Hādī ila 'l-Hạqq, ʿIzz-ad-Dīn Ibn-al-Muʾaiyad al-

Kitāb al- Miʿrāǧ ilā kašf asrār al-Minhāǧ - BSB Cod.arab. 1284

Sạnʿāʾ 1492 [897 H.]



الى

يسلم محمد العطار الى محسن اغا سنر

من ربحا العطية ما عده

[illegible]

سادسه في جماد ١٢٦١

كتاب المعراج إلى كشف أسرار المنهاج
القاطع بأمواس الحجاج أمراس اللجاج
الكافل لطالب علم الكلام بقضاء كل حاج

تأليف مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين عز الدين بن الحسن
بن أمير المؤمنين أيده الله وأيد به الدين وقمع بسنانه أفواه المعاندين
وهد بحميد سعيه أركان المفسدين وأمده بالتوفيق والتأييد في كل حين
فلقد شيد مذاهب الإسلام ورفع بنيانه وهد أركان الباطل وإيوانه
جزاه الله خيرا في دار السعادة وكساه الحسنى وزيادة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلوة على سيدنا محمد وآله خير البريات.

إذا ذكر في هذا الكتاب اسم فهو الفقيه واسم صاحب تعليق الشرح وإن ذكر فاطمة الفقيه علي البكري وإذا ذكر السيد عليهم فهو صاحب شرح الأصول وإن ذكر بعض أصحابنا فهو الإمام المهدي عليه السلام صاحب الغايات أما الإمام يحيى فهو بلفظه عليه السلام ونحوه أيضا من سائر المصنفين لأجل أنهم بلفظهم نرحم الجميع ومن تبعهم من أهل الحق على محض الحق يوسف بن حسان ...

من كتب العبد إلى الله تعالى الحسن بن الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله
... سنة خمسين وألف ... شوال ...

عونك اللهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله

قال مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين جوهرة عقد الأئمة الهادين وإكليل تاج العلماء
الراشدين الغرة الشادخة في المجتهدين المحققين والمبرز في مضمار الكمال على السابقين واللاحقين والحائز لخصل
خصال الفضل في استنباط المسائل والفائز بالقدح المعلى في الكشف عن وجوه حرائب الحجج والدلائل الآتي من غرائب الأفكار
وعجائب الأنظار بما لم تأت به الأوائل والمبرز في البلاغة بقدامه وسحبان وائل من عقمت الأيام عن أن تسمح له بمماثل
من لا يحيط الواصفون بكنه صفاته ومحامده ولا تشق غبار كماله في مصادره وموارده عز الدنيا والدين عز الدين
بن الحسن بن أمير المؤمنين علي المؤيد بن جبريل بن رسول الله رب العالمين أيده الله ونصره وأقام بطول بقائه قناة الدين
ومتع بطول حياته وحراسته ذاته المسلمين وبلغه قصارى سؤله في إحياء معالم الدين الإسلام وإرغام معاطس الظالمين فإنه
الذي أحيى رسوم الإسلام بعد اندراسها ورفع راياته بعد انتكاسها وأمات شنايع المحدثات عن البدايع وأركد عواصف
رياحها الزعازع وأعاد على الدين بهجته ورونقه وجادت رياضه الذابلة فأصبحت مشرقة مونقة وأعلى منار العلم
وأهله وأسمى على السماك مشيد منار حامله ومحله وغمر بجزيل نواله وإحسانه الأنام وتعطرت بشكره كل ناد
ومقام قال عليه السلام مفتتحا الشرح لكتاب المنهاج المترجم بكتاب المعراج أما بعد حمد الله على نعمه التي تجب شكرها
ولا يطاق حصرها والثناء عليه بكماله وصفات جلاله التي يطيب نشرها ولا يقدر قدرها والصلاة والسلام على خاتم الرسل وموضح
السبل وناسخ الملل ودامغ الشرك حتى اضمحل وبطل وعلى عترته شموس الإسلام وقادة الأنام ومفاتيح البهم
ومصابيح الظلم وصحابته الأخيار الأعيان والتابعين لهم بإحسان فإني كنت جمعت حواشي في إبان الشباب وأول زمان الدرس
في العلم والاكتساب جعلتها تقييده التعليق لكتاب منهاج المحقق لما غمرني من الولوع والغرام والاعتناء بالفحص عن
معانيه والاهتمام ولكنها عاقت عوائق عن التمام وبدا لي فملت إلى الإضراب وارتاح هذا الباب تباعدا عن مظان الإعجاب
وتجنبا لمسالك العثار فنبذت تلك الكراريس وحجبتها عن مجالس الدرس والتدريس غيرة من المسير بها على العسر
ثم إن بعض المولعين بفن الكلام وأولي الهمة في تحصيله والاهتمام بالغ في استخراج تلك الحواشي وإبداء أوراقها الخوافي
وتتميمها وتكميلها وضبطها وتحصيلها فلم أجد بدا من إسعافه وتلقيه بإجابته وإسعافه مع ما في ذلك من تمام العمل
وصيانته عن الانحطاط في سلك ما بطل فما طابق منها وخلا من الخلل فبتوفيق الله المثبت في القول والعمل وما كان
فيها من خطأ وخطل فلوضعها في تلك الحال مع عروض اشتغال وعجل والله لا يسلم من الزلل إلا كلام الله عز وجل
وهذا حين الشروع في شرح غوامض الكتاب وتذليل معانيه الصعاب قال المصنف مبتدئا بسم الله الرحمن الرحيم
أي باسم الله ابتدئ بتأليف هذا الكتاب ومعناه أستعين على ذلك بالتسمية لتيمنها وبركتها وبالله سبحانه ونقدر الفعل
متأخرا عنها لإفادة الاختصاص ثم ثنى بالحمد فقال الحمد لله أي الثناء الحسن والوصف الجميل ثابت لله الذي من
صفاته أنه الدال أي فاعل الدلالة على ذاته دل عليها فعله لا بواسطة وصفاته والذي دل عليها أيضا الفعل
تارة بغير واسطة كدلالته على كونه قادرا وكذلك كونه عالما إذ الإحكام ليس بواسطة لأنه كيفية للفعل لأن الفعل يدل عليه
ثم يدل على العالمية وتارة بواسطة واحدة كدلالته على كونه حيا بواسطة القادرية والعالمية وتارة بواسطتين كدلالته
على كونه مدركا بواسطة كونه قادرا عالما ثم كونه حيا وتارة ثلاث وسايط كدلالته على الصفة الأخص بواسطة كونه
قادرا ثم كونه حيا ثم وجوب كونه حيا هكذا ذكره الأصحاب وفيه نظر والتحقيق أن الفعل يدل على الصفة الأخص بواسطة واحدة
وهي القادرية ووجوبها ليس بواسطة أخرى فإنه كيفية لها ليس هو دليل عليها كما قلنا في الإحكام ولا معنى لعد الحيية
واسطة أخرى لأن القادرية كافية في الاستدلال بعجائب مصنوعاته العجائب جمع عجيبة وهي ما يتعجب منه والمصنوعات

جمع مصنوع ويقال ظاهره انه لا يدل على ذاته وصفاته الا ما كان عجيبا من مصنوعاته وفيه نظر فان كل
فعل من افعاله تعالى له مدخل في الدلالة وجوابه من وجهين احدهما ان يكون من باب اخلاق ثياب كانه اصل مصنوعاته
العجايب فاتى اولا بالصفة ثم اضافها الى الموصوف للمبالغة وهي صفة مدح لان كل افعاله تتعجب منها الصدور وهي على
مقتضى الحكمة وما فيها من الاعتراض الحشوية الثاني ان يكون على ظاهره ومفهومه ويريد ان الذي يدل على الذات
وجميع الصفات هو ما يتعجب منه لصدوره على جهة الاحكام لا ما ليس بمحكم منها فانه انما يدل على الذات وبعض الصفات
والله اعلم **تنبيه** هذا في البديع يسمى براعة الاستهلال وهو ان يفتتح المتكلم خطبته او رسالته او مصنفه
او غير ذلك بما يدل على غرضه ولما كان غرض المصنف الخوض في علم الكلام اتى في فاتحة كلامه بما يشعر بمراده
وجعل خطبته هذه الملخصة كالفهرست لهذا الفن والاشارة الى كثير من مسايله ومن امثلة براعة الاستهلال
قول بعض الكتاب الحمد لله الذي خلق الانام في بطون الانعام حين كشف سحرا بان بقرة ولدت عجلا وجهه كوجه الانسان
الكاشف عن عدله وحكمته اي الموضح لعدله وهو كونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وحكمته وهي كون كل
فعل له فهو حسن وله فيه غرض صحيح **بوجوب غناه** وهو كونه حيا ليس بمحتاج **ووجوب عالميته** وهو
كونه لا يجوز عليه الجهل بحال فانما علمنا عدله وحكمته بكونه تعالى عالما بقبح القبيح غنيا عن فعله وعالما باستغنائه
عنه لا يجوز عليه ان يحتاج اليه ولا ان يجهل قبحه ولا ان يجهل استغناءه عنه بوجه من الوجوه واسناد الكشف الى
تعالى مع ان الوجوب ليس امرا زايدا عنه من قبيل التجوز لانه لا يعلم ذلك الوجوب الا بما نصبه تعالى من الادلة وركبه
من العقول **القادر على جميع اجناس المقدورات** سياتي ذكر معنى القادر والمقدور وتعداد اجناس المقدورات
في موضعه من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى وانما قال اجناس ولم يقل اعيان تنبيها على انه لا يصح مقدور بين قادرين وان الاعيان
التي يقدر عليها العباد لا يقدر الباري على جنسها وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **العالم فلا يعزب عنه** هو بضم الزاي وكسرها
بمعنى لا يبعد **مثقال ذرة** اي مقدار اصغر نملة **في الارض ولا في السما وان الحي الذي لا تغيره الحال** يعني
بالحال ههنا ما هو عليه من ثبوت ونفي فليس كغيره من الاحياء فان الحال بهم تتغير من صغر الى كبر وصحة الى سقم
وقوة الى ضعف وغنا الى فقر وغير ذلك **الموجود فيما لم يزل** اي فيما مضى لا الى اول **وفيما لا يزال** اي وفي الحال والاستقبال
لا حد ينتهي اليه **المدرك للمدركات** اي لكل ما يصح ادراكه من مرئي ومسموع وملموس ومشموم ومذوق
وسياتي بيان المدركات **لا بالالات** اي لا بحاسة وواسطة بمحل الحيوة اذ ليس بجسم له حيوة تحل في محل ولا له آلة
المستغني في ثبوت هذه الصفات يعني التي مضى تعدادها وهي القادرية والعالمية والحيية والوجودية والادراك
عن المؤثرات الحقيقية التي هي الفاعل والعلة والسبب واما ما يجري مجرى المؤثر وهي المقتضي والشرط فلا بد منه
فيها على تفصيل وخلاف ياتي في مواضعه واما غير هذه من صفاته تعالى فمنها ما لا تفتقر الى مؤثر ولا ما يجري مجراه
كالصفة الاخص عند مثبتيها ومنها ما يفتقر الى المؤثر الحقيقي ككونه مريدا وكارها عند الجمهور وقد اشار المصنف
بقوله المستغني في ثبوت هذه الصفات بتمامه الى فصل الكيفية وما تقدم فهو منبه على اثبات الصانع وصفاته الثبوتية
ثم اشار الى الصفات النفيية فقال **الواحد فلا شريك له ولا وزير** هذه اشارة الى مسئلة نفي الثاني والمعنى انه لا مشارك
له في الالهية وفي الخلق والامر ولا معه من هو ادنى رتبة من الشريك وهو الوزير الذي يعينه ويحمل بعض مؤنته
ويتقوى به في امر مملكته لانه سبحانه وتعالى غني عن جميع ذلك **المتعالي** اي المتنزه **عن المضاد والنظير** اي عن المنافي
له الذي لا يجتمع معه في الوجود لمعاكسته له في صفاته او عن المماثل المشابه له في ذاته وصفاته وفي هذا اشارة الى
مسئلة نفي التجسيم وما يتعلق بها لانه لو كان جسما او عرضا كان ذا ضد ونظير **الغني فلا يجوز عليه المنافع والمضار**

اى لا يجوز ان يلحقه مضرة ولا ان تناله منفعة لوجوب استغنائه عن ذلك وسيأتى ذكر معنى المنفعة والمضرة واقسامهما
وهذه اشارة الى مسئلة نفى الحاجة **لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار** اشارة الى مسئلة نفى الرؤية بان ادرج
هذه الاية الكريمة التى هى من ادلتها فى كلامه وهذا يسمى الاقتباس فى علم البديع **العدل فليس بظلام للعبيد** اشارة الى ان من مسايل
الوعيد العدل وظلام مبالغة فى ظالم والتكثير فيه باعتبار كثرة من يتعلق به الظلم وهم العبيد لو كان كذلك تعالى الله
عنه علوا كبيرا **الصادق فى الوعد والوعيد** اى المخبر عن ايصال الثواب الى مستحقه وهو معنى الوعد والعقاب الى
مستحقه وهو معنى الوعيد خبرا مطابقا للمخبر عنه فلا يقع خلاف ما وعد وتوعد به **الذى قضى بالحق وهدى الى الرشاد**
اى الذى حكم وامر بالحق وهو والرشاد بمعنى الصواب وما فيه الصلاح وهدى بمعنى دل **وتنزه عن فعل القبيح** لعدله
وحكمته **وارادة الفساد** وهو نقيض الصلاح لان ارادة القبائح وهو متنزه عن فعلها **وازاح علل المكلفين بانواع
الالطاف والتمكين** اى ازال تعللهم فى عصيانهم وعدم امتثالهم بان لطفهم اى امدهم بانواع اللطف وهى التوفيق والعصمة والخلق
وسيأتى بيان معانيها والتمكين مما كلفهم اياه كخلق القدرة عليه والالة فيه وارسل فى هذا المعنى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل **وازهق الباطل** اى ازاله واذهبه **بترادف الحجج** اى بالحجج المترادفة
وهى الادلة التى نصبها للمكلفين على ما فيه نجاتهم **واوضح للخلق** اى كشف لهم وابان **عن سواء المنهج** اى وسط الطريق
الموصلة الى الفوز والنجاة عند الله والطريق الموصلة الى العقاب يوم يقف العبد بين يديه ويلقاه **حتى صار طرق
الخير والشر متميزة** اى طريق الهدى والضلال متبينة متميزة **ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة** اى ليضل
من ضل بعد وضوح البينة فى ذلك وقيام الحجة عليه وجعل الضلال هلاكا لتاديته اليه ويهتدى من اهتدى كذلك عن يقين وعلم
بانه على الحق وسمى الهدى حيوة من قبيل الاستعارة لايصاله الى الخير والنعيم الدائم كما ان الحيوة موصلة الى الانتفاع
ووصلة الى ادراك الملاذ والله اعلم **واشهد ان لا اله الا الله شهادة اخلاص وصدق** اى اخلاص عن النفاق وعن
اضمار خلاف ما وقع النطق به وطابق فيها القلب اللسان والسر الاعلان وصدق فى العقيدة او فى تضمنها شهادة لانها
الخبر عن يقين وتحقيق **وان محمدا رسوله بالهدى ودين الحق** اى بالكتاب الذى يقع به الاهتدا فبولغ فيه بتسميته هدى
والدين الذى هو الحق لا الباطل **ارسله كافة للناس** ان جعل كافة مفعولا مطلقا فالمعنى ارسله رسالة كافة
للناس اى عامة محيطة بهم مكافة لهم ان يخرج عنها احد منهم وقيل معناه مانعة لهم عن الكفر وان جعل حالا من
المفعول كان المعنى ارسله جامعا للناس فى الابلاغ والانذار والتا للمبالغة كتا علامة وقيل معناه على هذا مانعا
للناس عن الكفر ففيه وجه ثالث وهو انه حال من الناس اى للناس جميعا وهو مبنى على جواز تقديم حال المجرور عليه كما ذهب
اليه بعض النحاة **بشيرا** للمطيعين بالثواب **ونذيرا** للعاصين بالعقاب **وداعيا الى الله** اى الى طاعته **باذنه** اى بامره
وسراجا منيرا اى كالسراج المنير لما كان يجلينا لظلمات الشرك **فبلغ الرسالة هاديا** للضلال **وشهيدا** يشهد
على الامة لمن قبل بالقبول وعلى من رد بالرد **ثم مضى الى دار الكرامة** كناية عن وفاته صلى الله عليه واله والمراد بدار الكرامة الجنة
او الدار الاخرة التى يظهر فيها اكرامه بالمقام المحمود وغيره **حميدا** اى محمودا **فصلوات الله** اى رحمته لان الصلوة
من الله بمعنى الرحمة ومنا بمعنى الدعا **ورضوانه** هو بضم الراء وكسرها بمعنى الرضا **على وجهه** اراد بالوجه هنا ذاته او
اكد به الوجه المعروف لانه الذى يواجه بالرضوان وغيره وهو عمدة الانسان وواسطة عقد اعضائه وما توجه
الله فقد توجه الى الجملة كلها وهذا اولى **الكريم** اى الشريف **كلما طلع نجم** اى كوكب **او هب نسيم** ما كان من الرياح رقيقا
لطيفا سهلا منبسطا **وعلى اله** اى اهله والمراد اهل بيته واقاربه وهذا هو السابق الى الافهام وقد يراد به الاتباع
الكرام جمع كريم وهو الشريف **البررة** جمع بار وهو فاعل البر والعفو **المطهرين** عن الارجاس والرذايل **وعلى الصحابة**

اسم جمع للصحابي وهو من صحبه صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ماهية الصحبة فقيل مجرد الرؤية كاف وذهب المحققون الى ان
الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم متبعا له **والتابعين لهم** اي للصحابة في اتباع الرسول وامتثال ما جاء به وهذا
معنى يفيده لفظ التابعين **باحسان** لان المعنى اتبعوهم في احسانهم وسلكوا مناهجهم وقيل هم الذين يذكرون المهاجرين
والانصار ويترحمون عليهم ويذكرون محاسنهم وقوله **الى يوم الدين** ارادة افادة دخول جميع من عدا الصحابة
من الامة لان لفظ التابعين في العرف مقصورة على من التحق بزمن الصحابة وراى من راى منهم والمراد بالدين هنا الجزاء
ومثله قوله تعالى مالك يوم الدين **اما بعد** هذه كلمة استعملها العرب للايذان بارادة الاخذ في كلام
غير ما سبق **فان اهم التكاليف علم العقائد** وذلك لابتناء سائر التكاليف عليه ولكون
المطلوب منه اليقين والحق فيه مع واحد ومخالفه مخطئ آثم وقد ينتهي الى الكفر **وان
الظفر فيه** بالحق **من اجل الفوائد** اي من اعظمها واشرفها ولو قال فان الظفر فيه بالحق اجل الفوائد لكان احسن **وانه قد كثر فيه
الآراء** الضمير عائد الى علم العقائد وان جعل ضمير الشان لحسن والآراء جمع راي قدم في الجمع العين على الفاء فقيل القلب كما
في آرام جمع ريم والمراد بالآراء هنا المذاهب واما في عرف اهل اصول الفقه فقيل الراي بمعنى الاجتهاد وقيل بمعنى القياس **واشعرت
فيه الاهواء** جمع هوى مقصور وهو هوى النفس وكل ما ورد في القرآن فهو مذموم واما الهواء الممدود فهو اسم لما بين السماء والارض
والجمع اهوية **وعدل اكثر الناس فيه عن التحقيق** اي مالوا او جاروا **وسلكوا فيه سبل الطريق** عبارة عن ترك المذهب
الواضح الراجح الشهير اللايح والتمسك بغيره مما لا دليل له على صحته ولا دليل عليه بترجيحه كما يترك السالك سلوك المحجة الواضحة
الكثيرة الاستطراق ويسلك عنها يمينا او شمالا في طريق خفية يكاد يتحير فيها من دفع عن الطريق الواضحة او مال عنها **فشهوا في
سوفسطائية بجحد المشاهدات** هذا شروع في تفصيل اكثر الناس العادلين عن التحقيق السالكين لسبل الطريق وقدم
السوفسطائية وهم فرقة من فرق الجاهلية لانكارهم الضرورة ولا ضلال اعظم من ذلك والجاهلية كل من انكر الضرورة وهم
ثلث فرق السوفسطائية منسوبون الى سوفسطا وهي [illegible] وقيل بل اسم رجل وهم منكروا الحقائق في كل شيء من المشاهدات
والمعقولات فانهم انكروه وجعلوه بمنزلة ما يراه النائم وتخيل انه ثابت **والعندية** والعندية من يثبت للشيء حقيقة لكنه
جعلها تابعة للاعتقاد ولذلك سمى عندية لانه يقول الحقيقة تابعة لما عند المعتقد ومثلوه بالخل فانه يعتقد فيه [illegible]
ويعتبرها واختلفت حقيقة الخل فهي بحسبه بالنظر الى [illegible] بالنظر الى غيرها وكالحد القتل [illegible]
معتقد [illegible] **والسمنية** منسوبون الى [illegible] وهم [illegible] بالحواس
الخمس فيكتفون به فابطلوا المعقولات و[illegible] الاخبار المتواترة **وملحد بنكر الصانع** اي المختار والالحاد الميل ومنه سمي
الملحد [illegible] العقول بعدم الصانع ونفي الصانع المختار وقد دخل في هذا الاسم الفلاسفة والباطنية والمنجمية والطبائعية وغيرهم
لان الجميع ملحدة **ونضيف التاثير الى الطبائع** اما الفلاسفة فعن بعضهم انه جعل العالم صادرا عن علة قديمة بالطبع ومثل
ذلك نقل عن الباطنية واما المنجمة فمذهبهم قدم الافلاك والعناصر وجعل الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع
واما المشهورون بالطبائعية فامرهم في اضافة التاثير الى الطبع ظاهر **وفلسفي ينفي عن الله الاختيار** لانه جعل علة قديمة
صدر عنها عقل واحد ثم صدر عن ذلك العقل عقل ثان وفلك ونفس فلكية كذلك عن العقل الثاني والفلسفة اسم في اللغة اليونانية
لمحبة الحكمة فالفيلسوف هو محب الحكمة فلا هو مركب من فيلا وهو المحب وسوفا وهو اسم الحكمة فاذا قيل فيلاسوف
فمعناه محب الحكمة **وباطني يقول بالسابق والتالي** الذي جعل المتكلمون من مقالاتهم القول باصلين قديمين احدهما السابق
والاخر التالي وان السابق ظهر منه التالي اختلفوا فقال بعض بانهما مدبران للعالم السفلي معا وقال ارباب المذهب هو التالي
فقط واختلف السابق فاعل للاجسام النافعة والتالي فاعل للاجسام الضارة وهذا بعينه مذهب المجوس واختلف في نفس

الثنوية والتالي فهو مكان وقيل اللوح والقلم وقيل العقل والنفس قيل ولا يكاد يعرف لهم مذهب لتستّرهم واختلافهم في كل وقت
مذهبا **ويعبد غير الله ولا يبالي** أي لا يكترث ولا يبالي بكونه عابدا لغير الله لأن الله عز وجل غير ما يثبتونه إلاها وهو السابق
والتالي وقد نقل أن بعض دعاتهم ورؤسائهم عبد صنما واتخذه إلها وقلّده مملكته **وينظر في تقصير تأثير الصانع على**
الأصول المطرفية فرقة من فرق الإسلام منسوبون إلى مطرف بن شهاب رجل من الزيدية أصله من نقعة بني شهاب بلد حدّان
من بلاد خولان نشأ مذهبهم سنة **[illegible]** والأصول عندهم أربعة الهوى والماء والأرض والنار وقيل بل هي عندهم الهوى
والماء والريح ومنهم من زاد النار قالوا والله تعالى أوجد هذه الأصول على جهة الاختيار ثم حصل العالم من هذه الأصول فهي التي
تتركب منها الحوادث دون اختيار له تعالى في ذلك **وهو لم يحصل من إثباته على محصول** لأنهم إذا أضافوا أكثر العالم على ما
فيه من تفاوت وإحكام إلى الأصول التي ليست حية ولا قادرة ولا عالمة فقد انسدّ الطريق إلى كون الباري حيا قادرا عالما
وأن أثر الأصول **وثنوي يقول بالقدم الثاني** الثنوية فرق متعددة يأتي ذكرهم وذكر مذاهبهم في مسألة نفي الثاني إن شاء الله تعالى
وآخر يتلوه في قدم المعاني إشارة إلى الأشعرية ومن قال بقولهم في كون صفات الباري معاني قديمة ورمز إلى مشابهتهم
للثنوية ووجه الشبه إثبات قديم مع الله سبحانه ولهذا جعل هذه المقالة من أسباب تكفير الأشعرية وغيرهم من فرق الجبرية **ومدعي**
نفي النبوة رأسا قيل هم منسوبون إلى البراهمة من ملوك الفرس يقرّون بالله وينفون الرسل وقيل منسوبون إلى رجل اسمه
البرهم وقيل سموا بذلك لأنهم نفوا النبوة ادعوها دون غيرهم من الأمم ومعنى رأسا التقدير على طرح الشيء كله مأخوذ من رأس
الحبل لأنه إذا طرح الرأس فالبقية أجدر وهو منتصب على الحالية كجميعا ومثله تركته أصلا لا راحل السي عمدته **وذمي لا**
يرى في يكذب الرسل بأسا أي تبعة وعقابا والذمي من ضرب له ذمة كاليهود والنصارى **ومجسم يشبه الله بالمخلوقات**
إذ جعلوا له تعالى أعضاء وجوارح **ويثبت له الجوارح والآلات** الجوارح هي الأعضاء التي يعمل بها مفردها جارحة **ومجبر**
يعتذر للشياطين والعصاة لأن حاصل قول المجبرة يقتضي تمهيد عذرهم حتى يقولون ما صدر من العصاة من قبيح وفساد
فهو من الله وذلك يقتضي عدم الحرج على العاصي إذ لا فعل له قال الحاكم ويجمعهم من المذهب القول بأن الله خلق أفعال العباد
وأنه يريد المعاصي وإذا شاء عذّب من لا ذنب له وأن فعاله ليس لغرض فإنه لا يقبح منه شيء وأن القبائح بقضائه وقدره وأنه
يضل عن الدين ويعذب على الضلال ويأمر بالإيمان مع أنه يمنع عنه وينهى عن الكفر ويخلقه ويريده ثم افترقوا فرقا كثيرة
جهمية وضرارية ونجارية وكلابية وأشعرية وبكرية وكرامية وبعض أصحاب مذهبهم وما أحسن كلامهم في كتب المقالات وتأتي
أيضا في أثناء هذا الكتاب وغيره من كتب الكلام **ويحمل مساوي العباد على الله** أي يضيفها وينسبها إلى الله تعالى ومساوي جمع
مساءة **ومرجي تعلل بالأحلام والأماني** الأحلام جمع حلم بضم الحاء واللام وهو ما يرى في النوم والأماني جمع أمنية وسمي
المرجي مرجيا لتركه القطع على وعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة والمرجئة الخالصة من جعل الفاسق راجيا للغفران ولم يؤيسه
من الرحمة ومعنى يتعلل أنه جعل ما يتمناه من المغفرة علة في سلوّ قلبه وعدم خوفه ومن رجال الإرجاء المجبرة بأسرهم ومن
غيرهم سعيد بن جبير وحماد بن أبي سليمان من التابعين ومن الفقهاء أبو حنيفة وأصحابه ومن متكلمي العدلية محمد بن شبيب وغيلان وصالح قبة
وغيرهم **ويبني دينه على جرف التواني** الجرف والوادي جانبه الذي يتحفر أصله بالماء ويجرفه السيول فيبقى واهيا ومعنى
ذلك أنهم لا يعولون على جدية العمل لما اعتراهم من الإرجاء **ورافضي يبغض شيوخ الإسلام** الرافضة هم الإمامية قيل
سمّوا به لرفضهم زيد بن علي حين أحسن الثناء على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل لتركهم نصرة النفس الزكية والأول أشهر وسموا
إمامية لجعلهم أمور الدين كلها إلى الإمام وأنه كالنبي لأنه يحتاج إليه في أمور الدين والدنيا والمراد بشيوخ الإسلام من يقتدون
به من الصحابة **ويخبط من التعصب والغلو في ظلام** الغلو مجاوزة الحد وغلوهم في طرفي محبة أئمتهم وما نسبوه إليهم
وما نسبوا إليه في حقهم وبغض المشايخ وتكفيرهم وما نسبوه إليهم من الأفعال التي هم منزّهون عنها والتعصب معروف ومعناه

نكلف

يكلف أن يصير كالعضة له فهو مأخوذ من العضّ كتقيّس أي انتسب إلى قيس والظلام هنا مستعار للجهل فهذه أصول
فرق الضلالة الذين تفرعت عنهم كل جهالة يعني أن الفرق الهالكة وإن كانت كثيرة إلى نيف وسبعين فهذه الفرق
المعدودة أصولها وإنما تنوعت وتشعبت وتفرعت فصار من كل فرقة فرق في الخلاف فيما بينهم ومقالات امتاز بها بعضهم
عن بعض وأصل الضلال والجهل ما اتفق عليه كل فرقة منهم كل منهم بمذهبه فرح مسرور لاعتقاده أنه الصواب
وأنه قد اهتدى إلى الحق دون غيره وزجاهم الكل على قطب الغواية يدور هذه استعارة حسنة والرحى معروفة
وقطبها الحديدة التي تدور الرحى عليها وقد كثر استعمال القطب فيما لا يقوم الأمر إلا به كما يقال مدار الأمر على قطبه
أي على عقله وفي إدخال حرف التعريف على كل نظر لأنه ممنوع ولكن قد جوّزه بعضهم ليس يخلي عن الباطل يعولون
التعويل مصدر عوّل على ما شئت أي استعن به فيه وعوّلت عليه أدللت عليه ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر
المبطلون الساعة هنا القيامة وهي في الأصل اسم لجزء مخصوص من ليل أو نهار والمراد بالمبطلين هم الأئمة من قبل إقامة
الظاهر مقام المضمر للتنبيه على علة خسرانهم وهو إبطالهم أدرج الآية الكريمة في ضمن الخطبة العظيمة وهذا النوع
يسمى في علم البديع الاقتباس وهو أن تضمن الكلام نثره أو نظمه شيئا من القرآن أو الحديث لا على أنه منه ومنه أيضا
لقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه والمعنى صدق في ظنه وكان ظنه حين وجد آدم ضعيف العزم قد أصغى إلى
وسوسته قال إن ذريته يكون أضعف عزما منه فيكون منهم اتباعه وقيل ظن ذلك بعد إخبار الله الملائكة أنه يجعل
فيها من يفسد فيها وصاح بهم إلى مخالفة الحق فاستمعوه أي دعاهم إلى ذلك ووسوس لهم فيه فاستمعوه استماع
قابل ومطيع لا راد واستفز الكثير منهم من استطاع يقال استفزه أي استخفه والفز الخفيف ومثلت حال إبليس
في تسلطه على من يغويه برجل مغوار وقع على قوم فصوّت بهم صوتا يستفزهم من أماكنهم ويقلقهم عن مراكزهم
وأشار إلى الآية الكريمة وهي قوله تعالى واستفزز من استطعت الآية فأدرجها مع تصريف وهو من الاقتباس وإن لم يكن مطابقا
للتلاوة فإنه لا بأس بتغيير يسير فيه لكنه يقال إنه استفز هؤلاء الفرق كلهم والعبارة تقضي بأنه استفز البعض والمعنى المستقيم
هنا أنهم كلهم ممن استطاع أن يستفزه وصار له من علماء السوء أتباع يقال لم يصيروا كلهم أتباعا له إذ الأعلام سواء إلا
وهو من أتباع الشياطين لكن يمكن تصحيحه بأن المعنى أن الأتباع الموصوفين بأنهم يدعون إلى كل بدعة وضلال
ويبالغون في نصرته بالأقوال والأعمال هم البعض منهم لا كلهم فلعل بعضهم غير مبالغ في ذلك بل اقتصر على نفس
الذهاب إلى العقائد الفاسدة والدعاة هم البعض من كل فرقة فإن المبتدعين منهم داعية وغير داعية والبدعة ما خالف السنة
والضلال ضد الهدى والمبالغة بالأقوال ظاهرة وأما بالأعمال فيحتمل فإن من جالهم قد قتل كثيرا من العدلية والمتنزهين عن المذاهب
الردية ووقع غير ذلك من الضرب والطرد والأسر والتقييد مما ابتلي به كثير من علماء العدل والتوحيد واتخذ منهم في
كل فرقة فرقة أميرا أي إمام لهم يرجعون إليه ويأخذون عنه ويعتزون إليه يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير هذا
من نوع الاقتباس كما تقدم قيل والمراد بالعلم هنا الضروري وبالهدى الاستدلال والنظر لأنه يهدي إلى المعرفة وبالكتاب المنير الوحي
أي يجادل بغير حجة لا بأحد هذه الثلاثة ويسلك بهم في كل بدعة منهجا المنهج الطريق والبدعة ما قامت الدلالة العقلية
أو الشرعية على أنه ضلالة هذا معنى البدعة المرادة هنا وهي البدعة القبيحة قيل والبدعة لها وجهان إحداهما القبيحة وهي كلما
ضاد السنة وكان ماحيا لآثارها ومغيّرا لرسمها وحب علي الإمام وشاعر أهل الإسلام أريد فقوا ذلك ويكفوه ويدخل
في العقول والعقل والمذاهب وفي الحديث من استقرضا حد بدعة ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا يوم القيامة وثانيهما البدعة التي ليست
مضادة للسنة وهذا نحو ما يبتدع لأغراض حسنة كالموائد والمناخل والأشنان والزر في الخياطة والكف فإنها محدثة
وما كان يعرف في السلف وهذه كلها محدثة بعد النبوة لكن فيها أغراض ومقاصد أعداء الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا

اى من يقتدى بهم ومضى قبلهم من اهل الضلال والاضلال والصد المنع وسبيل الله هو الطريق الى رضاه التى سلوكها عصمة ونجاة
ويبغونها عوجا اى يصفونها بالاعوجاج مع استقامتها ويطلبون لاهلها ان يعوجوا بالكفر والارتداد شرعوا لهم من الدين
مالم يأذن به الله اراد بذلك العقائد التى استدعوا اتباعهم اليها واقروهم عليها وجعلوها لحكمهم ونسبتهم علوما يقينية
وعقائد صحيحة مرضية ولم يأذن الله بها ولا رضيها وشغفوا لهم بالتمويه على كل مهواه التمويه مصدر موه بفعل من
المائعات موهت الاناء اى طليته بماء الذهب والفضة وتحته نحاس او حديد فصار مثلا يضرب فى التزوير والتلبيس واراد انهم زخرفوا
السنة وشبهوها كما هو التمويه الباطل بسمة الحق ليظن انه منه واستمالوا اليهم افئدة الطغام الافئدة القلوب جمع فؤاد
والطغام يطلق على الواحد وعلى الجماعة وهم اوغاد الناس لئيس له فعل يطوى به ولا انتفاق بعد واصله وانزلوا على قضيتهم
جمهور العوام اى جذبوا الى ما قضوا به جمهور العوام وهم جلهم والعوام جمع عامة وهم من ليس له معرفة ولا تمرس
بسنة الله ولا كتابه بعد وله ولا تدبر ولا يدخل فى جدال ولا ينظر فى اعتقاد عن حجة وجعل هؤلاء تابعا لهم ايذانا بانه استدعاء الى
ضلاله وهى الدرجة السفلى المنحطة الى ان صاروا الطائفة المحقة فرقة من نيف وسبعين فرقة النيف بالتثقيل ويجوز تخفيفه
يستعمل لما بين العقدين من واحد الى تسعة وهذا اشارة الى الخبر المشهور ستفترق امتى الى ثلث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة
واحدة قيل رواه عبد الله بن مسعود وانس وعبد الله بن عباس قال الامام يحيى وتلقته الامة بالقبول ونصه ان الروافض عشرون
والخوارج عشرون والمعتزلة عشرون والمرجئة ست والمجبرة اربع والباطنية والحلولية والمالكية والشعوبية الناجية ارسا الرسل
هم الزيدية امامية الروافض منهم السبائية منسوبون الى عبد الله بن سبا ذهب الى ان عليا علم الله وزعم اصحابه انه فى السحاب
وان الرعد صوته والبرق سوطه والكاملية منسوبون الى ابى كامل ذهب الى تكفير الصحابة لتركهم بيعة على والى تكفير على
بتركه طلب حقه والبيانية منسوبون الى بيان بن سمعان التميمى ذهب الى ان الالهية لعلى ولولده الامامة لولده والمغيرية
منسوبون الى المغيرة بن سعيد العجلى مجسم وصف الله بالاعضاء والجوارح وزعم انه يحيى الموتى بالاسم الاعظم وله جهالات كثيرة
والجناحية منسوبون الى معوية ذى الجناحين ينكرون القيمة والجنة والنار ويستحلون جميع المحرمات والمنصورية
منسوبون الى ابى منصور العجلى يزعمون ان عليا عليه السلام الكسف الساقط من السما وكان ابو منصور من اصحاب الباقر فطرده فتبرا
منه وطرده وذهب الى امور كفرية كثيرة والخطابية منسوبون الى ابى الخطاب الاسدى ذهب الى ان الالهية لجعفر الصادق
ثم ادعاها لنفسه بعده والغرابية منسوبون الى رجل يسمى غرابا ذهبوا الى ان جبريل غلط فى نزوله على الرسول وكان
مبعوثا الى على والواو شبه غلطه ان عليا كان اشبه بالنبى من الغراب بالغراب والذمية اصحاب العلبا بن ذراع الاسدى
الذين ذموا النبى صلى وزعموا ان عليا ارسله ليدعو اليه فدعا الى نفسه فكان يستحق الذم والهشامية منسوبون الى هشام
بن الحكم المفرط فى التشبيه والتجسيم والهشامية الاخرى منسوبون الى هشام بن سالم الجوالقى مجسم غال فى التجسيم والزرارية
اصحاب زرارة بن اعين ذهب الى حدوث صفات الله التى هى القدرة والعلم والحيوة وسائر صفاته واليونسية منسوبون
الى يونس الذى زعم ان الملئكة تحمل ربها وصنف كتبا فى التشبيه والشيطانية منسوبون الى محمد النعمان الملقب شيطان الطاق
لقبه بذلك جعفر الصادق ذهب الى ان الله لا يعلم الشئ حتى يكون وانه خلق ادم على صورته والرزامية منسوبون الى
رزام ظهروا فى زمن ابى مسلم الخراسانى وقالوا بمذهب الحلولية فزعموا ان الروح الالهى حل فى ابى مسلم ويقولون بامامته
والمفوضة زعموا ان الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخالق لما فى الدنيا كلها والبداحية قيل منسوبون الى
جهة تسمى البداح يذهبون الى ان الله يجوز عليه البدا والكيسانية منسوبون الى كيسان مولى لبعض جماعة وقيل مولى لعلى عليه
وقيل هو المختار بن ابى عبيد الثقفى زعموا ان الامام بعد الحسين محمد بن على بن الحنفية وانه المهدى وانه لا يموت الى اخر الدهر ثم افترقوا
فقالت طائفة تسمى الكربية ان محمدا حى لم يمت وطائفة تسمى الرجعية والتائبة منسوبة الى جبال رضوى ويرجع الى الدنيا ويغلب قد

يوم

يوم القيمه ويملك الدنيا وقالت طائفه تسمى المحمديه ان الامام لا يموت حتى يملك الارض وهو المهدي المنتظر والمباركيه منسوبون
الى رجل لهم اسمه المبارك زعموا ان الامام بعد جعفر ابنه محمد بن اسمعيل بن جعفر والناووسيه منسوبون الى ناووس
رئيس لهم ذهبوا الى ان جعفر بن محمد حي وانه لم يمت ولا يموت حتى يملك الارض وانه المهدي وافترقت الخوارج
فمنهم الازارقه اصحاب نافع بن الازرق وهو اول من احدث بين الخوارج الخلاف لانه ابدع القول بالبراءه ممن قعد عن الحرب
ومما ذهب اليه اصحابه جواز قتل صبيان مخالفيهم ونسائهم وغير ذلك من المذاهب الرديه والنجدات اصحاب نجده
بن عامر الحنفي تفرد بان ذهب الى ان الجاهل بالمحرم جاهل معذور وانه من خاف العذاب على من اجتهد فاخطا قبل قيام الحجه عليه
فهو كافر وان من نقل عن دار هجرته فهو كافر منافق الى غير ذلك من الجهالات والصفريه منسوبون الى زياد بن
الاصفر وقيل الى عبد الله الصفار من الروايات التقيه واجبه في القول دون العمل وان فاعل الكبيره لا يسمى كافرا ولا مشركا
بل زانيا مثلا ومال الاخذ فيه كتارك الصلاه كفر ويجيزون مناكحة المشركين وقبول شهادتهم وغير ذلك والميمونيه منسوبون
الى ميمون رجل من بلخ وهم عجارده لكن يجيزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوه وبالحواز ولا يحرمون الا قتال السلطان
خاصه واعوانه ومن رضي بحكمه ومن طعن في دينهم والحمزيه منسوبون الى حمزه بن ادرك وهم كالميمونيه لكن انفردوا
بان اطفال مخالفيهم في النار وان العقد لاميرين او اكثر جائز في وقت واحد والشعيبيه منسوبون الى شعيب بن محمد
وهم كالعجارده الا انهم مجبره والحازميه منسوبون الى حازم بن علي وهم كالشعيبيه الا انهم متوقفون عن تكفير
علي عليه السلام والاباضيه وقد قيل انهم من الاباضيه لكن صحف اسمهم والمعلوميه قوم من الخوارج ذهبوا الى انه
من علم الله ببعض اسمائه فليس عالما به وقيل بل يقولون من علم الله ببعض اسمائه فلم يجهله ويقولون ان القدره
لمقدورها مع اثباتها فيه والمجهوليه قيل يزعمون انه من عرف الله ببعض اسمائه فليس جاهلا به ويقولون بخلق
الافعال وقيل هم القائلون بانه من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو به جاهل والثعلبيه منسوبون الى ثعلبه بن ابي المشكلت
يقولون اذا اسلم الرجل توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيسلموا اذ لا اسلام للطفل والاخنسيه منسوبون
الى الاخنس بن قيس وهم كالعجارده الا انهم لا يبرؤن من الاطفال ويحرمون البيات والاغتيال والقتل في السر والشيبانيه
اصحاب شيبان بن سلمه تبرأت منه الخوارج لاعانته ابا مسلم ويختص بقوله ان الله لا يعلم شيئا حتى يخلق لنفسه علما
وهو جهمي والرشيديه منسوبون الى رجل يسمى رشيدا انما تفرد بان زكاه ما سقي من العيون الجاريه نصف العشر
والحفصيه منسوبون الى حفص بن ابي المقدام ذهبوا الى ما ذهب اليه غيرهم الى جواز التحكيم ويجعلون بين الشرك والكفر فرقا
فمن عرف الله ولو كفر بجميع ما سواه فهو كافر لا مشرك والمشرك من انكر الله والمكرميه منسوبون الى ابي مكرم تفردوا
بان تارك الصلوه لا لتركها بل لجهله بالله وكذا سائر الكبائر وهم من اهل الموافاه والعجارده اصحاب عبد الكريم بن عجرد يوجبون
دعا الطفل اذا بلغ والبراءه منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام والاباضيه منسوبون الى عبد الله بن اباض التميمي يزعمون
ان مخالفيهم من اهل القبله كفار غير مشركين تحل مناكحتهم وموارثتهم ويجعلون حكم كفار اهل القبله حكم البغاه في الغنيمه ويجيزون
شهاده مخالفيهم على اوليائهم قال الشيخ ابو الفتح ولم يمت ابن اباض حتى رجع الى الاعتزال ولذلك انتدب اصحابه يعظمونه
واليزيديه منسوبون الى يزيد بن ابي انيسه يزعمون ان الله سيبعث رجلا من العجم ينزل عليه كتابا يكتب في السماء ينزل جمله
واحده ويترك الشريعه المحمديه ويكون ملته الصابيه المذكوره في القران وكل ذنب عندهم شرك والبيهسيه منسوبون
الى ابي بيهس هيصم بن جابر يقولون ان المسكر من كل شراب حلال الاصل موضوع عمن سكر منه وكذلك ما فعل حال
سكره منه بلبسه كل رجل تنسب اليه فرقه من فرق الخوارج فهو امامها يعقدون له الخلافه ويانفون ... لانهم يجيزون
الامامه في جميع الناس وافترقت المجبره فمنهم الاشعريه منسوبون الى ابي الحسن الاشعري وهم اكثر المجبره واعظمهم قدرا منهم

من اعيان المتاخرين الغزالي والرازي والجويني والباقلاني **والنجاريه** ساحبوا الذي فرق كثيره منها **البرغوثيه** اصحاب محمد بن
عيسى البرغوث يفردوا بانه تعالى متكلم لذاته **ومنها** الزعفرانيه والمستدركيه ذهبوا الى ان كلامه تعالى غيره وهو مخلوق
والكراميه وهم مجسمه خراسان ولهم اقاويل مضطربه **والجهميه** منسوبون الى جهم بن صفوان وقد يفرع عن هولاء
الفرق الاربع كالضراريه منسوبون الى ضرار بن عمرو والكلابيه منسوبون الى عبد الله بن سعيد بن كلاب والبكريه منسوبون الى
بكر بن عبد الواحد وكل فرق الجبريه متفقون على الجبر ومختلفون في عقايد اخرى ربما قضى بهم الاجلال الى تكفير بعضهم بعضا
واما فرق المرجيه فهي ست فرق فرقه تزعم ان ايات الوعيد خاصه لمستحل الحرام دون من فعله معتقد التحريم وفرقه
تقول بان لم استثنا في حق الفساق مقدار الجوان لم اعف ونقدر بحو آيه الزاني ان لم يطهر ويتوب وفرقه تجوز ان يكون
لعموم الا وامر خصوص فيكون الامر العام متناولا للبعض دون بعض فمن لم يتناوله الامر لم يكن عاصيا بعدم الامتثال
ولا يكن داخلا في الوعيد وفرقه تجوز ان يعفو عن بعض مع عدم عفوه عمن صفته صفته وفرقه تمنع ما اجازوه وتقول [اذا العفو عن الآخر]
ما عفي عنه في حق بعض المكلفين عفي عن مثله في حق غيره وفرقه قطعت بغفران ما دون الكفر وهم المقاتليه وال السنح ابو العرم
وهذه لا تقدم المرجيه وان عدها بعض الناس منهم لان المرجى من لم يقطع فهذه ست مقالات **واما فرق المعتزله** فذكر
الامام يحيى انها عشرون واجملها ولم يفصلها قال الامام المهدي ونحن نذكر ما ذكره الحاكم وابو القسم ولم يذكر الا بلا عشر فرقه
الغيلانيه منسوبون الى غيلان الدمشقي ويقولون بالارجا **والواصليه** منسوبون الى واصل واحتجوا بالتوقف في المخطي
من الفريقين يوم الجمل ويوم صفين وجوزوا كون المخطي امير المومنين قالوا وهو خطا حمل الفسق وكذلك قالوا في عثمان وقاتليه وعمرو
بن عبيد يقطع بفسق احد الفريقين وقال لو شهد علي وتخاصم عسكره او طلحه ورجل من جانبه لم يقبل شهادتهم **والجعفريه**
منسوبون الى الجعفرين ذهبوا الى مذهب النظام وشاركوه فيما اخطى فيه وزعم جعفر بن مبشر ان في فساق الامه من هو شر
من الزنادقه والمجوس وزعموا ان اجماع الصحابه على حد الشارب خطا اذ الحد النص **والبصريه** اصحاب ابي الهذيل تفردوا
بجواز فنا القدره في حاله الفعل وباضطرار اهل الجنه الى افعالهم وان علم الله وقدرته هما الله وتفرد ابو الهذيل بان حركات اهل
الجنه تنقضي ويصيرون الى سكون دايم ويلتذون ولا يتحركون الى غير ذلك **والاخشيديه** منسوبون الى ابي بكر احمد بن علي الاخشيد
والبغلويه منسوبون الى ابي علي وتفرد ابو علي واتباعه بان من علم الله انه لا يكفر لا يجوز منه الكفر ومن علم انه يكفر لا يجوز
ان لا يكفر **والبهشميه** منسوبون الى ابي هاشم وتفردوا بانه لا يصح قتل الذم والاهانه من غير استحقاق وان المتوسط ارضا
مغصوبه عاص اثم وان خرج **واصحاب النظام** ومما تفرد به ان الانسان هو الروح على تفصيل له مذكور في موضعه وان الانسان
قادر لنفسه وان اللون والطعم وجميع ما يدعي المعتزله انه اعراض اجسام متداخله ولم يثبت من الاعراض الا الحركه واجاز تداخل
الاجسام والطفره وتفرد بانا بان وجه الاعجاز الصرفه وغير ذلك **واصحاب معمر بن عباد** ومما تفرد به ان الانسان ليس بجسم ويفعل
بالاختيار وليس بطويل ولا عريض ولا يري ولا جزا وانه تعالى لا مكان دون مكان وانه لا يفعل الا الاراده وان الحركه سكون في الحقيقه
واصحاب هشام الفوطي ومما تفرد به ان الاعراض لا تدل على الله وبالقول بالمقطوع والموصول وهو ان رجلا لو ابتدا صلاه الظهر
بنيه صادقه ووضو سابغ وهو عازم على ان يتم الصلوه ويوديها كما امر بها ثم قطعها ان ما مضى من صلاته معصيه ويقول
بالموافاه وهو ان عبدا لو اطاع الله الف سنه ثم كان اخر امره الكفر او الكبائر ثم بلغ حال الطاعه من اهل الوعيد وان الله لم
يعبده الجنه وكذا لو كفر الف سنه ثم كان اخر امره الطاعه فانه كان حال كفره غير متوعد بالنار ولا من اهل الوعيد وغير ذلك **واصحاب**
بشر بن المعتمر تفرد بمقالته في اللطف وهو انه تعالى قادر على ما لو فعل لكان لطفا للكفار يومنون عنده اختيارا ولكنه لا يجب عليه
فعل اللطف ثم رجع عن ذلك وتفرد بان من الالوان والطعوم والروايح ما هو فعل للعباد وان صحه التوبه مشروطه بان لا يعود
وان عاد عاد عقاب المعصيه الاولى **واصحاب ثمامه** بن الاشرس تفرد بالقول بان المعرفه ضروريه وان من لم تضطر اليها

فيه

فهو منتحل كتاب الحيوان الذي ليس بمكلف وان العبد لا يفعل الا الارادة وما سواها حدث لا بحيث له واصحاب الجاحظ
تفردوا بالقول بان المعرفة طباع وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له ويقول كثمامة لا يفعل العبد الا الارادة لكنه
يثبت بتحريك في افعال الى القبائح كونها حسب طباعا بارادتهم ولا يجوزان سلع اجد التكليف وهو لا يعرف الله **فهذه** فرق
المعتزلة المشهورة وذكر نبذا مما تفردوا به من المقالات التي يحسن لاجلها او لبعضها الهلاك ولا نعلم من الفرق السبع الباقية من العشرين
التي اجملها الامام يحيى فقال اما المعتزلة فالا قدر الهلاك يزيد على الثلاثة ويكون المولى للثلث والسبعين سبع فرق وغير
مشهورة وهم **الازلية** تزعم ان الخلق كالنوابع الله فلم يزل قالوا لانه كان يعلمهم في الازل وكذلك يبصرهم في الازل والبدعية
فرقة من الخوارج تزعم ان الصلاة بكاشه ليس فيها ركعة ولا ركعتان وقيل يزعمون انما الصلوة ركعتان بالعشي وركعتان بالغداة
لا غير ذلك ويجيزون الحج في كل السنة ويامرون الحائض بالصوم والصلاة والقضا جية ذهبوا الى قدم الخلق مع الله وانه لم يزل ذا اهل
وخطوا ابا بكر في قتال اهل الردة وسبيهم وخطوا عليا عم في قتال معوية وزعموا ان القتل لا يحل الا باحد الثلث المذكورة في الحديث
قال قاضي القضاة ليس من الاسلام لانكارهم ما علم من الدين ضرورة والذهبية يقولون بالتشبيه والقدر والمشبعة يقرون
بانه لا توبة لقاتل عمد والزيدية اشاهية وهم قوم يزعمون خراسان لهم مذهب قبيح سقر دونه والعثمانية قوم يستحسنات
سموا بذلك لتفضيلهم عثمان على امير المؤمنين ويسمون النواصب فهذا وممن لم تظهر هلكته من المعتزلة وفيه الملاوي والسبعون من غيرهم
من المجبرة والروافض بعد بقا للخبر المشهور واما الباطنية فهم في التحقيق خارجون من الاسلام لكن لما ينتحلونه ظاهرا
عدوا في فرقه واما الحلولية فقوم يزعمون ان الصانع حل الصور الحسنة تعالى الله عن ذلك **واما** الزيدية الناجية بالنص
فمنسوبون الى الامام زيد علي للقول بامامته وان لم يكونوا على مذهبه في الفروع فالسنية هنا مخالفة للسنة في نحو الحنفية
والشافعية لانها فيما لا جل المسابقة في الفروع قال الحاكم في العيون ويجمعهم تفضيل علي عم في العلم وانه اولى بالامامة وقصرها في
ولده واستحقاقها بالفضل والطلب دون الوراثة ووجوب الخروج على الجائر ثم افترقوا الى جارودية وبترية قيل وافترق
جارودية والجارودية الى مطرفية وحسينية ومخترعة فهذه خمس فرق واما الجارودية فمنسوبون الى الجارود زياد بن منذر
العبدي اثبت النص على امير المؤمنين بالوصف الذي لا يوجد الا فيه كخصف النعل وايتاء الزكاة حال الركوع ونحوها دون التسمية نسب
اليهم تكفير من خالف النص واثبتوا الامامة في البطنين بالدعوة مع العلم والفضل والبترية وهم اصحاب الحسن بن صالح وكثير النواء
وسليمن بن جرير فذهبوا الى ان الامامة شورى انما تصح الا بالعقد وتصح في المفضول ويقولون بامامة الشيخين واما عثمان فمنهم من
توقف فيه ومنهم من تبرا عنه وسموا بترية لتركهم الجهر بالتسمية بين السورتين وقيل لان كثيرا سليمن بن جرير النص على علي
بالوصف وغيره فسمى ابتر فتلك وسلخو والجارودية هاتين الفرقتين حيث اثبتوا امامة علي بالنص الخفي القطعي
وخطوا المشايخ بمخالفته ولم يقطعوا بالتفسيق واختلفوا في جواز الترضية عنهم واما المطرفية فاصحاب مطرف بن شهاب لهم
مقالات في اصول الدين كفرهم بسببها كثير من الزيدية واما الحسينية فمنسوبون الى الحسين بن علي بن القاسم واحتج بان زعمت
انه لم يقتل وانه لابد ان يظهر قبل موته فتلك وقد انقرضت هاتان الفرقتان ولم يبق الا المخترعة القائلون بامامة علي عم بالنص
الخفي وخطا المشايخ بالتقدم عليه والتوقف فيهم وسموا مخترعة لقولهم ان الله يخترع الاعراض في الاجسام ولا يحصل
بطباعها كقول المطرفية هذا الحصر ما ذكره الاصحاب في تعداد الفرق **واعلم** انه لا يخلو عن نظر من وجوه احدها
ان المراد بالفرق ان كان اصولها فهي قليلة لا تنتهي الى ثلث وسبعين ولا الى النصف ممن ذكروا وان كان المراد تفاريعها فهي اكثر
مما ذكر والكثرة لا شك ولا شبهة فقد فرع بعضهم الباطنية الى اثنتي عشرة فرقة وغيرها ولا في الفروع وغيرهم وثانيها ان
هذا التعداد قد انطوى على ذكر تفرع الفرق المذكورة الرافضة والخوارج والمجبرة والمشبهة والمعتزلة الى ان بلغ الى الزيدية
فعدهم فرقة واحدة مع انهم يتفرعون كغيرهم وقد ذكر تفاريعهم بما ذلك الا ليحكم عليهم بالنجاة ويجعلوا وحدهم الفرقة

الناجيه وينبغي ان نحرى في منهج واحد امامات تعدد المعتزله فرقه واحده والجبريه فرقه واحده كالزيديه او نعدد الزيديه فرقا كما ذكر قبلهم وثالثها انه نضمن الحكم على فرق والمعتزله كلها بانها من الفرق الهالكه وليس هكذا مقتضى المذهب فهم فان ائمه الزيديه وعلماءهم يترحمون عليهم ويترضون عنهم ويعتقدون نجاتهم الا من له منهم عقيده تقتضي كفرا او فسقا ولم يخالف فضلاوهم واهل العقايد القويمه منهم الزيديه الا في مسايل الامامه مخالفه لا تقتضي تكفيرا ولا تفسيقا ورابعها انه نص الحكم على الزيديه بانها الفرقه الناجيه وهم فرق بعضها يحكم له بالهلاك كالمطرفيه الشقيه وغيرهم فذلك التفصيل لا يخلو عن خبط وعدم انتظام والله اعلم وذهب الغزالي الى ان الفرقه الناجيه هم المتمسكون بالسنه ومن هداهم الخبر والباطنيه تزعم انها الفرقه الناجيه وما بعدهم عن النجاه وقيل الفرقه الناجيه صالحوا كل فرقه ورجح هذا القول بعض علما الحديث من عاصرناه وفي اتكاله عليه وهو شافعي المذهب وينافيه ما ذكر واحتج عليه بانه ما من فرقه الا من فرق الاسلام كالزيديه والشافعيه الا ومنها اهل فضل ودين ومن ظهر زلله كما امارات الاوليا ولوان المذهب هكذا سببا في الهلاك لكانت ساير عن مثل ذلك واطال في هذا المعنى وذكر اعيانا من ايمه الزيديه وفضلا الشافعيه ظهرت اهل فضلهم **واقول وبالله التوفيق** اما تعيين السالك والتشخيص فرقه فيما لا ينبغي ان يتناوله الواحد منا الا بتوقيف فانه مما لا يمكن القطع به ويتنه الاعتماد والعلم بما قصد النبي صلى الله عليه وسلم بذلك اللفظ من الفرق واراد وطريق العلم بمراده بالعقل منسده ومن النقل غير موجوده وكذلك الامارات المفيده للظن فيه غير حاصله واما معرفه الفرقه الناجيه فيما الطريق اليه حاصله لان الاختلاف في الفروع لا يقتضي هلاكا وفي الاصول يعلم بالعقول الراجحه الخطا فيه والصواب والمخطي فيه اثم والاثم يختلف فيه حاله والمصيب فيه ناج لا محاله واعدل ما يقال ان الفرقه الناجيه هم الذاهبون الى توحيد الله وتعديله ووصفه بصفات الكمال مع السلامه من كل عقيده تقتضي كفرا او فسقا والله سبحانه اعلم

فلست ترى للحق نجما الخاطب عن مكتبي كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار لان المراد في الايه اسحالتهم يناهت الظهور الى ان صار لا يختص بها مخاطب دون مخاطب والمراد بنفي مقارنه رويه نجم للحق لكثره مخالفه وقله اهليه ولا من يصغي لسماع الحجه قلبا اي ولا من يميل قلبه الى اسماع حجه ترد عليه لتمسكه بالشبه وجزمه بحل والحق ولا ظفر بمنصف يناظره لله اي ولا يفوز من شانه الانصاف وهو اعطا الحق والمناظره مفاعله من النظر الذي هو الفكر والبحث لان المناظر يفكر فيما يذكره مناظره ومناظره كذلك والمعنى انه لا احد منصفا لكون مناظرته قصد الله ولمعرفه الحق الذي يرضاه وبعد واصح الحق من خشي اتاه هذا تمام لوصف المنصف الذي نفى الظفر به اي ولا نظفر بمنصف صفته المناظره لله وقبول الحق من حيث اتاه اي سواء اتاه من قريب صديق او من عدو وتحقيق نعم قد قام شرع هذا الدين فريق نعم حرف الجواب كان قايلا قال فهل قام احد بشرعه هذا الدين الذي عدل عنه اكثر الناس وكانوا من الهالكين فقال نعم قد قام اي تكفل وتعهد شرعه هذا الدين اي دين الحق الذي فرضه الله على الخلق فريق والفريق يستعمل لما هو اكثر من الطايفه من ذوي البصاير واهل التحقيق البصاير جمع بصيره وهو قوه تدرك بها المعقولات بمنزله البصر للقلب في ادراك المحسوسات وقيل اسم لما اعتقدته في القلب من الدين وتحقيق الامر والتحقق الاحكام في معرفه الحق اعمدوا فيه على الحق الواضح اي صيروا الحق وهو نقيض الباطل كالعماد الذي ينصب لشي ليعتمد عليه والواضح البين وسلكوا منهاج السلف الصالح المنهاج الطريق وسلوكه النفوذ فيه وسلف الرجل اباوه المتقدمون والمراد المتقدمون من صالح الامه وهو الصحابه والتابعون باحسان بهم حرس الله معالم الحق المعالم جمع معلم على وزن مفعل بفتح ميمه وعينه وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق فالمراد امارات الحق الداله عليه وجعلهم في ارضه حجج على الخلق لان العلما ورثه الانبيا فيرثون عنهم كونهم حجه لله على خلقه او لكونهم الشهدا على الناس فشهادتهم حجه لله على خلقه ليس يحول الشبهات بينهم وبين الصواب اسم ليس ضمير الشان فيشير الجمله بعده والشبهات بضم الشين والبا وفتحها جمع شبهه وهي ما يلتبس بالدليل وليس به ليل والمعنى ليس هذا حاله

لا تنعهم

لا لمنعهم عن الحق واعتقاده واتباعه ولا ينخدعون بلوامع السراب السراب ما يلوح في الفلاة وقت الظهيرة يسرب
على وجه الارض كانه ماء يجري فيخدع به بعض الناس بظنه ماء فيقصده قال الله تعالى او كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء
وهذا في معنى الكلام المتقدم لان المعنى انهم لا ينخدعون بالشبه استعار السراب للشبهة بظنها من لا تحقيق له حقا وترشيح
الاستعارة بذكر اللوامع بمعنى لمع الشيء اذا اضاء وهو هنا من خواص المشبه به فهم اقطاب الدين وعليهم تدور لوالبه
الاقطاب جمع قطب وهو قطب الرحى المعروف وتشبيههم به باعتبار انه مدار الامر وقاعدته واللولب يقال لما الكثير الذي يستدير
عند خروجه من الثقب الذي يتسع له ويضيق به ويصير كانه بلبل ابنيه والبهم ينتمي الحق وفي سماهم تطلع كواكبه
ينتمي اليهم اي ينتسب والكوكب النجم يخيل ان لهم سماء وان للحق كوكبا فطلوعه لا غيره في سمائهم لا في سماء غيرهم والولد الاصطفى
وشيوخ الاعتزال الال لغة الاتباع كقوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما في القرآن فقال بعض السلف لا فرق
وله في ذلك شعر وهو : آل النبي هم اتباع ملته من الاقارب والسودان والعرب : لو لم يكن آله الا اقاربه صلى
المصلي على الطاغي ابي لهب : وقيل وحاز النبي وقيل ذريته ومواضعهم من المعتزلة كابي عبد الله والقاضي انهم علي وفاطمة
وذريتهما الحسن والحسين وغيرهم ودخول ذريتهما لورود اهل البيت لا يتفرقون الى يوم القيمة نحو قوله صلعم اني تارك فيكم
الثقلين الحديث وعن الامام يحيى ان الآل هم بنو هاشم فقيل والمراد على الاقوال الاخيار دون الاشرار والمصطفى المختار
وشيوخ جمع شيخ والمراد شيوخ الاعتزال المعتزلة ويسمون ايضا العدلية لقولهم بالعدل والموحدة لقولهم لا قديم مع الله
واهل العدل والتوحيد وهم يرتضون لقبهم هذا وساير اهل المذاهب لا يرتضون القابهم كالمرجئة والمجبرة وانما قيل المعتزلة
ما ورد ذكر الاعتزال الا في مجانبة الشر كقوله واعتزلكم وما تدعون من دون الله فلما اعتزلهم واذا اعتزلتموهم ويروون
عن سفيان الثوري باسناده عن النبي صلعم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة ابرها واتقاها الفئة المعتزلة ثم قال سفيان
لاصحابه تسموا بهذا الاسم لانكم اعتزلتم الظلمة فقيل سبقكم بها عمرو بن عبيد واصحابه واصله اعتزال عمرو وواصل حلقة
الحسن واستقلالهما بانفسهما ولشيوخ المعتزلة ذب عن الاسلام وقيام بنصرته وعضد له حتى روي عن بعض الخلفاء
لولا المعتزلة لخطبنا بالالحاد على المنابر ولهم مصنفات في الرد على الملحدة والفلاسفة قال الحاكم للاسلام ثغران ثغر دنيا
محروس بالسيف وثغر دين محروس بالقلم واللسان وحماة تلك الثغور المتكلمون عامة والمعتزلة خاصة النافون
عن علوم الديانة كل تحريف وانتحال التحريف التغيير والتبديل والانتحال مصدر انتحل اي ادعى لنفسه ما ليس له من شعر
او نحوه جازاهم الله عن هدايته خلقه من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اي هدايتهم لخلقه افضل ما جزى
القائمين بحقه اي المؤدين له وبلغهم امالهم في الخيرات اي اوصلهم ما يرجونه من الخيرات في الآخرة وضاعف لهم بفضله
الحسنات اي وكثر لهم حسناتهم بان يضاعفها لهم وهو طاعاتهم اضعافا مضاعفة اي يضاعف جزاها بفضله والفضل
الزيادة ثم انه بعثني على جمع هذا الكتاب اي دعاني الى تاليفه ونظم حروفه المفتقر الى الله وطلب الثواب اي طلب القرب من الله
وهو قرب المنزلة وطلب اثابته الجزيلة الجليلة لما ورد في نشر العلم وتعليمه من الترغيب العظيم كقوله صلعم حرف واحد في
العلم خير من عبادة مائة سنة وتفكر ساعة خير من عبادة سنة وورد ايضا عنه صلعم الكلمة الواحدة يتعلمها المسلم من
اخيه المسلم او يعلمها اياه افضل من قيام الف ليلة وصيام الف يوم وصدقة الف دينار وصدقة الف درهم وحجة مبرورة
محتذيا فيه على وفق ما وضعه الاولون اي موافقا لما وضعه العلماء الراشدون الاقدمون من المحررين والسلوك
الذين يهدون بالحق وبه يعدلون اي يهدون الناس الى الحق ويدلونهم على طريقه ويعدلون بينهم بالحق لا يجورون
عنه تبركا بذكر ما اصلوه اي جمعته قاصدا نيل البركة والخير بذكري لما اصلوه اي وضعوا اصله وقعدوا قاعدته
وان وقع مني تفريع وبنا فعلى ذكر الا متاسر لا طلبا للتحصيل ثم اهملوه يعني انه لم يقصد بجمع كتابه هذا الطلب

هو مروي عن بعض المعتزلة وان الشافعي وقال ابو محمد ... ابن هو منهم لا ابهى ... ويهمه ... قوله تعالى ودون ... سو تكن حتى ... الاية

لتحصيل شيء من المسائل والفوائد اهمله العلماء المتقدمون وهذا رفع منه لشانهم وتعظيم لامرهم وتواضع منه ومجانبة للترفع وان كان كتابه لا يخلو عن مزيد فوائد واقتناص شوارد **واقتدا بقوم هداهم** يعني ان من الاغراض التي قصدها التأسي بهم والاقتدا بهداهم القوم غير المفوح في نشر العلم وتدوينه وحفظه **لا طمعا في بلوغ مداهم** اي فلم الطمع في ان ابلغ معهم الغاية واشاركهم في الفوز بالقدح المعلى فالفضل للمتقدم **ورجوعا في طلب الحق اليهم** اي ارادة لا على جهة التقليد بل لانهم قد كانوا استبقوا اليه ووقفوا عليه فعدم الرجوع اليهم ميل عن المنهج القويم والصراط المستقيم **لا استدراكا في المسائل عليهم** يعني لا في قصد ان ادرك شيئا اهملوه فاحفظه وقد اضاعوه فقال استدرك ما فات وتداركته ومنه تسمية الحاكم ابي عبد الله لمصنفه في الحديث المستدرك على الصحيحين اراد ان البخاري ومسلما تركا شيئا مما هو صحيح على ما اشترطاه في الصحيح فتداركه واثبته وربما نقصد بالاستدراك الاعتراض والقدح ولا يعد ان المصنف اراد هذا المعنى لانه قد سبق كلامه ما يقوم مقام المعنى الاول **وتمسكا بهديهم القويم** اي بسيرتهم المستقيمة لان الهدى السيرة يقال هدى هدي فلان اي سار سيرته **لا اعتراضا** على **سبيلهم المستقيم** السبيل الطريق يذكر ويؤنث **وتكثيرا لسوادهم لا من قلة** السواد هاهنا الجماعة سميت بذلك لما تشوه العقول التي هم فيها معناه انه لا يري ظاهرها وفرادها **ونصرة لمذهبهم لا تعد ذلة** اراد ان التكثير والنصرة المقصودين له لا يستلزمان تقدم قلة وذلة فانها المراد الواجد الى التكثير زيادة تكثير ومناصرة من هو قاهر ومعاضدته تعد نصرة **فمثل هذا اعذر ايها الصاحب** اي فلذلك عذر في التصدي لتصنيف هذا الكتاب واستعمال العطاء بمثل كتابه كقولهم مثلك لا يبخل وعمرك لا يجود واما كان تعاطي التصنيف والقصد الى التاليف يفتقر الى ان يوتي فيه بعذر لجريان العادة بذلك فامر مستقل وهو يعدد في تصنيفه بعذر تما يليق بحاله ولسان حاله فمنهم من يعتذر بانه سئل والح عليه ومنهم من يعتذر بان السلطان الملك في الزمه ذلك وامره به ومنهم من يعتذر بانه اراد ان يتحف به حضرة سلطانه وغير ذلك من الاعذار واكثرها مما تستشنع وتستثقل واما عذر المصنف فعذر حسن وهكذا ينبغي ان يكون الغرض في التصنيف والداعي اليه وهو القصد لوجه الله ونيل ثوابه ومناصرة علما الهدى والتمسك بحبلهم والاقتدا وربما ان المحوج الى الاعتذار في الحقيقة ما في التصنيف من الاخطار والتعرض للخطا والانتقاد والاستهداف للرشق بسهام الملام في جاري العادة **وللناس فيما يعشقون مذاهب** هذا عجز بيت صدره ومن مذهبي حب الديار لاهلها وقبله على ربع العامرية وقفة تمل علي الشوق والدمع كاتب وهما من قصيدة لابي فراس والمعنى ان من طريقتي حب الديار وعشقها لاجل اهلها وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة وتمثل به المصنف يعني ان مذهبه وطريقته كون التاليف والتصنيف نفعل للوجوه التي ذكرها وان كان غيره يعتمده لغير ذلك **عصمنا الله بفضله ورحمته** العصمة لغة المنع واصطلاحا اللطف الذي يترك المكلف ما كلف تركه لاجله والفضل الزيادة والرحمة من الله النعمة **وجعلنا ممن يعرفه حق معرفته** اي صيرنا بلطفه ومعرفة الله حق معرفته وقد يقال ضلم في حديث الاعرابي ان يعرفه بلا امتثال ولا تشبه وان تعرفه الها واحدا اولا واخرا ظاهرا باطنا لا كفو له ولا مثل **مقدمة** هو خبر مبتدا محذوف والتقدير هذه مقدمة ومقدمة الجيش اسم للجماعة المتقدمة منه وان بعض العلماء يعد مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حقيقته وموضوعه والغاية فيه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت قبل المقصود هنا فالمعنى ان هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت قبل المقصود به وهو الخوض في مسائل علم الكلام لارتباطه بها وانتفاع بها فيه من حيث انها تبعث النفس على جلالة هذا الفن وعظم محله وكونه اساسا تبنى عليه سواه فهل يغلبها ام لا وان سولنا اعلم او قلت لم وهذا المعنى الاخير هو المقصود هنا فالمعنى ان هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت قبل المقصود به وهو الخوض في مسائل علم الكلام لارتباطه بها وانتفاع بها فيه من حيث انها تبعث النفس على جلالة هذا الفن وعظم محله وكونه اساسا للعلوم وتنطوي ذلك على الاشارة الى موضوعه والغاية فيه وتبعث النفس على ما ينبغي من الاهتمام به والاعتنا

(من حيث انها تبعث النفس على جلالة هذا الفن وعظم محله وكونه اساسا للعلوم وتنطوي ذلك على الاشارة الى موضوعه والغاية فيه)

8

الفكر في طلب المقصود منه والنهي عن القعود عنه وعن الالتفات الى المنقطع عنه وذكر ما دعا هم الى ذلك والارشاد الى ما فيه من الخطر
والى طريق النجاة من المهلكة فيه **اعلم ان كل علم شرف وشرفه بمعلومه** وذلك لان العلم تابع للمعلوم في اصل الحصول
وتبعه ايضا في شرفه فشرف علم الفقه على قدر شرف التمييز بين الحلال والحرام وشرف علم النحو على قدر شرف معرفة الكتاب والسنة
وكذا غيرهما من الفنون **ويعظم بعظم حيث الحاجة الى مفهومه** اي بقدر الاحتياج الى ما يحصل به فهمه وحيث مصح الشي ونشكيلها
لغة **ويعلو قدره على وفق اوضاعه ضده** الوفق من الموافقة بين الشيئين يقال خلوته وفق عياله اي لسهما على قدر كفايتهم
لا يفضل عنهم والمعنى ان علو قدر كل علم بحسب وضاعه ضده وهو الجهل المتعلق به لقلتها وتكثر بكثرتها **ويعز وجدانه على
عكس دناءة فقده** اي فتكرم وتشرف من العزة اصابته من وجد الضالة اذا اصابها بقدر دناءة فقده اي خساسته على
العكس فاذا كان فقده دنا اي خسيسا حسنا لا خرفه وخساسته بكثرة كان وجدانه عزيزا كذا ما يكثره **فمن هنا كان علم
التوحيد اس العلوم** المراد علم الكلام الا ان علم التوحيد من اسمائه ولعل المراد قصره على ما يتعلق منه بذات الباري تعالى وصفاته
فقط والمعنى فمن اجل ما ذكره حكم النبي صلى الله عليه وسلم بان هذا الفن اس العلوم في الخبر المأثور عنه وهو خبر الاعرابي المتقدم ذكره **لان
معلومه الله الحي القيوم** يعني ولا يشك في انه اشرف كل معلوم وقد قدمنا ان العلم يشرف بشرف المعلوم **ولانه يميز
الكفر من الايمان** فمن احاط علما بمعلومه كان مومنا بالله ومن جهل بمعلومه كان كافرا بمولاه فتبين بذلك شدة الاحتياج
الى ما هذا حاله وبذلك يتبين عظم نفعه **من حكم بوجوبه وحلاله العقل** وسيأتي بما يدل من العقل على وجوبه واما وجه جلالته
فما مر الان تقديره وحاصل ما دل على جلالته شرف معلومه وموافقة البرهان عليه وشدة الحاجة اليه وشرف خادم سائر
العلوم الدينية اليه لانه لا معنى لشيء منها الا بعد حصوله وما في ضده من الخساسة وقد يستفاد شرف الشيء من خساسة ضده
وقد قيل ان كل الوجوه العاصية لشرفه مرجعها الى وجه واحد وهو شدة الحاجة اليه لجلب المنافع ودفع المضار ولا معنى
للشرف سوى ذلك اذ لا شرف فيما لا حاجة اليه **وحاسبك من ذلك القول الفصل** المراد بذلك قول الحكيم جل وعز وقول رسوله صلى الله عليه وسلم
والفصل مصدر وصف به القول للمبالغة والاشارة بذلك الى نحو قوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة
واولوا العلم والمالكون الشهادة عن يقين فاهل الاصول المعنيون بهذه الاية والمخصوصون بشرفها وقد دعته صلى ما جزاء من نعم الله
عليه بالتوحيد الا الجنة ونحو ذلك **فكل عاقل قد اخذ بتحصيله** اي كلف والزم ان يحمله لنفسه بالانظار الصحيحة المفضية الى
حصوله **وكلف العلم بجمله وتفصيله** اي بجمله هذا الفن وتفصيله اما الجمله فلا كلام في ذلك لان العلم بالله وصفاته جملة واجب
معين على كل مكلف واما التفصيل فهو اما واجب او مندوب والمندوب مما كلفنا به وتعبدنا بكلفنا على خلاف فيه والاصح عدم وجوب التفصيل
وان اصحاب الجمل الذين يعتقدون الحق جملة بطريق صحيح على وجه الجملة ناجون ان شاء الله تعالى **الا انه لا ترتفع قدره بعز مناله**
اي تصعب ويعسر ادراكه من عز الشيء يعز عزا وعزازة اذا قل ولا يكاد يوجد لان العادة جرت بذلك وهو ان كل خيار امر
له خطر فلا بد ذلك الا بتعب ومشقة لولا المشقة ساد الناس كلهم **وكذا كل نفيس هذا حاله** اي كل خيار والنفيس الذي
يتنافس فيه ويرغب ولا يجب ويكرم **فان الشيء بحسب جلاله يحصوله يعظم المشقة في تحصيله** اي بقدر عظم ما يحصل به
من النفع لا نفع الا بمشقة وتعب في تناوله **وعلى قدر علو مكانه يكون الاهتمام بشانه** اي بحسب ارتفاع مكانه الارتفاع
المعنوي ينبغي ان يكون الاهتمام بشانه كذلك اهتماما عاليا قويا وهذا تنبيه على ما يتوجه من استفراغ الوسع في تحصيله **فلن
يظفر بفوائد علم التوحيد الا الخواص** هذا نفي على سبيل التابيد للفوز بفوائد هذا الفن واحرازها الا في حق الخواص من
الناس جمع خاصة والمراد بهم هنا اهل العقول الزاكية والانظار الوافية والهمم العالية والاديان الصافية وعلم التوحيد المراد به
كما تقدم علم الكلام وعلم الكلام اسمه المشهور سمي بذلك لانه اكثر الفنون كلاما او لو سعها ادلة وحجاجا وقيل انما سمي بذلك لانه
العلم الكلي فانه في تقسيماته يعم جميع الموجودات والمعدومات **كما لا يلتقط اللآلي الا من غاص** شبه مضمون الجملة الاولى

وهو عدم الظفر بفوائد هذا الفن الا للخاصة بمضمون الجملة الاخرى وهو عدم الظفر بالنقاط اللآلي اي تناولها واخذها الا من غاص
لها في مظنتها واللآلي جمع لولوة وهي الدرة تقال في جمعها اللؤلؤ واللالي والغوص النزول تحت الماء والغواص الذي يغوص البحر
على اللولو **ولا يمكن اقتضاض ابكاره الا من امهر غضا في افكاره** هذا من قبيل الاستعارة المرشحة شبه مسايل
هذا الفن وعويصاته بالابكار لما في فهمها من الصعوبة وعدم الانقياد ثم رشح الاستعارة بذكر ما هو من لوازم المشبه به وهو
الاقتضاض ومعناه الافتراع يقال اقتض الجارية اي افترعها وذكر الامهار من ترتب مهر المشبه ليس لمهر المشبه به وهو
الاقتضاض بل ما في الافكار اي الافكار الصافية وهي الانظار الخالصة عن الاكدار التي لا تشوبها نظر في التخمين بل مقدماتها معلومة
باليقين **فلا تصدنك عنه صعوبة مركبه** اي لا تصدنك فيك عن تعلمه واكتسابه ما في ذلك من المشقة والصعوبة وعدم تمكنك منه لما
ستلقيه محشوته وهو بعير المركوب كما يقتسر ركوب الفرس الصعب ونحوه والمركب هنا اما بمعنى الركوب واما اسم المكانه
وهو ظهر المركوب **فاصعب من ذلك عاقبة الجهل به** لان من جهله بالكلية كان كافرا صائرا الى النار واما الجهل بعض فقد يؤدي
الى الكفر وقد يؤدي الى الفسق وكل ذلك عاقبته اصعب واشق من تحصيل العلم المعهود بهذا الفن الجليل **ولا تلتفت الى الذين يستهون عن تعلمه**
اشارة الى قوم يقتصرون في عقائدهم الالهية على ظواهر القران والحديث ولا يتجاوزونها وزاد ذلك ويعتقدون ان الاعتناء بهذا الفن
والاشتغال به مما لا يليق ويوقع صاحبه في الخطاء ويعتقدون ان هذه الطريقة منجية وما نظروا الى شرف هذا العلم وعظم موقعه في
الاسلام فانه يقال ان هؤلاء لما منع عن الجدال في الدين والمتحشر اهل هذا الفن كتب اليه ملك السند انك رسم قوم لا يشفقون وشتتهم
بعلو الرجال فان كنت على ثقة من دينك هو توجه الى من انا ظره فان كان الحق معك اسعناك وان كان معي اتبعتني فوجه اليه قاضيا وكان
عند الملك رجل من السمنية وهو الذي حمله على هذه المكاتبة فلما وصل القاضي اكرمه ورفع مجلسه فقال له السمني اخبرني عن معبودكم
هل يقدر على ان يخلق مثله فقال القاضي هذه المسئلة من علم الكلام وهو بدعة واصحابنا فلان وفلان وعدة من الفقهاء يكرهونه فقال
السمني الان سعنت يعني الملك بما جبرتكم من جهلهم وتقليدهم فكتب الملك الى الرشيد اني كنت بدايتك بالكتاب على غير يقين مما حكى عنكم
فالان قد تيقنت ذلك بحضور القاضي وحكى له ما جرى فقامت قيامة الرشيد وقال أ لا مناضل عن هذا الدين فقيل يا ناضل عنه الذين نهيتهم
عن الجدال في حبسك جماعة منهم فامر باحضارهم وسالهم عن جواب ذلك السوال فقال صبي منهم هذا السوال محال لان المخلوق محدث
والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال ان يقال يقدر على ان يخلق مثله اولا يقدر كما استحال ان يقال يقدر ان يكون عاجزا وجاهلا
وانه امر مفتقرا الى الرشيد لسنا ظرهم فلما ورد خاف السمني الفضيحة دس من سمه في الطريق قال مولانا الفاضل وفي جواب الصبي المذكور
نظر وكان الاولى ان يقال مثل القديم يتعالى لا نداك تقدر عنه ولا يصح ان يكون محدثا وما لا يصح ان يكون محدثا ولا يصح ان
يكون مقدورا لان المقدور هو ما يصح فعله ولا بد ان سبقه عدم وجوده كما لا يعدم يثبت صحة الحادثة فيها فاذن ليس مثل القديم
مقدورا لا هو مستحيل وما كان مستحيلا لا يصح وصف القديم بالقدرة عليه وقد ورد في الاثر عن ابي سعيد الخدري رفعه الى النبي صلعم
ان الله عبادا هم الخصما للصابرين عن دين الله يخاصمونهم يحبهم الله هم قادة الحق والدعاة الى الله والذابون عن حريمه والقائمون
بامره فمن اسعهم سلم ومن خالفهم خسر اولئك نبتت لهم جنات الفردوس بذلك الدين فيها لا يسعون عنها حولا واذ انوسل معنى هذا
الخبر عرف ان المراد بهم علماء الكلام اذ بذلك اوصافهم والله اعلم **ويدعون عظم الخطر في تكلمه تفهيمه** عظم الشي كثرته والخطر له
تبعات المراد منها هنا الاشراف على الهلكة ومن معانيه القدر خطر الرجل قدره **فلم يجهلوا والله قدره** اي لم يحملهم على ذلك
النهي وتلك الدعوى جهلهم بقدر هذا الفن وعظم نفعه بل سابات ذكره وليس هذا على عمومه فكم جاهل القدرة معتقد لعظمه غير
مطلع على حقيقة امره **ولا يجحدوا انه لكم فخره** الفخر الافتخار وعد مفاخر الآبا وفيما ذكره نظر فانهم جاحدون لفخره لا محاله
الا ان يريد انهم لم يحصل لهم ما حاولوه من اكتتام فخره وشرف محله او يضمر جحدوا معنى شترو او غطوا **ولكن تراوا بعد شاوه**
الذوبه هنا بمعنى العلم والشاو الغاية الى فوق **وعز مناله** اي تعسر نيله او مكان نيله وهو ادراكه **فاظهروا الخلو الكراهة**

وضاله النحلل التكلف والاظهار للحلل وهو الضلال بمعناه هو هنا مفعول له والمعنى انهم اظهروا كراهة تعلم هذا الفن
والاعتنا فيه والوضال ضد المقارنة لحل امنهم وتعدا عن الاعتراف بالعجز عن ادراكه لتعذر شاوه وتكلموا فيه بلسان
قاصر اى تكلموا فى النهى عنه ودعوى الخطر فيه والصد عن تعلمه بلسان عاجز عن بلوغ ما ارادوا من ذلك وقد جاءر
اى متحير فى امره فهم فى ذلك كما قال الشاعر، وثب الثعلب يوما وثبة طلبا منه لعنقود العنب،
ثم لما لم ينله قال ذا حامض ليس لنا فيه ارب، الارب هنا بمعنى الحاجة وفى امثال العرب اعجز عن الشيء من الثعلب عن العنقود
لان من عجائب ما تقصه ان الثعلب راى عنقودا فاراده فلم ينله فقال هذا حامض وبما قالوه فى ذلك، ايها العايب سلمى انت عندى كثعالة
رام عنقودا فلما ابصر العنقود طاله، قال هذا حامض لما راى ان لا يناله، وهو تشبيه حسن ملائم مطابق
ولكن الحكم على المعجز من عجز عن علم الكلام كلهم بان هذا هو الشرع وضعفهم منه وصدهم عنه ليس على طاعتهم منه فكم فى اولاد ادم من فطن
لبيب وتيقظ اريب يتمكن من خوض غماره والاطلاع على غوامضه واسراره والله سبحانه اعلم نعم كان النفع بهذا الفن كثير
وان خطر الجهل فيه ليس بيسير نعم حرف جواب ولها معان اقربها هنا اعلام مستخبر كان سائلا ساله فقال فهل فى هذا
الفن على كثرة نفعه خطر فقال نعم كثرة خطره ككثرة النفع فيه فالمقدم عليه كراكب البحر المتلاطم اى الذى تلاطم امواجه
لانه فى تلك الحالة كونه اخطر ما يكون وذلك لان الخائض فى هذا الفن لا يامن ان تزل قدمه عن الحق فيه بان لا يوفى النظر حقه
فيهلك والمحجم عنه فى ضلال متراكم اى فى جهل متراكم بعضه فوق بعض ومن ثم عظم التكليف به والثواب عليه اى ومن
اجل كونه تتعسر الاقدام عليه وبموافقة الاحجام عنه فى الهلكة عظم التكليف به فى المشقة فعظم الثواب عليه لعظم المشقة مع عظم
الموقع الموجب له وهو اللطيفة التى هى سبب فى ادراك السعادة الاخروية واستندت الاديان فى كل زمان اليه اى لاجل ما
ذكر من خطر الاقدام عليه والاحجام عنه استندت الاديان له فصار اصلا لها اذ لا يصح حصولها على الوجه النافع الا مع حصوله
ولهذا لم يختلف فى نحو كل نبى واهل كل شريعة وفيه نظر لان السبب فى استناد الاديان اليه ليس عظم الخطر فيه بل كون شيء منها
لا يصح الا مع حصوله سواء فرض سهولته او صعوبته فسبيل العاقل ان يسلك فيه نظر معتبر ولا نظر متحرف
اى فطريق العاقل التى ينبغى ان يسلكها بطريقه فى هذا العلم بطريق طالب المعرفة الحق فيه لا نظر متكبر عن اتباعه انفة عن ان يكون تابعا او
خارجا عن مذهب سلفه او نحو ذلك ويطلبه طلب متقرب اى طالب التقرب من الله لا طلب متعصب لمن سبقه من سلفه والتعصب
معناه ان يتكلف ان ينصر لمن يتعصب له ويحمى عليه كالعصبة الذين هم قرابة الاب ويوطن نفسه اى يلزمها ويحملها على قبول
الحق من حيث ورد من صغير او كبير قريب او بعيد صديق او عدو وقد اشار الى ذلك الخبر المأثور حيث قال من اتاك بالحق فاقبله
ولو كان بعيدا بغيضا ومن اتاك بالباطل فاردده ولو كان حبيبا قريبا ولا يعتمد فى امر دينه على احد اى لا يتكل فى ارشاد دينه على
تقليد احد من الناس فيكون اى فبسبب اعتماده على التقليد الى ان يكون ممن حقب دينه الرجال اى جعل دينه من الرجال بمنزلة الحقيبة
من الرحال وهو وعاء ادم ونحوه يجعله الراكب خلفه وجمعه حقائب وذهب معهم من يمين الى شمال اشارة الى الخبر المأثور عنه صلعم
من اخذ دينه عن التفكر فى الاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتى زالت الرواسى ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه الرجال ذهبت به الرجال
من يمين الى شمال وكان من دين الله على اعظم زوال فمثله كمثل رجل حلوله عقدان فالتقطهما وانخرطا فى سلك الغبار اى فمثل
المعتمد فى امر دينه على غيره تقليدا او تاركا طلب النظر تحذرا واستدلالا كمثل من له عقدان بدد بهما ويذكر المحسوسات فالتقطهما
واعتمد على قائد يأخذ بيده لا يدرى الشرية فى الطريق ام تردى به فى مهواة سحيق والسلك هو الخيط الذى ينظم فيه اللؤلؤ وغيره
تمم الله لنا من توفيقه الحظ الاسنى التوفيق ما لا حله بفعل المكلف ما كلفه والحظ هو النصيب والاسنى الارفع والسنى هو الرفيع
وختم لنا ولكل مسترشد بالحسنى اى وجعل خاتمة امرنا وامر كل مسترشد اى طالب للرشاد وهو نقيض الغى الخاتمة الحسنى
تانيث الاحسن اى التى هى احسن الخواتم عند الله تعالى هذا شروع

الكلام في معرفة الصانع

في الكلام على هذا الفن وبداءته بالكلام في معرفة الصانع لان بها الغرض المهم منه اذ الكلام على ذاته وصفاته احق بالتقدم
من الكلام على عدله وحكمته وفي وعده ووعيده بلا شك لكن لا غنية عن ذكر المقدمات التي تقدمها قبل ذلك اذ تتوقف المعرفة عليها واستمداده
منها امر ظاهر **قوله** لما يستعين في بيان علم التصور مقدم على علم التصديق يعني فاذا كان علم التصور مقدما على علم التصديق
احتيج الى تقديم معرفة ماهية العلم ليمكننا الحكم عليه بانه واجب وغير ذلك من الاحكام ومعلوم انه اذا لم تعرف ماهية العلم
لم يمكن ذلك فلهذا احتيج الى تقديم هذه المقدمة وبهذا يعلم ان معرفة الله يجب تقديم الكلام فيها على الكلام في انه قادر ونحوه
اذ لا يمكن الحكم بانه قادر مثلا الا بعد معرفة ذاته ونعرف معنى القادر وهذه قاعدة تحتاجه **قوله** والثانية في وجوب معرفة
الله تعالى قد وقع في بعض كتب اصحابنا تقديم الكلام في وجوب النظر وادخال الكلام في وجوب المعرفة ضمنا في ذلك والذي ذكره
المصنف اولا لان وجوب المعرفة هو الاصل ووجوب النظر **قوله** والثالثة في الادلة لانها متعلق النظر لا كلام في ان النظر
من المتعلقات وان متعلقه الادلة لا المستدل عليه وللنظر تعلقان احدهما عام وهو تعلق الجنسية وهو ما يجده الناظر
من الفرق بين ما هو ناظر فيه وما ليس بناظر فيه وثانيهما تعلق خاص وهو تاثيره في كون الاعتقاد الموجب عنه علما
وقد يوجد النظر عن متعلق كان ينظر هل المقام باق او غير باق ونحو ذلك وتتالى الكلام على المتعلقات ان شاء الله

القول في ماهية العلم وقسمته

هذا هو الكلام على المقدمة الاولى **قوله** وما يتصل به ذلك يعني من الكلام في الحد
والرسم واحكام العلم وبيان ان العلم من قبيل الاعتقاد وبيان ما يعرف به كون الاعتقاد علما وبيان ما يعرف به سكون النفس
وغير ذلك كما سيجي **قوله** والفقه الذي يجري في كتب اصحابنا ان الفقه فهم معنى الخطاب الذي يدخله بعض غموض فتارة يقولون
لغة وتارة يقولون عرفا قالوا ولهذا لا يقال فقهت ان السماء فوق ولا يقال الفقه بمعنى قول من قال ان السماء فوقه فقه قال السيد
الامام والاصل ان الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم وقد اشار ابن متويه الى ذلك وذكر ايضا ان الفهم علم بمعاني الكلام وقد
صار الفقه في الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم ضرورة لكن الاخذ
ولهذا الحد تفصيل موضعه علم الاصول واما الاسماء التي بمعنى العلم ذكاء وفطنة وتحقق وسعة وحذق وجربة ودراية ولما
لم يذكرها المصنف لان هذه الاسماء تفيد مع معنى العلم معاني اخر **قوله** بدليل انه لا يصح اثبات بعضها ونفي البعض اشارة الى
حجة الجمهور على انها اسماء مترادفة وذهب المنطقيون وبعض المتكلمين الى انها غير مترادفة لانه لا ترادف الا مع اتحاد المعنى
من كل وجه من زيادة ولا نقص وليس هذا حال هذه الالفاظ فان الفقه معناه العلم بالحلال والحرام والفهم معناه سرعة
العلم والفطنة العلم بالامور الغامضة وعلى هذا فقس والاقوى والله اعلم ما نسب الى الجويني من كونها في الاصل مترادفة
وفي العرف قد صارت لها معان فيها اختلاف **قوله** وفي الاصطلاح هو الاعتقاد هذا احسن الحد لانه يدخل فيه سائر الاعتقادات
من علم وجهل وتقليد وتبخيت وهذا الحد يدل على غير رأي ابي الهذيل لانه لا يجعل العلم اعتقادا وانه يلزم التحديد بما يشمل المذاهب
بل التحديد على ما صح من المذهب وظاهر كلام ابن متويه المنع لتحديد العلم بالاعتقاد قال الا بانه لا يقع به الا التمييز ويقع
بين العلم وبين غيره في كونه اعتقادا وهو ضعيف لان الحد من حقه ان يكون مركبا من جنس وفصل وقد وجد بما هو المعروف من
ذلك وهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس ومثل كلام ابن متويه ذكره الشيخ الامام فقال الشارح وهل يريد انه لا يبين بيانا كاملا
فمسلم لكن لا يجب عند اهل صناعة الحدود بيان كمال المعنى المحدود بما في لفظه من الحد او يريد لا يبين بالاعتقاد بعض بيان
فليس كذلك لانا قد بينا به نكتة عن جميع سائر اجناس المعنى وزاد **قوله** وقلنا على ما هو به الذي ذكر في لفظ الحد على ما يتناوله
والصاحب الغاصة وهو اولى من ان يقال على ما هو به لان المعتقد على ما هو به سواء كان الاعتقاد علما او جهلا **قوله** وقلنا
مع سكون النفس ليخرج التقليد والتبخيت يعني فانهما اذا طابقا فسكون النفس لا يحصل معهما على الصحيح لان سكون النفس
خاصة العلم وذهب الشيخ ابو القسم الى ان المقلد اذا طابق الحق فهو عالم **قوله** اعتقاد الشي لمجرد ان الغير قال به اعلم ان التقليد

له حدود كثيرة وقد قيل فيه قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة زائدة على حال من قلده فقوله من غير حجة احترازا من
قبولنا لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فانه للحجة وهي المعجزة وقوله ولا شبهة زائدة على حال من قلده احترازا من اتباع المخالفين
لعادتهم فانهم اتبعوهم لشبهتهم التي جرت وهاهنا تقرير تقليدا وقوله زائدة على حال من قلده ليدخل في التقليد اعتقاد من
يتبع غيره لما يعتقده فيه من المعرفة والعفاف والفضل والمعنى متقارب **قوله** في حقيقة التقليد محسوسا وجعلا الامر
يعني لا لحجة ولا شبهة ولان الغير فانه فيخرج سائر الاعتقادات ثم مسالة اعتقاد ان حمل على السما السابعة لا لامر ونحو
ذلك **قوله** وان دنا المعتقد ما كان سنا الى اخره اعلم ان المعتقد هو متعلق الاعتقاد ولا يكون متعلقا للاعتقاد الا ما
امكنت الاشارة اليه بعدم او وجود فاذا كان كذلك فهو معتقد ومعلوم اذا وجب اعتقاده سكون المفترع وما لم يمكن الاشارة
اليه بعدم او وجود فليس بمعتقد ولا معلوم والاعتقاد المنا والعلم عنه متعلق مثال ما لا متعلق له من العلوم العلم بان
لا ثاني للقديم فان هذا علم غير متعلق ولا معلوم له وقد منعت الحشوية من ان يوجد علم غير متعلق ولا معلوم له وهو
الذي يظهر من كلام الى القسم فالتزالحشوية والعلم بان لا ثاني علم بعدم معدوم والمنع من وجود علم لا متعلق له هو الذي
يجري في كلام الامام يحيى ودليلهم على ان في العلوم ما لا متعلق له ان متعلق العلم بان لا ثاني لا يخلو اما ان يكون امرا
موجودا او معدوما محال ان يكون موجودا لانه لا وجود للثاني وهو متعلق به على النفي وليس متعلقا بالله تعالى كما اشار اليه
ابو علي في بعض اقواله لانا نعلمه على سائر اوصافه ولا نعلم هل له ثان او لا وليس له بكونه واحدا حال فيقال يتعلق به هذا
العلم على هذه الصفة ومحال ان يتعلق بامر معدوم والا كان يصح وجوده على بعض الوجوه فلم يبق الا انه لا متعلق له
ولا معلوم **قوله** ولفظ الاعتقاد والسكون مجاز المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة والذي وضع له
الاعتقاد والسكون ما ذكره من عقد الخيط والسكون القابل للحركة والعلاقة ان المعتقد كانه عقد قلبه على ما اعتقده
والساكن النفس كان قلبه سكن الى ما اعتقده فلم يخرج الى غيره **قوله** لكن اضافة الى النفس قرينة تشعر بالمراد يعني ولا يقال الرجل
بالمجاز مع ان التحديد به نقص في الحد لانا نقول انما يكون نقصا اذا لم تقترن به قرينة موضحة للمراد منه فاما اذا اقترنت
قرينة صار كالحقيقة بل حقيقة عند بعضهم **قوله** في اعتراض حد ابي الحسين فغير صحيح اي فهذا الذي قرر مراده غير
صحيح ان احدنا قد يكون عالما بالشيء ثم يحتاج الى الجهل لشبهة تدعوه الى ذلك كما كان في جواز الترا وندي وغيره فصل من
المجوزين فان احدنا قد يجوز حلالا وما علمه قطعا وفيه نظر **قوله** في المسائل الا سند لا انه يجوز غير الضرورية فانه لا
يجوز ان يختار الجهل بدلا عن الضروري ولا يجوز خلافه **قوله** وان اراد يمنع احدنا من التجويز اي لا يفعله مع القدرة عليه فغير
صحيح اي فالحد غير صحيح لانه يدخل في العلم ما ليس منه وهو اعتقاد جهل المعتقد اعتقادا اعتقاده علم وانه صحيح فان مع اعتقاده
هذا في اعتقاده يمتنع ان يجوز خلافه مع انه غير عالم **قوله** حتى يميز به الظهور الحقيقي وغير الحقيقي اما غير الحقيقي فهو هذا
المعنى الذي استعمله فيه ابو الحسين واما الحقيقي فالظهور مصدر ظهر الشيء ظهورا اي بدا وظهرت على الرجل ظهورا غلبته
وظهرت على البيت ظهورا اي علوته ذكره الجوهري والاغلب في الظهور لغة انه الوضوح وانه يحقق المتحرز ان واعلم ان الاختلاف
قد كثر في حد العلم فمنهم من حده بانه اثبات الشيء على ما هو به وهو يبطل بالتقليد وبان في العلوم ما لا معلوم له والذي ذكره هذا
الحد الشيخ ابو القسم لمخالفته في هذين الاصلين وقال الجهنية العلم ما يوجب كون القائم عالما وقالت الاوائل ادراك النفس الحق
وغير ذلك وكلها واضحة البطلان وقد قال الامام يحيى في المعتمد انما حاول الناس في حد العلم لبلوغه في الوضوح الى حد لا يمكن
تعريفه وبيانه من وجهين احدهما انا نعلم وجود انفسنا بالبديهة ومن علمهما بالبديهة امكنه ان يعلم كونه عالما به بالبديهة
والعلم بكونه عالما بذلك الشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم فاذا العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي والسابق على البديهي
اولى بان يكون بديهيا فاذا العلم بحقيقة العلم بديهي وثانيهما ان ما عدا العلم انما ينكشف حقيقته بواسطة العلم فما يكون كاشفا

لما عداه كيف لا يكون حقيقته منكشفة بنفسها انتهى كلامه علم واعلم ان العلما مختلفون في انه هل يصح تحديد العلم اولا فمنهم من
قال لا يحد ثم اختلفوا فقال الرازي ومحمود بن الملاحمي لا يحد لجلايه واحتج الرازي بالوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرهما الامام
وقال الجويني والغزالي وغيرهما لا يحد لغموضه والجمهور على انه لم يبلغ في الجلا والغموض الى حد يمنع التحديد فلا بد من تحديده
فصل في العلم ضربان الضرب اخص من النوع فالعلم نوع من انواع الاعتقاد وهو ضربان تصور وتصديق قوله انه
حصول في ذهن ان انتقاب الذهن لغة الفطنة والحفظ قوله والتصديق هو العلم بالنسبة الحاصلة بين تلك المفردات بالاثبات او النفي
بالاثبات كقولنا العالم محدث والنفي كقولنا العالم ليس بقديم فقال واسند الحدوث الى العالم بمعنى اضفته اليه وحكمت به عليه وفي
الثاني حكمت عليه بنفي القدم قوله وسمي تصديقا لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له اي المطابق للعلم التصديقي كما اذا قال
العالم محدث فان التصديق يصح دخوله على هذا الخبر فان قيل فهلا سمي تكذيبا لصحة دخول التكذيب في الخبر الغير المطابق له
قيل له اختيارا لاشرف الشيئين وذكره والى الاسما تنبيه التصديق ضربان تصديق باللسان وهو قول القايل للمخبر
صدقت او ما كذبت او نحوهما وتصديق بالافعال كاظهار المعجزة فانه تصديق وكان يقول علام الملك غلامه صدق فيما قلت
الملك بان يقف على سريره او يضع التاج فوق راسه ثم يفعل ذلك على ما ذكر قوله احترازا من ان يفعل الله الى اخره يعني فانه لو فعله على
عن ذلك لكان اعتقادا لا يقف على احساس المحص به لكن يخرج بانه لا يسكون معه وانما لا يحصل معه السكون لانه من خواص العلم
وفي الحد نظر لانه يقال ان لم يعمل العلم الذي لا يقف على احساس المخصص به ويكون العلم جنسا اقرب لانه يشتمل عليه وعلى المكتسب
وحينئذ لا يحتاج الى الاحتراز بسكون النفس كيف والتحديد بالجنس الا بعد تقييد ونقص في الحد **فصل** وطريق اكتساب
علم التصور الحد ان كان المطلوب العلم بالماهية فقال الحد في اللغة بمعنى الذات وبمعنى طرف الشي وبمعنى الحاجز بين الشيئين
وبمعنى المنع قال تعالى ومن يتعد حدود الله اي ما منع منه والحقيقة في اللغة بمعنى الذات وبمعنى نقيض المجاز وهي ما استعمل فيما وضع
له في الاصل وبمعنى الراية قال عامر بن الطفيل "لقد علمت عليا هوازن انني انا الذائد الحامي حقيقة جعفر" اي رايته وهما
في الاصطلاح بمعنى واحد وظاهر كلام المصنف ان الرسمي واللفظي ليسا من اقسام الحد وهو خلاف ما ذكره اهل المنطق من
الاصحاب فانهم نصوا على ان الرسمي واللفظي من الحد ولهذا فانهم قسموا الحد الى ذاتي ولفظي ورسمي فجعلوا الحد جنسا يشتمل على
هذه الانواع وهو كلام صاحب المنتهى فانه قال الحد حقيقي ورسمي ولفظي وكلام المصنف هو اوفق لما يجري في بعض كتب المنطق كالرسالة
وشرحها وغيرهما وقد وقع في كلامه من بعد ما يخالف قوله ههنا فانه قال الجملي هو ما حصل بالحد اللفظي واعلم ان هذا الفصل
يشتمل على امور اربعة احدها بيان حقيقة الحد واسماؤه وقسمته وبيان شروطه وبيان طرق تحصيله **اما الامر**
الاول فقال المصنف الحد قول مؤلف من ذاتيات الشي وهذا تنبيه منه على انه لا يسمى حدا الا الحقيقي والمراد بذاتيات الشي ههنا ما لا
يكون هو ما هو الا بها وقال الحاكم الحد عندنا هو اللفظ الذي يكون اوضح من المحدود واخصر فايدته ومعناه فيمنع ما ليس
ان يدخل فيه وما هو منه ان يخرج منه وعلى هذا يكون اللفظي حدا وقال بعض اهل المنطق هو كلام وجيز جامع دال على تمييز الشي
مما سواه قال الحاكم وهذا غير صحيح لان الحد قد يكون وجيزا وقد يكون الابهام بكلام طويل فلا يلزم ذكره في الحدود وقال الامام يحيى
في التمهيد الحد يعني حقيقة متصورة في الذهن تصورا تفصيليا من غير ان يحكم على تلك الحقيقة بنفي ولا اثبات وقال صاحب الغياصة
هو كل لفظ جلي يكشف عن معنى لفظ خفي على وجه المطابقة ثم اعترضه بانه يخرج منه اللفظي وهو من اقسام الحد **ومن اسمائه**
الحد حقيقة ومعنى وماهية وماهية فسمي حدا لمنعه عن ان يدخل في المحدود ما ليس منه او يخرج منه ما هو منه وهذا هو وجه
الشبه من اللغة والاصطلاح وسمي حقيقة لكشفه عن ذات الشي ومعناه وسمي ماهية للسوال عنه بما هو وماهية للسوال عنه باي شي
هو ومعنى لانه يكشف عن معنى الشي **وقسمته** على ما اختاره اصحابنا الى لفظي وهو الشرح قال المصنف وهو ابدال لفظ مرادف
للفظ اخر اجلى منه عند السايل فقوله مرادف للفظ اخر احترازا من ان يكون مباينا له كما اذا قيل ما الذابل فقال الشوك فانه كشف

لفظه

لفظه بلفظه اجلى منه عند السايل فقوله مراد للفظ احترازا احترازا عن ان يكون مباينا له كما اذا قيل لكنه مباين له
وعن هذا وقع احتراز صاحب الغياصة بقوله على جهة المطابقة والمعتبر في الجلا بحال السايل ومثاله ما اورده
في الكتاب واعلم ان اللفظي لا يؤتى به الا لمن عرف المعنى وجهل العبارة وهذا الحد مبني على وقوع المترادف في اللغة
وهو صحيح ووقوعه ظاهر وان خالف فيه من ايمة اللغة ثعلب وابن فارس وقولهم هو خال عن الفائدة غير صحيح
لحصول التوسعة في الذوق والزنة ونحو ذلك ومعنوي وهو لفظ مركب يكشف عن معنى لفظ مفرد على وجه المطابقة
بان يكون مانعا جامعا وينقسم المعنوي الى حقيقي ورسمي والحقيقي ينقسم الى ذاتي وهو ما انبا عن ذاتيات الشي المقومة
لماهيته كقولنا في الجسم انه طويل عريض عميق والى ما يجري مجرى الذاتي وهو ما انبا عن توابع المحدود ولوازمه //
الراجعة الى غيره التي لا يكون هو ما هو الا بها مثاله ما يقول في حقيقة التكليف انه اعلام الغير بان له في ان يفعل الى
اخر ها هذه او مضاف اجمعه الى الغير ولكنها اشبهت الذاتيات من حيث لا يعقل الا بها فلهذا اجري مجرى الذاتي والرسمي
حده ومثاله ما ذكره في الكتاب وهو ماخوذ من رسم الدار وهو اثارها لما كان تعريفا بالخاصة اللازمة التي هي من اثار
الشي والمثال الذي اورده يجعله اهل المنطق مثالا للرسم الناقص واما الرسم التام عندهم فهو ما تركب من جنس الشي
وخواصه اللازمة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وانما سموه تاما لانه وضع فيه الجنس وقد يا مد يخص بالحدود
وسموا ما مثل به المصنف ناقصا لعدم ذكر بعض اجزا الرسم التام فيه التي يقع بها المشابهة بينه وبين الحد التام قوله وهذه
العوارض ينقسم الى اخره اعلم ان العرضي ينقسم الى ملازم وغير ملازم والملازم ينقسم الى ما يلازم في الوجود والعدم //
كالمماثلة والمخالفة والزوجية والفردية للعدد والى ما يلازم في الوجود فقط كالظل وغير الملازم ضربان زايل وغير
زايل فغير الزايل كسواد الغراب فانه لا يزايله بعد وجوده وهو غير ملازم لانه يكون في الظهر ولا سواد وماهيته
ترتسم في الذهن وان قدرنا زوال سواده والزايل ينقسم الى بطي الزوال وسريع الزوال فبطي الزوال كذلك [illegible] وصفرة الذهب
فانها قد يزول لكن بعلاج شديد وسريع الزوال كحمرة الخجل وهي الحاصلة عند الحيا او كحمرة وصفرة الوجل وهو الحزن
او الخوف هذا ما ذكره بعض اصحابنا المتاخرين قوله كالولادة للانسان والزوجية والفردية للعدد يقال اما الزوجية
والفردية فصحيح ما ذكره فيها اذ لا يتصور ابدا انفكاك العدد عنها واما الولادة للانسان فغير لازمة فانه يتصور
انفكاكه عنها وقد وقع ذلك في ادم **واما الامر الثاني** فشروطه خمسة اثنان تعم اللفظي والمعنوي وثلاثة تخص
المعنوي اما اللذان يعمان اللفظي والمعنوي فاحدهما ان يكون الحد اجلى من المحدود لان الغرض بالحد هو الكشف والابانة
وثانيهما ان يكون كاسمه على وجه المطابقة والاستواء مع المحدود ولا يخل بشي منه واما الشروط التي تخص المعنوي
فاحدها ان يكون مركبا من جنس وفصل والجنس لفظ مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو كالحيوان
بالنسبة الى الانسان والفصل لفظ يقال على الشي في جواب اي شي هو في ذاته كالناطق بالنسبة الى الانسان ووجه //
اشتراط ذلك انه يكون اقرب الى الفهم فيستريح المحدود للسايل درجة درجة كما اذا سال عن الاسد فقيل السبع فيعرف
بذلك انه من جنس السباع ثم يفصله للسايل باضافة الاخص عن ساير السباع **وثانيها** ان يكون بجنسه ثم اقرب
منه وذلك كالحيوان بالنسبة الى الانسان لا ان يكون مركبا من الجنس البعيد كالجسم بالنسبة الى الانسان وسمي ما كان
جنسه بعيدا عند اهل المنطق الحد الناقص وسموه ناقصا لعدم ذكر بعض الذاتيات فيه والاول الحد التام وسموه
تاما لان الذاتيات مذكورة فيه ومنها ووجه اشتراطه ان الاتيان بالجنس القريب يكون اشد للسايل **وثالثها**
ان يكون محترزا عن التكرار في المعنى واللفظ لان الغرض في الحدود هو الافادة ولا فايدة في التكرار بل ربما يشوش فهم
طالب الحد الى ان فيه فايدة فيكون ملبسا وقال بعض المتاخرين ان هذا الشرط الثالث يعم اللفظي والمعنوي وفيه نظر
لان اللفظي اذا كان كشف لفظه بلفظه لم يحتج الى اشتراط هذا الشرط فيه لان في تعريفه ما يغني عنه **واما الامر الثالث**
فاعلم ان طريق صحته يلتفت الاولى ان يطرد وينعكس قال اصحابنا والطرد الاتيان بلفظ المحدود والى جانب كل
والحد بعد ذكروا العكس عكسه مثال الطرد كل جسم فهو طويل عريض عميق ومثال العكس كل طويل عريض عميق فهو
جسم فان اطرد ولم ينعكس ككل جسم فهو طويل عريض او انعكس ولم يطرد ككل طويل عريض عميق اسود فهو
جسم لم يكن حدا **الثانية** ان لا يثبت لفظ الحد وينفي معنى المحدود او يثبت معنى المحدود وينفي لفظ الحد فان كان
كذلك فهو غير صحيح وان نفيا معا او اثبتا معا فهو صحيح وصرح في المنتهى وغيره بان هذا هو معنى الطرد والعكس

الثالثة ان يكون الحد في كشفه عن المحدود وفي سياق الافهام اهل الفن من علمائهم ومتعلميهم والفرق بين الطرق والشروط من
وجهين احدهما ان الشروط موضوعة لجملة اجزاء الحد المركب هو منها والطرق امور خارجة عن الحد وانما هي معيار
لصحته كالميزان في معرفة قدر الموزون ذكر هذا الوجه بعض المتأخرين الوجه الثاني ذكره الفقيه محمد بن يحيى بن حنش في الفقه
واسم انه لا بد في الشروط من اجتماعها كلها والطرق فان احداها كافية قيل لانه يستلزم ثبوت صاحبيها معها واورد
على الطرق اعتراضات الاول على الاولى وهو انا نريكم ما قد اطرد وانعكس ومع ذلك [illegible] لفظ الحد ونفي المحدود ولا
العكس ومع هذه فليس بحد وقد قلتم ان الطريق الواحدة كافية في معرفة صحة الحد وهو كل جسم فقد علم الله انه جسم وكل
ما علم الله انه جسم فهو جسم فيلزمكم ان يكون هذا حد الجسم واجيب بانا نعتبر الطرق الا مع اجتماع الشرائط وهي غير مجتمعة
هاهنا بل مختلة لو قيل نحن نلتزم كون هذا حدا صحيحا وان كان غيره اوضح وشيئا ولفظه اعذب وفيه نظر الاعتراض
الثاني على الطريقة الثالثة وهي ان اعتباركم لها في معرفة صحة الحد غير صحيح لان صحة الحد وفساده يعتبر باجتماع شرائط
الصحة فيه واختلالها لا بما ذكرتموه من كونه اقرب الى افهام اهل ذلك الفن وان هذا امر خارج عن الحد وافهام ذوي الافهام
تختلف فقد يكمل الشروط من الحدود ويحسن التأليف ويتضح المعنى لا يفهمه ذو اللب المتهم كما قال المتنبي وكم من عائب قولا
صحيحا وآفته من الفهم السقيم . والحق انه لا يعدم فائدة وهي فيما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به اما الذي يحد
فهو ما كان له معنى خفي يحتاج انا نعرفه من الحد جليا به فهذا يجب تحديده واما ما لا يحد فهو كاسماء الاعلام لانها غير
موضوعة لمعنى فلا يصح تحديدها والحدود موضوعة للمعاني فلا يتصور تحديدها وهاهنا قسم ثالث وهو ما يصح ان يحد
ولكن لا حاجة الى تحديده نحو الاسماء الظاهرة كالسماء والارض والحجر والشجر ونحو ذلك فان العلماء يعبرون عن تحديد ما هذا
سبيله لما فيهم بظهوره واما ما يحد به فهو كل لفظ جلي له معنى مفرد دال على معنى خفي واما ما لا يحد به فهو اسماء الاعلام
وهاهنا قسم ثالث وهو ما يحد به في حال دون حال وذلك كالمجاز والالفاظ المشتركة فان حصل قرينة يفهم بها المعنى المجازي
او تخصيص بعض معاني المشترك جاز التحديد بها والا لم يجز

فصل

ولا بد ان ينتهي الاكتساب الى ضرورة في طرفي
التصور والتصديق اما التصور فلا كلام انه اذا حد المفرد بلفظ غير متصور ضرورة احتاج الى ان يحد ذلك الحد مرة
اخرى حتى ينتهي طالب الحد الى متصور ضرورة واما التصديق فهو مما اختلف فيه كلام الشيوخ فالذي ذكره ابو هاشم
عن نفسه وعن ابيه انه ليس يجب في كل علم مكتسب انه يكون له اصل ضروري وحكى هذا عن الحاكم والمحكي عن البغدادي
وجوب ان يكون لكل علم مكتسب اصل ضروري قال الشيخ ابن متويه رحمه الله والصحيح ان نقسم فنقول اذا جرى في كلام
شيوخنا انه يجب ان يكون للمكتسب اصل ضروري فمرادهم في شيء بعينه فاذا جاز واحالة في شيء [illegible] صح
ما حكاه المصنف عنه واعلم ان احتجاج ابن متويه وهو قوله ان اثبات الصانع مستند الى كون احدنا فاعلا لتصرفه وانه
لا يعرف ذلك ضرورة يقتضي بان الخلاف في المسألة لا يتمحض لانه لا يحتمل انه ينتهي الى اصل ضروري وان كثرت مراتبه فلعله
لم يكن [illegible] على انه لا يجب في الادلة استنادها الى اصل ضروري قريب من غير وسائط فيكون كلامه عائدا الى ما ذكره
المصنف ولهذا قال ابن متويه في تذكرته ولسنا نريد ان اصول الادلة غير معروفة ضرورة حتى نخرج الى اقامة
دليل على كل دليل بل نريد ان اصولها معروفة باضطرار وانما الغرض هاهنا انه لا يجب في كل حكم ثبت في موضع بدلالة ان
يثبت نظيره في موضع اخر ضرورة فكلامه هذا صحيح متفق عليه فلعل الخلاف لفظي والله اعلم وقال بعض اصحابنا
الا عن ان الخلاف في اقرب مقدمتي المكتسب قال فانه لا بد ان ينتهي المكتسب الى اصل ضروري وان تعدد والا استحال
وجوده لوقوفه على ما لا يتناهى **قوله** والا لم ينقطع المطالبة لا في التصورات ولا في التصديقات قال اصحابنا امهات
المطالب اربع احدها ما ويسأل بها عن المعاني المفردة وجوابها بالحد بدا اذ المسؤول [illegible] السائل فاذا قال ما الجسم قال
الطويل العريض العميق الثانية لم وهي للسؤال عن الدليل والتعليل كان يقول قائل لم كان الجسم محدثا فيقول المجيب
لانه لم ينفك عن الاعراض المحدثة الى اخره او لم كان الجسم متحركا فيقول المجيب لحصول الحركة فيه الثالثة هل
وهي للسؤال عن الانكار وجوابها بلا او نعم ويقرر ذلك للسائل بالدليل كان يقول هل الله تعالى قادر فيقول المجيب نعم ويقرره
بان يقول لانه صح منه الفعل الرابعة اي وهي للسؤال عما علمت جملته وجهل تفصيله كان يقول السائل عند علمه بان
الله شيئا من الاشياء اي شيء هو فيجيب المجيب بان يقول هو الشجاع العريض الاعالي وما عدا هذه من الالفاظ التي يسأل بها
عائد اليها **قوله** واستدل لما هذا شكل مستند الى الضرورة وهي الوجدان من النفس فانا نجد من نفسنا فوجدنا الفتنا

عالمه عند النظر فيه يرد على هذا سوال وهو ان يقال ان هذا الوجدان خارج عما نحن فيه لان الكلام في منع جواز دليل لا ينتهي
الى اصل ضروري يعرفه المطالب والمجيب فاما ما ذكرتم من هذا الوجدان فهو حاصل من اوله واهله فانا نجري نظرا في صحة
الفعل علمنا ان الله تعالى قادر ووجدنا من انفسنا بعد ذلك النظر لنا الى العلم الذي حصل به سكون انفسنا وهذا غير
محل النزاع والكلام فيه خارج عما نحن فيه وليس تفصيل كلام ابن متويه والذي اوجب ان ينتهي الخصم الى ما نعلم ضرورة بحيث
ينقطع مطالبته بلم وليس هذا الحاصل هاهنا فانا وان علمنا من انفسنا ضرورة انا متى نظرنا حصل لنا العلم ان صح
ذلك فلم يطلع المطالب على ذلك ولا حصل له هذا الوجدان فلا ينقطع مطالبته **فصل** وعلم التصور مقدم على
علم التصديق والكلام في هذا الفصل واضح فان من تعلم ماهية المحدث وحقيقته ولا ماهية العالم وحقيقته ولا ماهية
القديم وحقيقته لم يمكنه ان يحكم على العالم بانه محدث اولا ليس بقديم فان معرفته لذلك مع الجهل بالمفردات محال **فصل**
وينقسم علم التصديق الى عقلي وشرعي هو على ما ذكر وكما مثل **قوله** وينقسم الى ما حصل لا عن طريق كالبديهي
وعلم النتيجة هذان مثالان اورد هما للعقلي الحاصل لا عن طريق احدهما ضروري وهو البديهي
وحكمه كالعلم بان العشرة اكثر من الخمسة ومعنى كونه بديهيا انه معروف بديهة العقل من غير
طريق وثانيهما استند الى كعلم النتيجة من ترتيب المتذكر للنظر والاستدلال فان تمثيله مبتدا لا عن
طريق كما سياتي بيانه ثم اورد لما حصل عن طريق امثلة مثالين لما حصل عن طريق موجبه احدهما ضروري
وهو العلم الحاصل عند المشاهدة والمشاهدة تستعمل مفردة ومضافا اليها فاذا افردت فهي الادراك باحدى الحواس
هذا في الاصل وفي الاغلب انما تستعمل في الادراك بحاسة البصر فاذا اضيف اليها العلم فعلم المشاهدة فالمراد به العلم
المستند الى الادراك باحد هذه الحواس وفي الاغلب انما تستعمل في العلم المستند الى الادراك بحاسة البصر فقط ذكره
السيد الامام واجراء المشاهدة للعلم الحاصل عادي فلا يكاد العلم ينفك عنها وليس بجار بالتجربة فان خلق العلم متوقف
على اختيار الله وتصح الا توجد الله العلم للمشاهد لكن لا تصح ذلك مع بقاء كونه عاقلا لان من العقل العلم
بالمدركات وثانيهما استدلالي وهو العلم الحاصل عن النظر والكلام في كون النظر طريقا موجبا للعلم وتسميته طريقا
تجوز والا فان من حق الطريق ان يتعلق هو والمتطرق اليه بمتعلق واحد وليس كذلك هاهنا فان النظر متعلقه
الادلة ومتعلق العلم الحاصل عنه هو المستدل عليه وايضا فان الطريق في الاصل ما يتوصل به الى الامر من غير تاثير
ذكره بعض المتاخرين وفي الاصطلاح ما يفضي صحيح النظر فيه الى العلم او الظن ذكره المصنف في العقد فعلى هذا يكون
الطريق الدليل لا النظر فيه ومثال ما لما حصل عن طريق غير موجبه احدهما ضروري وهو العلم الحاصل عند الدرس فان الدرس
يسمى طريقا اليه تجوزا وليس بموجب فانهم من يدرس الدرس الكثير ولا يحفظ بخلاف المشاهدة فهي طريق عادية
من حيث انها مستمرة في افضائها الى العلم ولا يمكن ذلك مع كمال العقل خلاف الدرس وثانيهما استدلالي وهو العلم الحاصل
عن الحاق التفصيل بالجملة اذا كانت المقدمتان الا وليان استند الاستدلال الى احداهما استدلالا لا يلزم حينئذ به عنوان
الواحد منا الى فعل علم ثالث قال بعض اصحابنا واكثر العلوم الاستدلالية يحصل من هذه الجهة ومثاله ان تعلم قبح
الظلم ثم تعلم بخبر ثني او دلالة ان هذا ظلم فانا نحكم العلم بقبحه فاما اذا كانت المقدمتان ضروريتين فالعلم بالنتيجة ضروري
وليس لنا الا ولان موجبين لهذا العلم الحاصل عنهما ولا احدهما الا على مذهب الحشوية وتسميتهما طريقا تجوز والا
فالصحيح انهما ليسا طريقا وسياتي تحقيق ذلك والكلام على ان شيئا يبقى **فصل** وينقسم علم التصور الى جملي وتفصيلي
الى اخره **قوله** وقال شيخنا ابو هاشم العلم الجملي هو التفصيلي ولكنه لم يكن متعلقا بما يتعلق ظاهر كلام ابن متويه ان ابا
هاشم في هذه المسئلة قولين قال والصحيح هو القول الذي يوافق ما ذهب اليه ابو علي من ان علم الجملة يتعلق **قوله** مبني
على بقاء الاعتقادات ان كان مبنيا على بقائها لان القول بعدم بقائها لا يتاتى معه هذا المذهب اذا ما حصل من العلم في الوقت الثاني
غير ما حصل في الاول واذا كان مبنيا على بقاء الاعتقادات وقد ثبت بطلان بقائها فسياتي بطل ما بني عليه **قوله** وبعد فاذا
شاهدنا السواد علمناه على الحقيقة اي علمنا ان هاهنا امرا وان لم نعلم جنسه انه جسم على ما ذهب اليه النظام او مزية للجسم
على ما ذهب اليه ابو الحسين او ذات زائدة على ما ذهب اليه الجمهور ولو كان العلم الجملي هو التفصيلي لكنا عند حصول
العلم بان هاهنا امرا حصل لنا العلم بالتفصيل وهو انه ذات مغايرة للجسم او كان علمنا هذا غير متعلق بالسواد ولا يجد
بسببه التعلق بين علمنا والنه وكلا الامرين لا يصح **قوله** وبعد فتعلق العلم لما هو عليه في ذاته اعلم ان العلم

ان العلم من سعلق من لمه اوحه فالاول عام وهو نقلق النسبه والثاني يا ىره في صحه للاحكام اذا كان المعلوم مقدورا للعالم
بقل الاحكام والثالث اقتضاوه لسكون النفس ويسالي لحقق ذلك ان سائر يعلى والذى يدل على ان يعلقه لماهو عليه
ولا نعني بذلك الا التعلق الاول واما الثالث فليس لما هو عليه في ذاته على ما سيأتي واعلم ان لا ان من ادهم لما هو عليه في ذاته
الصفه المقتضاه عن الصفه الذاتيه وتحقيق الدليل على ان تعلقه لها ان يقال لا يجوز ان يكون تعلقه لصفه ذاته لثبوتها
في حاله العدم وتعلقه حال العدم لا يعقل ولانه لا يتعلق الا بواسطه الصفه التي يوجبها هو وبعلقها وهو لا يوجبها في حاله
العدم اذ لا اختصاص له بعالم دون عالم ولا يجوز ان يكون تعلقه بالفاعل لانه كان يلزم ان يقف على اختياره فيجعل العلم بان لا
تاني متعلقا والعلم بالله غير متعلق وهو محال وكان يلزم اذا كان التعلق واقفا على اختيار الفاعل ان يصح منه جعل المعاني
التي ليست بمتعلقه كالحيوه ونحوها متعلقه ولا يجوز ان يكون تعلقه لوجوده والا لزم في كل الموجودات ان يكون متعلقه
ولا يجوز ان يكون تعلقه لمعنى لان المعنى لا يختص بالمعنى ولان هذا المعنى كان يحتاج في تعلقه بالعلم حيث اوجب له التعلق
الى معنى فيودي الى التسلسل واذا احصل اختصاصه به بان حل محله لزم ان يكون بان يوجب التعلق له اولى من سائر ما حل
محله من حيوه وكون وغيرهما وهو محال وكلما عدا هذه الاقسام لا نسبه الحالية من عدمه او عدم معنى او حدوثه فلم يبق
الا ان يكون تعلقه لصفته المقتضاه المشروطه بالاحكام والله سبحانه اعلم قوله وهو امر منفصل فيفرح في ان تعلقه لذاته
هكذا ذكر اصحابنا ان التعلق لا يجوز وقوفه على شرط منفصل واما بوقوف على اختصاص المعنى المتعلق وهو غير منفصل وفيه
نظر فان من قواعدهم ان المنافاه حاصله بين الضدين لما هما عليه في ذاتيهما من الصفه المقتضاه مع انها واقفه على شرط منفصل
وهو مصادفه الضد في المحل واما الذي يمنع وقوفه على شرط منفصل هو انجاز العلل لما كان يودي وجودها غير موجبه
الى لا يفرق بين عدمها ووجودها والى ان لا يكون الى انها باطل او وليس كذلك التعلق فحكمه حكم المنافاه فان قلت لم لا يجب تعلقات
العلم سكون النفس ولا مثل له يلمه وبين المنافاه بل هو صادر عن صفه الفعل التي بالفاعل قلنا ان صح ذلك فابو هاشم لا يمنع
من حصول السكون حال حصول العلم الجملي واما المنع التعلق من الوجهين الاخيرين والله اعلم وفي قوله لكان قد وقف تعلقه
على العلم بان هذا المعنى طلم الى اخره نظر آخر وهو ان يقال فرد هذا الوجه يبنى على بقا العلم واما مع القول بعدم بقايه
فلا يأتي هذا لان ذلك العلم لم يقف تعلقه على حصول شرط منفصل بل عدم في الوقت الثاني فهو غير متعلق اصلا وانما
يثبت من وجود علم غير متعلق وهذا الذي يعلق هو علم ثان والجواب بل هذا الوجه مثبات على القول بعدم بقا العلم لان
ابا هاشم وان جعل العلم بان كل ظلم قبيح لا يتعلق الا اذا احصل العلم بان هذا المعنى ظلم سوا فرضنا الكلام في العلم الحاصل
في الوقت الاول او الحاصل في الوقت الثاني واما الذي ينبني على بقا العلم الوجه الذي اورده ابن ميويه حيث قال فاذا كان
العلم بقبح الظلم جملة هو العلم بان هذا بعينه قبيح فكيف يجوز ان لا يتعلق في الاول ويقف تعلقه على وجود علم اخر بان
هذا ظلم ولهذا قال ابن متويه وهذا الفرع لا يستقيم على قول من يجوز بقا العلوم واما تحرير المصنف فلا يرد عليه لانه لا
كلام في استلزام مذهب ابي هاشم مصير التعلق موقوفا على شرط منفصل سوا فرضنا ان الواقف تعلقه على شرط منفصل
علم باق او حاصل في الحال قوله وبعد فلو يتعلق العلم الجملي لما فصل احدنا بين العشره التي علم كون زيد فيها الى اخره يعني
لان هذا الفصل هو تعلق النسبه الذي هو التعلق العام ولو لم يكن متعلقا لم يحصل هذا الفصل لان ذلك معنى كونه غير
متعلق وحصول الفصل يقتضي بكونه متعلقا قوله والجواب ان من شرط التضاد الى اخره اعلم ان شروط التضاد
بين الاعتقادين وغيرهما من المتعلقات تعاكس التعلق مع اتحاد المتعلق والوقت والطريقه والوجه فاعتقاد قدوم
زيد وقت الظهر اكبرا من جمله العشره يضاد اعتقاد انه لم يقدم وقت الظهر راكبا من جمله العشره فاما اعتقاد قدومه
وقت العصر او غير راكب او يجره او قدوم زيد اخر فلا يضاده لما لم يكمل الشروط بل يصح اجتماعهما ولا بد في الاعتقادين
المتضادين ان يكون احدهما يتعلق بالاثبات والاخر يتعلق بالنفي ولا يتضاد المتعلقان ليتضاد متعلقهما فلا يضر اعتقاد
الضدين متضادين وان امتنع اجتماعهما فلعدم دعا الداعي اليهما وقد ذهب ابو يعقوب الشحام الى انه لا تضاد بين الاعتقادات
وليبسط الكلام في ذلك موضع هو احق به من هذا **فصل** والعلم من قبيل الاعتقاد عند جمهور المتكلمين فانهم
ذهبوا الى انه نوع من جنس الاعتقاد وبعض من النعاصه وليس بجنس مستقل وقال ابو الهذيل العلم جنس مستقل
ليس من انواع الاعتقاد ولا من النعاصه قوله لصح انفصاله عنه حتى يكون احدنا معتقدا ساكن النفس ولا يكون عالما
والعكس اعلم ان المصنف رحمه الله في ايراد هذا الوجه سالك مسلك الامام قدس الله روحه وهو معترض بان يقال ان

سكون النفس حكم صادر عن العلم وخاصة له فكيف يصح قولكم يكون معتقدا ساكن النفس و لا يكون عالما والعكس ايضا فان
الخصم لا يسلم لكم ان سكون النفس يحصل مع الاعتقاد و لا ان ساكن النفس معتقد لان الخاصة وهي سكون النفس تستلزم
ثبوت ذي الخاصة فكان الاولى في تحرير الجواب ماذكره ابن متويه من انه كان يلزم ثبوت الاعتقاد على احد الوجوه ولا يكون
علما او يكون علم من دون ان يكون اعتقادا حاصلا على احد الوجوه ورجحان الصفة فاسم وغيره عن هذا السؤال باجوبة متقاربة
وحاصلها انا قد دللنا على ان العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس فمن حقكم اذا اثبتم العلم امرا زائدا على ما قلناه ان تثبتوا ثبوت العلم
مع عدم ما ذهبنا اليه فاما ان لم تثبتوا ثبوت العلم الا مع ما ذكرنا فالذي ذكرتم انه العلم نفسه لا امر زائد عليه وهذا الجواب ليس
بالقوي لان قولهم قد دللنا على ان العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس ان كان بهذا الدليل فهو المتنازع فيه لقدم تسليم حصول
سكون النفس مع الاعتقاد لان الاعتقاد عند الخصم هو الجهل والتقليد والتبخيت وما ذكرتموه من الاعتقاد الذي حصل عنده
سكون النفس لا نسلم لكم انه اعتقاد بل نقول هو نفس ما جعله حدثنا مستقلا عن الاعتقاد وان كان بغيره فهو الانتقال
تم ما هو وههنا سؤال اخر وهو ان يقال اما ايلزم ان القائل وان وجب كونه معتقدا فانما هو لتلازم بين العلم والاعتقاد
ومع التلازم لا تتاتى الذي الزامكم لان يكون عالما غير معتقد ساكن النفس ويمكن الجواب بان التلازم بين لا بد بينهما من تعلق يقتضي
التلازم و المعقول من التعلقات تعلقات خمسة تعلق العلة بالمعلول ولا يتصور ههنا لان العلة ذات والمعلول صفة او حكم
والعلم والاعتقاد ذاتان وتعلق السبب بالمسبب ولا يصح ههنا لان من حق كل سبب صحة انفصاله عن المسبب لحصول مانع او
تعذر شرط اعتبارا بسائر الاسباب فكان يلزم حصول العلم من دون الاعتقاد مع سكون النفس ان جعل العلم السبب او العكس
ان جعل الاعتقاد السبب وهو محال وتعلق المقتضي بالمقتضى وهذا ايضا غير متصور لان المقتضي والمقتضى ليسا ذاتين
والعلم والاعتقاد ذاتان وتعلق الشرط والمشروط ولا يصح هنا والاصح وجود ما جعل شرطا من العلم والاعتقاد من دون
الاخر اذ الشرط لا يوجب المشروط ولا يستلزم المؤثر فيه وتعلق التضمن كما يقال في الجوهر والكون وهو غير متصور ههنا
اذ ليس احدهما حاصلا على صفة لا يجوز حصوله عليها الا مع حصوله على غيرها من الصفات ولا يحصل على تلك الصفة الاخرى
الا مع الجاز الاخر لها كما في الكون والجوهر ثم انه يجوز حصول ما جعل متضمنا من دون حصول المتضمن به والا لم يجز في الكون
ان يحصل من دون الجوهر لما كان يحتاج اليه في الحلول **قوله** لان الضد اما نفي المثلين او الضدين يعني ولا نفي المختلفين مثال نفيه
للمثلين ان يطرأ جزء من السواد على محل فيه جزآن من البياض او عشرة اجزاء منه او اكثر فانه ينفيهما معا وكذا ما زاد عليهما الا ان
له حظ الطارئ وليس بان ينفي البعض اولى من البعض الاخر على انه يلزم مع نفي بعضها فقط ان يجتمع هو والبعض الاخر فلو لم ينفها معا
ادى الى اجتماع الضدين ولا حظ لها في منعه لان الباقي لا يمنع وقد ذهب قوم الى ان نفي الذات الواحدة لذاتين لا يصح ولذلك منعوا من
وجود المثلين في المحل الواحد لئلا يلزم نفيه لهما معا او لاحدهما ووجوده مع الاخر وكلا مهم واضح البطلان فان المثلين يصح اجتماع
اجزاء من المختلفين ويتاتى على مذهبهم نفيه للمثلين على البدل كنفيه للضدين ومثال نفيه للضدين السواد في نفيه للبياض والحمرة فانا
لو قدرنا اجتماعهما في محل واحد وطرأ عليهما لنفاهما وكذلك فهو ينفيهما على البدل فما صادف فيه نفاه ولو اوجد الله سوادا في
محل نفي البياض الذي فيه ثم اذا اعدمه واوجد في محله ذلك حمرة ثم اعاده فيه نفاها واما لم يجز في الشيء الواحد ان ينفي شيئين مختلفين
لانه لا ينفيهما الا اذا ضادها وعاكسها في الصفة المقتضاة ولهذا لما عاكس السواد البياض في الصفة دون الحلاوة نفاه دونها
فلو نفى الشيء الواحد شيئين مختلفين شيئين مختلفين لوجب ان يكون قد عاكسهما ولا يعاكسهما الا اذا كان له صفتان يعاكس بكل واحدة
منهما واحدا من المختلفين فيؤدي الى استحقاقه اكثر من صفة ذاتية والى ان الضد لو طرأ عليه نفاه من وجه ولم ينفه من وجه لان صفة
ليس له الا صفة معاكسته لاحدى صفتيه دون الاخرى وذلك محال ويكفي في مضادته للمتماثلات والمتضادات صفة واحدة
فان قيل علينا وما يدل على ذلك لان السواد اذا طرأ على محل فيه بياض وحلاوة نفى البياض دون الحلاوة ولا علة لعدم
اشتراكهما في الانتفاء الا اختلافهما اذ لو كانا مثلين او ضدين لنفيا به فاذا كانت العلة الاختلاف صح انتفاء علتها

ويطرد الحكم وقد ذهب ابو علي الى انه يصح ان ينفي المختلفين ويضادهما ذات واحده وقال في الاراده انها تنفي كراهته والاراده الساهي لما ذهب الى ان الاراده في الضد مضادان وكذلك ابو القسم فانه ذهب الى ان السهو ينافي العلم والاراده وتضادهما والموت يضاد الحيوه والعلم والقدره وما بعدهم يبطل ما قاله ولو قدرنا ثبوت المعنى الذي يحتاج اليه من الاعتقاد فان قيل ومن ابن لكم نفي الضد للاعتقاد والعلم قلنا هو ظاهر فان احدنا لو اعتقد مقلدا ان زيدا في الدار وقدرنا بقاء هذا الاعتقاد ثم علم انه فيها بخبر نبي صادق وقدرنا بقاء هذا العلم لم يطرا عليها اعتقاد انه ليس فيها بقاهما وكذلك فلولم يقدر بقاؤهما فان حصوله يمنع من تجدد ضدهما فان قيل اليس عندكم ان السواد والجوهر يعدمان بالفناء اذا طرا عليهما قلنا مسلم ولكن بقيه للسواد بنفي ما يحتاج اليه من المحل لا لمعاكسته له ولا لمضادته ثمّا ولا يمكن مثل هذا في العلم والاعتقاد اذ لا يتصور ان يكون اعتقاد ان زيدا ليس في الدار مضاد الاعتقاد انه فيها وينفي العلم ينفي الاعتقاد لما كان يحتاج اليه لانه ليس بمحل له ولا علة فيه ولا سبب له ولا شرط فيه وكذلك ان حصل مضاده اعتقاد انه ليس فيها للعلم فانتفاء الاعتقاد ينفي انتفاء به **قوله** وبعد فان العالم يلتبس حاله بالجاهل والمقلد الى اخره هذا سوال وهو ان يقال السوال ابو هاشم لما احتج على ان الظن من جنس الاعتقاد بالتباس حال الظان بالتباس حال المعتقد بل بحال العالم فان الشيوخ ايضا اعتمدوا ان علمهم بالمشاهدات لما لبس عليهم العلم بالظن فلهم في الجواب عليه بحدود الالتباس لا بعض الجنسيه كالتباس الاراده بالشهوه والتباس السواد بمحله فهذا وارد عليكم هاهنا **قوله** انما يلزم ذلك في كل عالم يعلم هو اعتقاد هذا هو المعتمد في الجواب عن هذه الشبهه وحاصله ان هذه لفظة الاعتقاد انما تجوز بها في العلم وسائر انواع الاعتقاد فمن كان عالما بعلم فهو معتقد لما كان عالما بعلم هو اعتقاد والله عالم لا بعلم بل لذاته فلا يلزم تسميته معتقدا وقد قيل في الاعتراض على هذا الوجه ان تسميه الواحد منا معتقدا تسميه لغويه واهل اللغه لا يعقلون الاعتقاد الذي هو المعنى ولا يعقلون الا الصفه وهي كون المعتقد معتقدا فثبت ان التسميه موضوعه لحصول الصفه وقد حصلت في حقه تعالى وقد اجيب عن اصل الشبهه بجوابين غير هذا احدهما جواب الشيخ ابي عبد الله وقد اشار اليه المصنف اخرا بقوله ولو قدرناه عالما بعلم الى اخره وان كان مخالفا للجواب الى عبد الله من وجه والجواب الثاني فيه ولو قدرنا ان تسميه العالم معتقدا لمجرد الصفه فانا انما لم نسمه تعالى معتقدا لايهامها الخطا والقربه وبين الجواب المتقدم الذي هو جواب الشيخين والجمهور انه مبني على ثبوت معنى المعتقد في حقه وان المانع من اطلاقه الايهام والشيخان كلامهما مبني على ان معناه غير ثابت في حقه تعالى اذ هو موضوع للعالم بعلم ذكره بعض اصحابنا والاصح جواب الشيخ ابي عبد الله لورود الاشكال على الاول وقد صرح ماولوته المسند الامام وناسها ان يقال هذا تعويل على اثبات الاسماء من حيث الاشتقاق والاشتقاق لفظي وكلامنا في المعاني ولم يخلق الله العزير او حلقوا خرسا باي شي كنت تحتج وجواب اخر وهو المعارضه بلفظ فقيه وطبيب فان معناهما قد حصل في حقه تعالى ولم يجرا اوها عليه فكذلك الاعتقاد وان قال انما منع تسميته تعالى فقيها لايهام الخطا قلنا وكذلك نقول في تسميته معتقدا واما شبهه ابي الهذيل الاولى فهي ركيكه جدا اذ يلزمه ان يكون كل اعتقاد جهلا وكل لون سوادا وكل طعم حلاوه ونحو ذلك من المحال وحاصل الجواب انه لا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام ولهذا لا يلزم ان يكون كل حيوان انسانا ويلزم من ثبوت الانسانيه ثبوت الحيوانيه

فصل

والذي به يتعين كون الاعتقاد علما هو سكون النفس عند الجمهور وقال ابو علي بسلامه طريقه من الاشعار وقال الجاحظ قد يكون الجاهل ساكن النفس اذا فلا يكون سكون النفس اماره لحصول العلم ولعل الذي منع ابا علي من القول بما قاله الجمهور ما حكاه الحاكم عنه في شرح العيون من ان المقلد قد يكون ساكن النفس مع ان اعتقاده ليس بعلم ومراده بسلامه الطريق من النقض هو ان يستند دليله الى الاصول المعلومه ضروره على ما بينت في اصول الادله هذا اذا كان العلم استدلاليا فاما اذا كان ضروريا فان كان حاصلا عن مشاهده فسلامه طريقه ان لا يكون ثم لبس كما اذا ذيف الزعفران في اللبن فانه اذا شوهد اللبن بعد ذلك ظن انه اصفر لحصول اللبس ونحو ذلك **قوله** ان في العلوم ما لا طريق اليه كالبديهي وغيره يعني كعلم المدركه من بر قدرته وهذا النقض

لكلام

الكلام الى على انا نثاني اذا حصل سلامة الطريق هي التي بها نعلم كون الاعتقاد علما على الاطلاق ولا نعلم كونه علما بغيرها
ولكنه انما حصل في تلك الطريق فاني المكتسب فقط وكل علم مكتسب متولد كان او مبتدا فله طريق اي دليل وحكاية قاضي
القضاة عنه مطابقة لذلك فانه لم يحك عنه الا انه جعل لتميز العلم المكتسب عن غيره سلامة طريقه ودليله وهذا هو
الذي نتصوره فاما ان انا على نظير هذه القضية في جميع العلوم مع معرفة فيه ان في العلوم ما لا طريق اليه فبعيد **قوله**
وانما نعرف كونه علما بامر يرجع اليه يعني السلامة من الانتقاص التي ذكرها او على راجعه الى الدليل واما الذي يرجع الى
العلم هو السكون الا ان هذا احتجاج بنفس المذهب **قوله** وانما نعرف سلامة طريقه من النقض بعد ان نعرف كون الاعتقاد
الحاصل عنها علما هذا ذكره اصحابنا فانهم حكموا بان الذي نعرف به صحة الدليل معرفة كون الاعتقاد الموجب عن النظر فيه
علما ولا بل على ان نقول بل نعرف كونه صحيحا بان نعرف صحة مقدماته وكون اصوله معلومة ضرورة وان انكر ورد علما
ذكرتم وعلمته بما ذكرتم مبني على علمه بسلامة الطريق وكلام الجمهور مبني على انا نعلم سكون انفسنا عند حصول العلم
ضرورة ولا نحتاج في العلم بسكون النفس الى العلم بان الاعتقاد الحاصل علم بل هو امر يوجد من النفس عند حصول العلم
فمتى حصل علمنا ان الاعتقاد الموجب له علم وعند علمنا بكونه علما نعلم ان طريقه سالمة من النقض وجه الى على ر... لم
لا معنى لها بل هي خارجة عما نحن فيه لان كل منا فيما به نعرف ان اعتقاد نفسه علم فاما الغير فيسلم له ما ذكره وكل منه
نعني بانه لا بد هو هذا المذهب الا في الا يستند الا الى اذ لا يتاتى الا به فاما الضروري فمثله حاصل للغير وهو يعلم حصول مثله
له ان الذي حصل لنا علم كالذي حصل له وكلام الجاحظ واضح السقوط لان المعرفة التي نجدها اخبرنا بين اعتقاده لكون
زيد في الدار عند مشاهدته له فيها او خبر الصادق وبين خبره من يكون رجل من افناء الناس لا نجدها الجاهل وكذلك المقلد
والا مستور ان على ما ذكره المصنف بصورة شاك النفس

فصل

وهذا الحكم اعني سكون النفس الذي فارق العلم غيره
يعلم ضرورة عند الشيخ ابي عبد الله **قوله** ان كان المقتضي له ضروريا هذا تجوز باطلاق لفظ المقتضي على العلم الذي هو علة
في سكون النفس وليس بمقتض حقيقي لان المقتضي الحقيقي الصفة التي توجب للمختص بها صفة او حكما لكنه لما ذاتهم سمية
الخلل بالمقتضى تجوزا اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن احداث مذهب ثالث غير المذهبين المذكورين وهو دعوى ان سكون النفس
معلوم بالاستدلال مطلقا وابطله ابن متويه بانه اذا لم يكن سكون النفس معقولا من قبل فكيف يمكن ان نستند اليه وفيه نظر
لانا قد اثبتنا بالدلالة ما لم نكن قد عقلناه من قبل لكثير من المعاني وكذلك صانع العالم عز وجل والاولى ان يقال ان الواحد ... فيدفع
هذا المذهب فانا نجد السكون من انفسنا ونعرفه من غير دلالة لا شك في العلوم الضرورية **قوله** بانه الممكن الاشارة الى امر
نجعله دليلا على ان انفسنا ساكنة وقد جعل الجمهور الدليل على ذلك عدم تاثير التشكيك وعدم تجويز العالم خلاف ما اعتقده فاذا
لم يوقع تشكيك الغير في نفسه هذا المعتقد شكا ولا اخشى تجويز الخلاف فيما اعتقده عرف ان نفسه ساكنة **قوله** ونقد فكان يلزم
التسلسل في الادلة وجه ذلك ما ذكره والتسلسل ترتب امور غير متناهية واستحالته موجودة من النفس فانه يستحيل دخول
ما لا يتناهى في الوجود يعني لان ما دخل في الوجود صحت الزيادة فيه والنقصان وما كان كذلك فهو متناه **قوله** وهلم جرا
عبارة عن لزوم التسلسل وعدم الموجب للانحصار واصله ما ذكره الجوهري في صحاحه قال هذه اللفظة ونقول كان ذلك عام كذا وهلم
جرا الى اليوم قال ... والظاهر ان جرا منون مصدر لجر يجر الحبل اجره جرا وذكر بعضهم انه وقف عليه بخط الجوهري جرا
مقصورة بغير تنوين ولا بد **قوله** فيلزمهم هذا على تقدير يقال ما وجه تقديره هل من حيث انه يلزم تولد النظر العلمين المختلفين فهذا
غير ما اورد به من تعذر او غير ذلك فما هو وجوابه ان مراده هذا على بعده اي استبعاد العقل له فانه يستبعد ان يكون العلم
بالسكون الحاصل حاصلا عن تلك الادلة التي نظر فيها اذ لا يتعلق بما هو من السكون ولا بد من الدليل والمدلول
من تعلق على ما سيجي اتيانه **قوله** يلزم عليه كون النظر مولد العلمين مختلفين فيه سوالات احدهما ان يقال مفهوم
خطابكم ان العلمين في ... يستحيل تولد النظر الواحد لهما الا اذا كانا مختلفين واما المثلان فيصح تولده لهما وليس كذلك

لانه لو تعدى من الحاجة الى علم لتعدى الى علم آخر ولا حاصر فكان يلزم توليده ما لا يتناهى من العلوم وهو محال والجواب ان ذلك غير
مراد له ولكن اراد نفسد التعلق بالمختلفين ليعرف ان العلم بامر من الامور والعلم بسكون النفس الحاصل عن ذلك العلم
علمان مختلفان لاختلاف متعلقيهما وبذلك فائدة لا باس بالتنبيه عليها السؤال الثاني ان يقال وما المانع من تولد النظر لعلمين
مختلفين فانكم قد اجزتم في غيره من الاسباب توليده لمختلفات كالاعتماد والجواب انا قد خبرنا الانظار وسبرناها فوجدنا النظر
اذا وقع في الشيء الواحد من وجه واحد لم يولد الا من علم واحد فانا اذا نظرنا في صحة الفعل منه لم يولد الا العلم بكونه
قادرا دون غيره واذا نظرنا في احكام فعله ولد العلم بكونه عالما دون غيره ولذا صح ذلك طردنا القضية في سائر الانظار
وعرفنا انه لا يصح تولد النظر الواحد لعلمين مختلفين ولا العلوم مختلفة هذا حاصل كلام ابن متويه فان قيل فاذا تعلق
نظر بشيئين او بشيء واحد من وجهين هل يصح توليده لعلمين مختلفين قلنا الوجه تعلقه بما ذكرنا لم يمتنع توليده لعلمين
مختلفين لكن ذلك غير جائز فيه لانه لو تعلق باحد ذينك المتعلقين او بذلك المتعلق من احد ذينك الوجهين في تعلق غيره
بالمتعلق الآخر او بذلك المتعلق من الوجه الآخر ان تضر بصفة مخالفة ولا يلزم مثل هذا في القدرة وان تعلق بالمختلفات
لما بينا في **قوله** على ان احدنا المتاخذ نفسه طالبة للعلم بالمدلول حال النظر والاحد طالبة للعلم بسكون النفس فيه سؤال
وهو ان يقال اذا قررنا صحة كون النظر سببا في تولد العلم بسكون النفس كما كان سببا في تولد العلم بالمدلول فليس يتوقف
على طلب النفس لما ذكر لان تولد الاسباب لما هي عليه في ذواتها لا الطلب الطالب ولهذا قد يفعل احدنا اعتمادا وهو غير طالب لشيء
من مسبباته فيقع من دون طلبه فهذا السؤال يوجه مستقل العبد وادرده على سبيل الاستظهار **فصل** كل ما يعلم استدلالا
يجوز ان يعلم ضرورة الى آخره اعلم ان المذاهب الممكنة في هذا الفصل تشتمل على اطلاقين وتفصيل فالاطلاق الاول النفي
وهو ما ذكره في الكتاب والثاني اطلاق والثاني ما حكاه المصنف عن قوم وهو جوازه في الطرفين وقيل لم يقل بهذا القول احد واما
التفصيل فهو مذهب الجمهور وهو ان ما يعلم استدلالا لا يجوز ان يعلم ضرورة مطلقا وما علم ضرورة يصح ان يعلم استدلالا
بشرطين احدهما زوال العلم الضروري لان ما كان معلوما استحال النظر فيه والاستدلال عليه لان من حق النظر التجويز والثاني
الا يكون ذلك العلم الضروري من علوم العقل لانه اذا كان من علوم العقل استحال ان يحصل بالنظر اذ من شروط النظر اجتماع
علوم العقل مثاله العلم باحوال انفسنا ومثال ما لا يتقدم من كمال العقل فيجوز حصوله استدلالا العلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه
من قبل فهذا يجوز ان نعلمه بالاستدلال الملائم لكن معدود امر كمال العقل كان يخبرنا نبي صادق بذلك والشرط الاول يشترط حيث
قد حصل العلم الضروري واما قبل حصوله استدلالا من غير اشتراط واما الشرط الثاني فيشترط قبل حصوله وبعده لانه
قبله لا يمكن من النظر لعدم كمال العقل وبعد حصوله لا يمكن منه لعدم التجويز واما العلم الاستدلالي فيصح حصوله ضرورة
قبل وقوعه وبعده وحكى النصاعن الى القسم الصحيح مثل ما حكي عنه في الوقوع وهو ان ما يصح ان يعلم استدلالا وان لم يكن قد علم
لا يجوز ان يعلم ضرورة وما كان يصح حصول العلم به ضرورة وان لم يكن قد حصل لا يصح ان يعلم استدلالا وهو قول
مستبعد لظهور ضعفه **قوله** لنا اما الاول يعني وهو ان ما علم استدلالا لا يصح ان يعلم ضرورة **قوله** والله تعالى قادر
يعني لكونه تعالى قادرا لذاته ولا يصح عليه المنع وليس كذلك الحال فينا فانا لا نقدر في الوقت الواحد الا على قدر من العلم مخصوص
ويصح ان نمنع من العلم بفعل ضده فينا وقد استدل ايضا بانه اذا كان قادرا على العلوم الضرورية كعلوم العقل كان ايضا
قادرا على ان يخلق فينا العلم بذاته وصفاته واذا خلقها كانت ضرورية وانما وجب ذلك لان من قدر على بعض جنس وجب ان
يقدر على جميع ذلك الجنس وهذا مطرد شاهدا وغائبا فقد ثبت انه يصح منه ان يخلق فينا العلم بما علمناه استدلالا وهو
المقصود **قوله** واما الثاني يعني وهو ان ما يعلم ضرورة يجوز ان يعلم دلالة بالشرطين المتقدمين **قوله** فلانه اذا
زال العلم بالشيء ضرورة زواله بان لا يحدده الله تعالى او بان يفعل من الجهل ما يمنع تجدده اذا كان في مقدورنا من اجزائه
ما يزيد على ما وجد فينا من اجزاء العلم وذلك مع انتفاء ارادة الله مغالبتنا ومنعنا والا فمع ارادته لذلك لا تمكن من

فيصح حصوله ح

الجاد

الجاحد فلينظر بحدوده من جهته نعم قوله لم يمكنا ان نعلمه الا بالاستدلال يعني ولا بد من امكان العلم به اذ لا معلوم الا
ويصح العلم به ولا يستحيل الا العلم باجتماع الضدين ونحوه لما كان اجتماعهما مستحيلا فالعلم يترتب على المعلوم فاما ما
عدا ذلك فلا وجه لاستحالة علمنا به بالدليل قوله وفي ذلك تنغيص على اهل الجنة وتنفيس عن اهل النار يعني ولذلك لا
جوز في حقهم على ما هو مقرر في موضعه وقد حكي عن ابي القسم تجويز الغم على اهل الجنة قيل وهو مخالف للاجماع وحكي
عن الحاكم وعن الاخشيدية تجويز الفزع عليهم وهذا باطل اذ هو ضرر ليس لمستحق ولا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
لطف اذ لا تكليف لقوله تعالى وهم من فزع يومئذ آمنون اما وقوع التنفيس على اهل النار بذلك فقد قيل اي تنفيس عليهم وهم في
اطباق النار يضربون بمقامعها ويتجرعون انواع القذار لاجل الوهم الذي لا امارة له وليس المنفي عنهم الا الكف عن العذاب
والتلذذ بالطعام والشراب قوله وهم عنده مكلفون وحكي ايضا عن المجبرة القول بان الآخرة دار تكليف والذي يدل على
بطلان التكليف في الآخرة وجوه احدها ما ذكره في الكتاب من لزوم ان يكون لهم طريق الى الانتفاع بما كلفوه فيؤدي الى
استحقاق اهل النار للثواب واسقاط توبتهم للعقاب وذلك باطل وتحقيق التكليف هو التعريض للثواب على ما سياتي
وقد قامت الدلالة على ان من كان من اهل النار فلا خلاص له من العذاب والخصم يسلمه ومن لازم قبول التوبة ويلزم ايضا
ما ذكره من استحقاق اهل الجنة للعقاب والذم ان عصوا اذ ذلك من توابع التكليف ومعلوم انه لا يصح ان يستحقوا ذلك
ولكن ان تحمل الجملة الاولى من هذا الوجه وهما مستقل يختص باهل النار والاخرى وهما يختص باهل الجنة
وثانيها ما ذكره ايضا ويختص باهل الجنة وهو قوله وان يلحقهم مشقة ويختص هذا الوجه ان يقال المشقة خاصة التكليف
فاذا لم تكن فيه او في سببه او ما يتصل به مشقة لم يكن التكليف به تكليفا وما كان تكليفا حقيقيا استلزم حصولها لان ثبوت ذي
الخاصة يستلزم ثبوت الخاصة ولكن لمشقة النظر الموجودة من النفس والمشقة من حقها ان تجامع الثواب لم حقه الاجماع
المشقة كما سياتي وقد اعترض هذا الوجه بانه قيل انما تحصل المشقة في الدنيا لحصول النفرة عن الفعل المكلف به فاذا لم
لا يفعل الله النفرة لاهل الآخرة عما كلفهم به فلا تحصل المشقة بفعل النظر ولا بغيره من التكاليف بل من الجائز ان ذلك
بان يخلق الله لهم شهوة متعلقة به كما في شكرهم له تعالى فانه واجب عليهم بحكم العقل ولا يستشقونه بل يلتذون به على ما قيل وكما
يلتذون بتعظيم الملائكة والانبياء والحواريين الشكر الذي ذكره السايل الشرع عليهم فيه مشقة فلا يسمون مكلفين به ولا بد
مع حكم الخصم بانهم مكلفون من حصول المشقة اذ هي خاصة التكليف على ما تقدم فان اعترف بزوال المشقة فلا تكليف وعاد
الخلاف الى الوفاق وثالثها يختص اهل الجنة ايضا وهو انه كان يلزم ان يفعل احدهم من الطاعات ما يبلغ به ثوابه ثواب بعض
الانبياء والاجماع منعقد على خلافه فان قيل مثل هذا يلزمكم في الدنيا لو كانت مدة النبي قصيرة وعمر بعض المؤمنين عمرا طويلا مع
اقباله على الطاعات قيل له لانه وان عمر ما عمر في الدنيا فانا نعلم انها قصيرة لحالها في الآخرة فانه لا غاية لها فيكثر ثواب هذا المطيع
ويضاعف على من دون الائمة فيؤدي الى ما قلنا وقد احتج ابو الفتح بوجهين احدهما ذكره السيد الامام وحقيقته ان يقال
ان هذه العلوم الحاصلة لنا بديهة وعن مشاهدة وخبرة واخبار لا يصح ما حدثنا الاستدلال عليها بالاحوال وكذلك ما فيما
علمناه دلالة الا يصح ان يخلق فينا العلم الضروري به والجواب عليه من وجوه احدها انه جمع بين امرين من غير علة
جامعة بل الاصل والفرع متعاكسان في العلة والحكم فالعلة في الضروري كونه معلوما ضرورة والحكم انه لا يعلم الا
ضرورة والعلة في الاستدلالي انه معلوم استدلالا والحكم انه لا يعلم الا استدلالا فكيف ولي القسم ان يقول بل العلة واحدة
وهي كون الشي معلوما من جهة والحكم انه لا يعلم الا من جهته تلك وهذه العلة موجودة فيهما على ضرورة واكتسابا
فيوجد الحكم فيهما على سواء وثانيها ان يقال ان المعلوم ضرورة قد يعلم دلالة كالعلم بان زيدا في الدار بالمشاهدة والخبر
من صادق وثالثها ان المعلوم ضرورة انما استحال ان يعلم دلالة لا للعلة التي ذكرها بل لان من حق النظر التجويز
والمعلوم يستحيل ان يكون مجوزا سواء كان معلوما ضرورة او دلالة ورابعها ان الذي ذكره من المعلومات ضرورة

والتي قاس عليها من البديهيات ونحوها ان تصح الاستدلال عليها لان الاستدلال عليها لا يكون الا مع عدم العلم بها
ومع عدم العلم بها لا يكون عاقلا ومع كونه غير عاقل لا يصح منه الاستدلال وليس كذلك ما علم دلالة فان العلم به ضرورة
لا يؤدي الى دور وهذه الوجوه كلها اشارت اليها السيد الامام الوجه الثاني مما احتج به ابو القسم ذكره الامام يحيى في التمهيد وهو
انه لو صح ان يفعل الله فينا علما ضروريا لما نعلمه استدلالا لصح منه ان يفعل فينا العلم بصفة الشيء باضطرار ويعلم ذاته بعد
من الاستدلال حتى يعلم وجود زيد لخبر النبي ويعرف كونه قادرا باضطرار وهذا محال قال مولانا عليم وهذا الاحتجاج مبني على
اصل متفق عليه وهو المنع من العلم بالذات استدلالا وبصفتها ضرورة الا ما ذكره قاضي القضاة في شرح الجامع الصغير على
ما حكاه ابن متويه من جواز العلم بالذات اكتسابا وبالحال ضرورة وابطله بانه كان يلزم اذا ادخلنا على انفسنا شبهة في ازالة العلم
بالذات ان يبطل ايضا العلم الضروري بالحال وهو محال مع زوال العلم بالذات وبعده معلوم ضرورة او انتفاء العلم
الضروري بالشبهة وهو لا يصح قال الشيوخ ويجوز ان يعلم الذات ضرورة وصفتها ضرورة او ضرورة وصفتها دلالة
واجاب الامام عليه على اصل الشبهة بان العلم بكون زيد قادرا يستمر العلم بوجوده فيستحيل حصول العلم بكونه قادرا باضطرار
عند عدم العلم بوجوده ضرورة وهو جواز حسن واما الجمهور فيجيبون بان ها هنا مانعا من حصول العلم الضروري بالحال مع العلم
الاستدلالي بالذات وهو ما قررناه انفا فلا يلزم في محل فيه هذا المانع كالعلم بمع ويصفاته ضرورة بعد العلم به وبهادلاله
فايدة قال بعض اصحابنا هذان المذهبان الى القسم وهما القولان بان ما نعلم دلالة لا يصح ان يعلم ضرورة والقول بتكليف
اهل الاخرة فيهما بعد عن الصواب كثير وفساد ظاهر ولا سيما القول بتكليف اهل الاخرة فانه قول يقرر ان يكون خلاف
اجماع الصدر الاول والتابعين وخلاف ما نعلم من الاخبار النبوية والاثار **فصل** والعلم بكونه علما حال يثبت بالفاعل
هذا ما ذكره الشيخ ابو عبدالله وذهب اليه وصححه ابن متويه وكلام قاضي القضاة مختلف فربما ساعد ابا عبدالله وربما نفى هذه الحالة
واثبت له بذلك حكما **قوله** وقيل لا حال ولا حكم هذا قول اسماعيل المتكلمين وهو المحكي عن الشيخين ايضا وهذا مع الاتفاق على انه لا
يكون علما الا اذا فعله الفاعل على احد الوجوه المذكورة الا ان الى العتيم وهو شاذ **قوله** ومتعلقا لا كلام في مشاركتها في
التعلق وهي النسبة التي يسميها المتكلمون التعلق القام وانفردنا بالتعلق الاخير **قوله** وموجبا لمن اختص به الى كونه معتقدا
كساير الاعتقادات لكنه لا يوجب الا كونه معتقدا للشيء على ما هو به **قوله** لفقد الاختصاص والمخصص اما فقد الاختصاص
فظاهر لان الاختصاص جنسه وهي منتفية ها هنا وشابه بيانها واما فقد المخصص فلانه ليس الا الفاعل الذي يخصص
هذا المعنى بهذا المحل على راي بعضهم ولو جاز ان يوجد الفاعل معنى ويخصصه بالعلم فمقتضى العلم لا حل ذلك المعنى سكون
النفس لصح ان يوجبه ويخصصه بالجهل فيقتضي الجهل لاجله سكون النفس وهو محال **قوله** لانا نعلم هذه التفرقة من دون
اعتبار غيره ولا ما جرى مجراه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يصح ذلك وانت لا نعلم المفارقة الا بين غيرين فانه لو نعلم التقليد
والبحث ونحوهما لم نعلم مشاركة العلم لها في شيء ولا مفارقته في شيء والجواب ان مراده انا نعلم كون العلم علما من دون اعتبار
غيره والذي وقع النزاع فيه كونه علما وهو الذي غاير غيره من الاعتقادات ولاجل كونه علما اقتضى سكون النفس من دون اعتبار
غيره او ما يجري مجراه وذلك يبطل ان كونه علما حكم اذ الحكم لا يعلم الا كذلك على ما سنبينه في الصفات والاحكام انشاء الله **قوله** واما
صفة واجبة وهو باطل لمشاركة سائر الاعتقادات له في ذلك ان اراد بالصفة الواجبة الذاتية والمقتضاة وفيه سؤال وهو ان يقال
ما انت بملتزم مشاركة سائر الاعتقادات له في الصفة الواجبة هل في جنسها وماماثلها فذلك لا يقتضي كونه مثلا للاعتقادات
او في صفات ذاتيه ومقتضاه على سبيل الجملة من غير ان يكون هي صفته الذاتية والمقتضاة في حكم المتماثلة فذلك مسلم لكن
ليس بحرا اذ اوجبت العلة حكما لصفتها المقتضاة ان يوجبه ما كان من المعاني له صفة مقتضاة مطلقا والجواب من وجهين
احدهما ان مراده مشاركة سائر الاعتقادات له في جنس صفته الذاتية وصفته المقتضاة وما اجري مجرى المماثل

لها

لهما وذلك ان التقليد والبحث اذا تعلقا بمتعلق العلم على اخص ما يمكن صارا مثلين له ولا خلاف في ذلك الا الى القسم لانه يعتبر
المثلين ان يتفقا من كل وجه حتى انه يقول ان الحركة القبيحة تخالف الحسنة وان اختلف الجهة والعلم والتقليد ليسا متفقين
من كل وجه فاذا كانا مثلين له على ما يقوله الجمهور صارا مختصين بمثل صفة الذات وصفة المقتضاة وحينئذ يستقيم الكلام
وصح انه لو اقتضى سكون النفس لصفة الذاتية او المقتضاة وجب لذلك التقليد المتعلق بمتعلقه على اخص ما يمكن اذ هو مختص
بمثل صفة الذاتية وبمثل صفة المقتضاة الوجه الثاني من الجوابات يقال ولو قدرنا ان الاعتقاد لم يشاركه في مثل صفة
المقتضاة والذاتية فانه يلزم ان ما اوجبه العلم لصفة المقتضاة اوجبته سائر الاعتقادات لصفاتها المقتضاة وان كانت مخالفة
لصفته المقتضاة لان الاختلاف يرجع الى الجنس والنوع وهو وهي من جنس واحد على ما تقدم الا ترى ان الاعتماد لما اوجب اعتمادا
وكونا وصوتا وكان الجنس لذلك اي لاجل صفته المقتضاة وجب في كل اعتماد ان يوجب كما اوجب وان كان مخالفا له لما شاركه في الجنس
وكذلك القدر اشتركت في الاحداث وان كانت صفاتها المقتضاة مختلفة لما كانت من نوع واحد فاما من غير جنسه ونوعه فلا يلزم
فيه ذلك قوله ولما صفة جائزة وهو المجلوب قد اكتفى في صحة ذلك بطلان سائر ما ليس لحالة فيه ويتوهم ان يوجب العلم سكون النفس
لاجله وان لم يكن فيه خاصية ويرد على هذه الجملة سؤال وهو ان يقال فيلزمكم ان يكون الالتذاذ مفارقا لسائر التأليفات
بصفة والعلم الجلي مفارقا للخفي بصفة والباقي مفارق لما لا يبقى بصفة والالم الموجود في الحي مفارق للالم الموجود في الجماد
بصفة اذ حصل التألم به دون ما في الجماد كما اوجبتم مفارقة العلم لغيره بصفة والجواب ان ما عددته التمايل لم يفترق وهو ما
يرجع الى نوعه الا امور معقولة فلا احتاج الى اثبات صفات لها لاجل تلك المفارقة اما الالتذاذ فلمفارقته الرطوبة واليبس له
واما الجلي فلامر يرجع الى وضوح طريقه فخالف الضروري في ذلك الاستدلالي واما الباقي فلاستمرار صفته الوجودية
واما الالم الموجود في الحي فحصول التألم به لمقارنة الحيوة له دون الجماد وسؤال اخر وهو ان يقال قولكم بان العلم اوجب السكون
لصفة جائزة ينقض اصلا من اصولكم وهو ان الاختيار لا يكون الا في الصفة المقتضاة وانه من احكامها الخاصة لها فكان يلزمكم
ان يوجد الفاعل العلم ولا يجعله على تلك الصفة فلا يقتضي سكون النفس فان قلتم لا يصح منه ايجاد العلم الا على احد الوجوه مع
وقوعه على احد الوجوه لا بد من حصول تلك الصفة له قلنا مسلم انه لا يوجده الا مع وقوعه على احد الوجوه لكن ايقاعه
له على احد الوجوه لا يخرجه عن التخير في ايقاع الصفة وعدمه لان الذي يخرج الفاعل عن الاختيار ايجاد السبب ان كان ذلك
المقدور مسببا والوجوه ليست باسباب وصفة العلم ليست بسبب اذ المسببات ذوات وايقاع المقتضي ان كان ذلك الذي يتعلق به صفة
وليست الوجوه مقتضيات لتلك الصفة على ان المقتضي لا يتعلق بالفاعل سواء كان مقتضى عن صفة الفاعل او لا كالمعلول قال رحمه الله
لما ذهب الشيخ ابو عبد الله الى اثبات هذه الحالة الجائزة للعلم جعل العلم موجبا لسكون النفس ولصحة احكام معلومه اذا كان مقدورا
للمختص به يقبل الاحكام لاجل هذه الحالة الجائزة فاثبته موجبا للحكمين بواسطتها وقال قاضي القضاة بل يوجب السكون لحالة ترجع
اليه ويصحح الفعل المحكم لكون الفاعل ساكن النفس لا لامر يرجع الى العلم ولما ذهب الشيخان الى نفي هذه الحالة جعلا الحالة لسكون
النفس لوقوعه على وجه ذكرت معناه في شرح العيون **فصل** والمؤثر في هذه الحال هو الفاعل للاعتقاد الى اخره قوله اما
ان يكون علما لجنسه اي لكونه اعتقادا يعني ويكون كونه اعتقادا صفة ذاتية ثابتة لاجناس الاعتقاد قوله او لصفة جنسية يعني
ويكون كونه علما مقتضى عن صفته الذاتية التي يعبر عنها بصفة الجنس وان كانت صفة الجنس تنطلق على الصفة المقتضاة
قوله كما يقول الشيخ ابو القسم هذا اصل لابي القسم مطرد في مواضع متعددة من الصفات والاحكام فانه يقول ان العلم علم لعينه وجنسه
والصدق صدق لجنسه وعينه والجرح جرح لعينه وجنسه وكذلك الامر والكذب والحسن والقبح والظلم والعبث قال الحاكم
في شرح العيون والخلاف يقع في موضعين احدهما ان العلم علم لذاته كالسواد سواد لذاته فهذا خلاف معنى وان
قال انه علم لا لمعنى فنحن نوافقه فيه الا انه اخطأ في العبارة والاخر ان خلافه من هذا الوجه قوله والتابع هو المطلوب
يعني وهو ان المؤثر في الحالة هو الفاعل بواسطة احد هذه الوجوه وقد تقدم ما في ذلك من الاشكال **فصل** والوجوه

التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علما ستة فثلاثة اتفق عليها الشيخان والجمهور وهي الاولى منها ووجهان زادهما ابو عبد الله وهما الرابع
والخامس واما السادس فخرج على مذهب الشيخ ابي هاشم وصحح جعل الاعتقاد علما بالنسبة على كل واحد منها من الواحد منا ولا يصح ايقاع الله
للاعتقاد علما الامن وجه واحد وهو الوجه الثالث فالوجه الاول وقوعه عقيب النظر والواسطة هنا اي الذي اثر الفاعل في صفة العلم
بواسطته هو النظر عند القاضي وابن متويه وغيره من تلامذته وهو الذي يقضي به كلام الشيخ الامام فالاول مانع من ان يفارق
النظر غيره من الاسباب بان اثره يفيد المسبب وهو الاعتقاد وفي وقوعه على وجه وهو كونه علما وان يفارق غيره مما يؤثر في
وجوه الافعال بانه متقدم على الاعتقاد مع انه يؤثر في وقوعه على وجه وليس كذلك ما يؤثر في الحسن والقبح وجوها من وجوه الافعال
فانه لابد من مقارنته وذهب الشيخ ابو رشيد الى ان المؤثر في كون الاعتقاد علما كون الناظر ناظرا وهي الصفة الموجبة عن النظر وقد
حكي الابن متويه مثله لانه قال ويستدل على ان الاحدنا بكونه ناظرا حالا راجعة الى الجملة وبعد فاذا ثبت ان لكونه ناظرا تاثيرا
في وقوع الاعتقاد علما فيجب رجوعه الى صفة الجملة وهذا داخل فيما نص عليه قوله في حكاية حجة ابن متويه ان يكون قد اثر صفة
احدنا في فعل الله يوما جعلها صفة للواحد منا لا النظر وان كان من فعله على المعنى المذكور فالصفة الموجبة عنه لا يجوز ان
تكون له لان النظر علة والعلة لا توجب الا مع الاختصاص وهو مختص بنا دونه فكان الحالة للصفة دونها كالوجود فيما ازاده
فانها توجب كونها مريدين لا كونه مريدا لانه لا يجوز ان يكون مفكرا اذ كونه مفكرا يستلزم كونه مجوزا وهو محال في حقه
وتلخيص حجة ابن متويه انه تعالى اذا احدث العلم في احدنا ناظرا فلا بد ان يكون العلم الحاصل عنه من فعله لان فاعل السبب فاعل
المسبب واذا كان كذلك لم فعله يوم يجوز ان يؤثر فيه صفتنا وهو كوننا ناظرين لانه لا يؤثر في صفة لذات من دون واسطة معنى الا فاعلها
الا ترى انه لو اوجد صفة الاخبار عن كون زيد في الدار لم يؤثر كوننا مريدين في كونها خبرا عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد قوله
فاذن الاولى في الاستدلال على مذهب ابن متويه والجمهور قوله فهو مؤثر فيما يؤثر فيه الصفة اربت لها يا تيريعني لا الاولى اضافة
التاثير الى الذوات ولهذا اضافوا تاثير المقتضي في المقتضى الى الذات للخصيصة بالمقتضي وقالوا انما جرى المقتضي مجرى المؤثر مع ان
الذات غير موجبة للمقتضى فاولى ان يضاف تاثير الصفة الى ما هو موجب لها قوله كتأثير وجوه الافعال يعني ككون الكلام خبرا
وامرا وكون الفعل طاعة ونحو ذلك فان الذي اثر في كون الكلام خبرا هو الذي اثر في ذاته وهو الفاعل لا غيره بحيث انه لا يصح
غيره التاثير في كونه خبرا لكنه يقال تاثيره في كونه خبرا بواسطة كونه مريدا فكذلك يكون النظر مؤثرا في كون الاعتقاد علما بواسطة
الصفة الموجبة عنه وجاز بانا لو قدرنا ان النظر لا يوجب صفة لم يمتنع تاثيره في كون الاعتقاد علما فثبت ان تاثيره في ذلك من غير
واسطة وقد اورد على مذهب ابن متويه وابي رشيد سؤال وهو ان قيل ان جعلتم للنظر او لكونه ناظرا مؤثرا في وقوع الاعتقاد
علما يوجب عليكم ان تجعلوه هو او الصفة الصادرة عنه مقارنا لوقوع العلم لان من حق المؤثر في وقوع الذات على وجه المقارنة
كما قلتم في الارادة انها لا تؤثر في وقوع الكلام على وجه وهو كونه خبرا الا اذا قارنته ومعلوم ان النظر وكونه ناظرا لا يصح
مقارنتهما للعلم لوجوب مقارنتهما للتجويز واجيب بان النظر سبب في العلم وعند حصول السبب فقد صار المسبب في حكم الحاصل فكان
الاقتران حاصل وكذلك كونه ناظرا لان الصفة بمنزلة سور المؤثر فيها وهو النظر واورد سؤال خاص على مذهب ابن متويه وهو انه
يلزمه ان يكون صفة العلم الجائزة موجبة عن النظر ويكون المعنى علة في ثبوت صفة لمعنى اخر وهذا لا يصح واجيب بان المراد بجعله
مؤثرا انه كالالة والمؤثر في الحقيقة هو الناظر لكنه جعله ابن متويه مؤثرا بواسطة النظر لا بواسطة كونه ناظرا والسائل
توهم انه جعل المؤثر النظر من غير ان يكون للناظر تاثير وليس كذلك الوجه الثاني ان يقع عقيب تذكر النظر والاستدلال ومراده
بتذكر النظر العلم بانه قد كان نظر واستدل والعلم بذلك ضروري وان نظر مع ذلك العلم انه كان معتقدا ساكن النفس والا بان
يكون في نفس الامر قد كان حصل له العلم عن ذلك النظر المذكور وقد اختلفوا في كيفية حصول العلم عن التذكر فالذي عليه
الجمهور ان التذكر على الصفة التي ذكرنا يدعوه الى فعل اعتقاد الامر الذي تذكر النظر المؤدي الى العلم به ويكون
ذلك الاعتقاد علما لحصوله على ذلك الوجه وحكي عن الشيخ ابي علي ان التذكر يولد العلم كالنظر وحكي عنه الرجوع

الى المذهب الاول واختلفوا ايضا فقال القاضي وهو احد قولي ابي هاشم يفعله بعد الانتباه اذ التذكر داع والداعي من حقه المتقدم وقال ابو هاشم في اخر قوليه بل يفعله حال الانتباه لان السهو الذي هو النوم ابطله فلما ان فعله في الحال فبقي بنا على مذهبه قال الفقيه قاسم ولابد من تقدم هذا التذكر ومقارنته فيكون التذكر وهو علمه بانه قد كان نظر وظنه لانه قد كان معتقدا ساكن النفس فيقدمه على هذا الاعتقاد من حيث ان من حق الداعي ان يتقدم ومقارنته من حيث ان من حق ما يؤثر في وقوع الشي على وجه ان يقارنه وهذا كما يقال في الارادة اذا اثرت في كون الكلام خبرا فانه يجب مقارنتها من حيث ايها تؤثر في وقوع الكلام على وجه والداعي يجب تقدمها مع ذلك وجب تقدم التذكر مع مقارنته لانه ايضا داع وليس كذلك وقد اوضح المصنف رحمه الله ان النظر لا تاثير له هاهنا وما ذكره يمنع من تاثيره في نفس اعتقاد المتذكر وفي كون اعتقاده علما **قوله** وهاهنا اوقات كثيرة يعني فلا يصح ان يكون النظر المتقدم مولدا مع تقدمه باوقات والا لزم صحة ان يظن احدنا بقي سنة او اكثر فيحصل العلم عن ذلك النظر فكان يلزم ان لو حصل سهو عقيب النظر الامتنع من توليده للعلم لان وقت توليده له متاخر واما تقدمه بالوقت الاول فلانه حصل مانع من توليده فيه فيجعل في الثاني ولا يتقدر الا الدليل والا لم يمكن حصوله منه في الثالث بل ولم حصوله في الرابع وما بعده ولا يمكن ان يدعى ان المولد للعلم حال الانتباه نظر حال النوم لان النظر الذي يولد العلم لا يتاتى الا من كامل العقل وكمال العقل مفقود حال النوم **قوله** لكان علم المنتبه من فعل الله تعالى يعني لانه يكون التذكر سابقا فيه او ذات او جنس ذات اخرى وفاعل السبب فاعل المسبب كما سلف فكان يلزم كون علم المنتبه ضروريا مع انه ليس بصفة العلم الضروري **قوله** ولان التذكر يكون من مجموع امور اي مجموع علوم وظن كالعلم بانه قد كان نظر واستدل وعلمه بالمقدمات وقد يقترن بذلك علمه بالوقت الذي نظر فيه والمكان وظن انه قد كان معتقدا ساكن النفس واذا اجتمع وحصل العلم عنها على جهة التسبب لزم ان يكون المسبب صادرا عن اسباب كثيرة اذ لا تخصيص لاحدها بان يكون سببا دون الاخر وقد مثل الشيخ ابو علي حصول العلم عن التذكر من دون احتياج الى نظر اخر بالمسافر اذا طلب كتابا عند ان اصابه تردد ما فاذا وجده بسوال او غيره ثم دفع الى ذلك في وقت اخر فانه لا يحتاج الى الطلب الذي فعله اولا ومثله ابو هاشم بما نعارض ذلك وقد نقض هذا الوجه بامور منها ان ما يفعله احدنا للداعي قد يجوز تغير داعيه فيتم في عن فعله ومعلوم انه لا يصح عند التذكر من هذا العلم وان حصل من الصوارف ابلغها وهو اعتقاد ضرر عظيم يدخل عليه لاجل ذلك الاعتقاد مع ان من حق الصارف ان يمنع معه حصول الفعل فلم يبق الا احد امرين اما ان يحصل موجبا عن النظر او يحصل موجبا عن التذكر لوجوب حصوله عنده واجيب بان ظن الضرر لا يكون صارفا عن الاعتقاد كاعتقاد التوحيد والعدل فان احدنا وان خشي القتل ان اعتقد التوحيد لم يتصرف في ذلك عن اعتقاده وانما الذي يكون صارفا عن العلم وداعيا الى الجهل ورود شبهة قادحة ولو وردت على المتذكر لم يفعل ومنها ما الكم ان هذا التذكر ليس للنظر بل لانه كان عالما بذلك المعلوم واجيب بانه يلزم ان يكون قد علم ذلك المعلوم ضرورة وهو بنا على ان العلم بالعلم علم بالمعلوم وليس بصحيح على ما سياتي قال اولى ان يقال انا قد رضينا الكلام فيما اذا تذكر النظر فيفعل اعتقادا فاما اذا تذكر العلم فسياتي الكلام عليه ومنها ان المتذكر الذي صفته ما ذكرتم اذا فعل الاعتقاد الذي ذكرتم بعد التذكر لا يامن ان يكون اعتقاده الذي يفعله جهلا اذ ليس معه الا ظن انه كان معتقدا ساكن النفس والظن لا يقطع بصحة ما يتناوله فيكون اقدامه عليه قبيحا واجيب بان حاصله ان ظنه لسكون النفس من قبل وعدم علمه في ذلك الاعتقاد لوجه من وجوه القبح كاف في حسن اقدامه عليه كما يثبت مثله في المباحات التي يشرع فيها فانه لا يعلم حصول نفع فيها لكن يكفيه حصول نفع في هذا الاعتقاد وهو التخلص من مسلك الشك والحيرة ولم يعلم فيه وجها من وجوه القبح حسن اقدامه عليها وهذا خلاف المخبر اذا لم يعلم كون خبره صدقا ولم يعلم كونه كذبا فانه لا يجوز له الاقدام عليه لجواز كونه كذبا وهذا الاعتقاد قد امن كونه جهلا من حيث استند الى ما اقتضى سكون نفسه من قبل عقيب نظر ولم يعتبره الفقيه قاسم وغيره مع الايراد للسوال ولا اجابوا عنه بجواب واقول ان الاولى في الجواب ان هذا السوال غير وارد على هذا الوجه في التحقيق لان المراد هاهنا انه اذا وقع هذا التذكر فيفعل اعتقادا كان علما ووجد علامة العلم

فيه من سكون النفس والكلام في انه هل يحسن منه الاقدام عند ذلك التذكر اولا كلام اخر لا تعلق له بما نحن فيه **الوجه الثالث** ان
يقع من فعل العالم بالمعتقد اي الاعتقاد فيكون علما وله مثالان من فعله تعالى ومن فعلنا اما مثاله من فعله تعالى فالعلوم الضرورية
التي يفعلها فينا فانها اعتقادات واقعة على هذا الوجه فكانت علوما واما مثاله من فعلنا فقوله وكما اذا فعل احدنا اعتقادا
مسببا لما هو عالم به وذلك كما اذا شاهد احدنا زيدا في الدار فانه يعلم كونه فيها ضرورة فلو حصل له داع الى ان يفعل اعتقاد كونه
في الدار ابتداء اذ لا يصح النظر في تلك الحال ففعله فانه يكون علما لوقوعه من العالم بالمعتقد وقد منع ابن الراوندي من علم الشيء بالضرورة
والاكتساب وهو باطل اذ لا تضاد ولا ينافي على اصلين يمنعان من هذا المثال احدهما ان يقول لا يجوز ان يفعل احدنا علما هو عالم به ضرورة
لان علمه الضروري يمنع من الجهل فاذا منعه من الجهل منعه من العلم لان المنع عن الشيء منع عن ضده الثاني انه يقول لا يجوز ان يعلم المعلوم
الواحد باكثر من علم واحد على ما سيأتي ولا يتأتى هذا الوجه على قوله في حق الواحد منا لانه لا بد فيه من ان يقارن علمه الاول بالمعتقد
علمه الثاني الذي يكون الاول وجها في كونه علما اذ لا يؤثر في كونه علما الا بالمقارنة وذلك لا يتأتى على اصله فيكون هذا الوجه عنده
خاصا بالله تعالى وان كان قد ذكر ابو علي ان من نظر فعلم حدث العلم حالا بعد حال فاعتقاده هذا الذي يجدده يصير علما لكونه عالما
بالمعتقد وبنى عليه صاحب الغاصة وجعله مثالا لما يفعله العالم بالمعتقد قال قاضي القضاة وهذا غير صحيح لان علمه بالمعتقد انما
يؤثر في كون الاعتقاد علما متى كان عالما في الحال الذي يفعل فيه نفس الاعتقاد فاما قبله فاذا لا يصح ان يصير اعتقاده في الثاني
علما لكونه عالما في الاول ويفارق النظر لانه يستحيل وجوده مع العلم والماضي فاذا لا يفعل العلم ويجدده حالا بعد حال الذي ذكر
النظر كما يفعله المنتبه والقصة قاسم ومجرد المقارنة كاف في وقوع الاعتقاد علما الا ان ذلك عن داع خلاف ذكر النظر
قوله ما يرد عما انشا بعان هذا خلاف وما ذكره القصة قاسم وعلى هذا يجب تقدمه ومقارنته ويمكن التلفيق بينهما فيقول لا يرد القصة قاسم
في وجوب [illegible] العلم بالمعتقد للعالم به الى فعل اعتقاد اخر يتعلق بذلك المعتقد بل يجوز ان يفعل العلم بالمعتقد من دون [illegible] ذلك
العلم له فان احدنا اذا فعل اعتقادا وحصل له العلم الضروري تلك الحال كان اعتقاده ذلك علما وان لم يكن قد تقدم علمه بالمعتقد
ولا يجب تقدم العلم بالمعتقد ولا يمنع منه ومراد المصنف المنع من ان يكون العلم المتقدم بالمعتقد موجبا لكون صاحبه لا يفعل الا اعتقادا
مطابقا لذلك المعتقد بل يجوز من جهة القدرة ان يفعل جهلا بذلك المعتقد كما في حقه تعالى فان علمه بالمعتقدات سابق للعلوم التي يفعلها
وليس يوجب الا يفعل فينا الا ما هو علم بل يتقدم علمه بالمعتقد داع الى ان الاعتقاد الذي يفعله فينا يكون مطابقا ولا يوجب التقدم
لاجل ان يكون داعيا والله اعلم **قوله** لان الله تعالى كما يقدر ان يفعل فينا اعتقادا مطابقا يقدر على ان يفعل اعتقادا غير مطابق يعني
وقد دل على ان تقدم العلم بالمعتقد لا يوجب كون ما يفعله ذلك العالم اعتقادا مطابقا اذ هو تعالى مع تقدم علمه بالمعتقد لا كلام في انه يصح ان
يفعل فينا اعتقادا غير مطابق ولولا الحكمة لجوزنا فعله **قوله** والا وجب اذا اراد احدنا كون الجهل علما ان يكون كذلك يعني كما انها
لما كانت الارادة مؤثرة في كون الكلام خبرا وامرا لكونه خبرا وجب ذلك واعلم ان الذي يؤثر في الافعال من صفات الفاعل هي كونه
مريدا وقد ابطل ان يكون الارادة المؤثرة في كون الاعتقاد علما وتأثيرها في وجوه الافعال وكونه قادرا ولا يصح ان تكون هي
المؤثرة في كون الاعتقاد الواقع عن العالم بالمعتقد علما لانه كان يلزم تأثيرها مع عدم علمه ويرد على هذا ان يقال وما المانع من كونه
شرطا ولانها لا تؤثر الا في وقوع الفعل لا في وقوعه على وجه وفيه نظر لانهم قد جعلوها مؤثرة في الاحكام والعلم شرط مع
انه وجه فقل وما ذكره المصنف وهو قوله والا وجب كل قادر ان يكون اعتقاده علما يعني اذا كان المؤثر كونه قادرا على الاعتقاد
في كون ذلك الاعتقاد علما لزم في كل اعتقاد يوجده كل قادر ان يكون علما ومعلوم خلافه وايضا فان القادرية لا بد من تقدمها
على الاعتقاد فلا يؤثر في وجوه الافعال اذ من حق ما يؤثر في وجوه الافعال ان يقارنه فلم يبق من صفات الفاعل الا كونه كارها وكونه عالما
لم تأثير وكونه كارها تأثيرها في كون الكلام نهيا ويبعد ذلك فلم يبق الا ان يكون المؤثر في كون الاعتقاد علما كونه عالما بالمعتقد
ويرد على هذا الوجه سؤال وهو ان يقال [illegible] لو قدرنا ان الله تعالى خلق علما فعل فينا جهلا بمعتقدات يكون ذلك الاعتقاد علما
انه من فعل العالم بالمعتقد والجواب ان المراد ان علمه بالمعتقد يؤثر في كون الاعتقاد المطابق الذي يفعله علما

ولابد

ولابد من اشتراط الطرفين فلو فعل فاعل اعتقادا مطابقا وهو غير عالم بالمعتقد او فعل اعتقادا غير مطابق مع انه عالم بالمعتقد لم
يكن ذلك الاعتقاد علما وهذه الوجوه التي ذكرها الشيخان واتفقا عليها الوجه الرابع زاده الشيخ ابو عبد الله وهو الحاق
التفصيل بالجملة لمن يعلم ان كل ظلم قبيح ثم يعلم في فعل معين انه ظلم فان هذين العلمين يدعوانه الى فعل علم بانه قبيح هذا المعين
الحاقا للتفصيل بالجملة قال الجمهور فيكون اعتقاده لقبحه علما لوقوعه على وجه وهو كونه من فعل العالم بالعلمين المتقدمين مع
ترتيبه عليهما وهذا الوجه انما يتصور اذا كان العلمان الاولان استدلاليين او كان احدهما استدلاليا فاما اذا كانا ضروريين
مثل علمنا بان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث ثم علمنا ضرورة ذاتا موجودة فان النتيجة وهي انها اما قديمة او محدثة تكون ضرورية
بلا كلام وتكون علما لوقوعها من العالم بالمعتقد قوله وهذا لا يستقيم على اصل ابي هاشم وذلك ان ابا هاشم لما قال العلم الجملي هو
التفصيلي قال لا علم ثالث يقع منا بعد العلمين الاولين بل هذا الذي جعلنا علما ثالثا هو تعلق العلم الجملي لانه تعلق على غيره
واعلم انه لابد من تقدم هذين العلمين لكونهما داعيين ومن مقارنتهما المثل لما تقدم قوله واعلم ان هذا الالزام متوجه وقد اجاب عنه
ابن متويه بان تعتبر الداعي في هذا الباب انما يكون بورود الشبهة عليه ونحن نسلم ابطاله وردت لم يعلم قبحه فقد صح الاختيار فعله
على بعض الوجوه قوله اذ لا جهة له اعلم انه لا جهة من لشيء الاسباب الا الاعتماد فانه لا يكون الا في الجهات الست ولا يعقل الا كذلك
ولا يوجب موجبه الا في جهته لا في غيرها فلما كان مختصا بالجهة صح توليده في غير محله لشرط مماسة محله لما يولد فيه لحلوله وغيره
من الاسباب قوله اذ لا يقتضي لتاخره اي لتاخر الجائية الى الوقت الثاني لان الذي يقتضي تاخره بان تراخى السبب الى الوقت الثاني اخر من
اما ان يستحيل مجامعته لمسببه كالنظر فلابد من تقدمه عليه بوقت حتى يوجد مسببه في الوقت الثاني وقد عدم اذ هو مما لا يبقى
واما اختصاصه في التوليد بجهة كالاعتماد فيستحيل ان تولد في الوقت الاول في الجهة الثانية لان محله في الوقت الاول في الجهة
الاولى فكيف يصح ان يكون محله في وقت واحد في جهتين لان في ذلك اجتماع كونين في صدر او تولد مسببه في محله وهو في الجهة الاولى
وفي ذلك حرف وجه عما وحله من الاختصاص في التوليد بجهة وليتحقق الوجوه المانعة من توليده في الوقت الاول موضع اخر بين هذا
وقد توقف ابو هاشم في توليده للصوت هل يولده في الوقت الاول والثاني اذا عرفت ما ذكر فالعلم هذا كان لو كان مولدا لتولد في
الوقت الاول اذ لا مانع كما انه لما لم يقع مانع عن توليد الكون لما يولده في الاول كان مولدا فيه قوله فكان يلزم وجود ما لا يتناهى
الى اخره انما لزم ذلك لانه يولد في الوقت الاول ما من شانه ان يولد فيه وهذا الثاني يولد في ذلك الوقت ما من شانه ان يولده وهلم جرا
ولزوم ذلك بين بخلاف الكون فانه وان ولد في الوقت الاول فانما يولد التاليف والالم ولسنا مما يولد لا في الوقت الاول ولا في الثاني قوله
وليس العلم الجملي بان يولد اعتقادا اولى من ضده يعني لفقد ما يخصه باحد الضدين دون الاخر بخلاف الاعتماد اذ ولد الكون في
الجهة التالية دون ضده الذي هو الكون في الجهة التالية فان المخصص حاصل وهو ان من شرطه الا يولد الا في الجهة التي تلي الجهة التي هو
فيها لاستحالة الطفرة على محله قوله في الاعتراض لان المولد عندي هو الجملي لا كل علم لجاز بان هذا الحكم غير دال لان لا يولد
ما يولد الا من يرجع الى جنسه اعتبارا بسائر المولدات فكان يلزم توليد التفصيلي اذ هو من جنس الجملي فكما لا يصح ان يقال يولد بعض
الاعتماد دون بعض كذلك في العلم لو ثبت مولدا قوله كما يلزم في النظر اذا ولد العلم الى اخره لجاز بانه قد حصل المخصص في النظر وهو
تعلقه بالدليل على الوجه الذي يدل فاوجب العلم بالمدلول الذي بين التعلق وبين تلك الدلالة دون ما يخالفه او يضاده اذ لا تعلق
للدلالة التي هي متعلق النظر به لا والعلم اذا جعل مولدا فانه لا يمكن ذكر مخصص فيه فقد بان اذا ضعف ما ذهب اليه ابو الحسين وخلوص
ادلة الجمهور عن القدح فيها على ان ما نسب الى ابي الحسين من التوليد لا يستقيم على قاعدته في نفي المعاني الا ان يحمل على وجه الاقتضا
قوله ان لم يصح ما قاله ابو الحسين يعني لا بد من علم الوجوه الفاضة بسطا فانه ومنها ما ذكره الفقيه قاسم رحمه الله وهو انه
للشرع ان يولد عن الاول وهو العلم بان كل ظلم قبيح اولى من الثاني وهو العلم بان هذا ظلم وقول ابي الحسين الاول اخص
باطل لان العلم الثاني علم بوجه القبح ولانه لا طريق الى ما ذكره من التوليد قوله ان يكون ضروريا من جهة الله تعالى يفعله ابتداء

فقال انه اذا رجحت تكون المقدمتان ضرورتين قلنا منازع في ذلك ولم نتدع مذهبا وان ارادت رجحت تكونان استدلاليتين او احدهما
فغير مسلم ان تكون العلم بالنتيجة من كمال العقل على ما ذكره بل ليس بعضه ضروري **فايده** اعلم ان مما يتعلق بهذا الوجه
احتمال فهم في هل العلمان الاولان داعيان او طريقان الى الثالث فمذهب ابي عبد الله والجمهور انهما داعيان وعليه ينبني هذا
الوجه ومال بعضهم الى ان الاولين طريقان واحتج الاولون بانه يجب اتحاد متعلق الطريق والمطرق اليه ومتعلق
العلم الاول الذي جعلتموه طريقا وهو العلم بان كل ظلم قبيح كل ظلم ومتعلق هذا الذي جعلتموه منتطرقا اليه وهو العلم
بان هذا المعين قبيح هذا المعين دون غيره ولا يصح ذلك قياسا على المشاهده والعلم الحاصل عنها فانها لما كانت طريقا الى
العلم تعلقت بمعين وهو متعلق واحد وقال ابن متويه اذا كان الثالث ضروريا فالاولان لا يصح الا ان يكونا طريقين دون ان يكونا
داعيين واذا جعل الكل طرقا وفصل الكلام في النظر وجعل بعضها متعلقا بما يتعلق به ما هو طريق اليه وخولف فيه وبين ...
كان قياسا **الوجه الخامس** زاده ابو عبد الله ايضا **قوله** وهذا انما يستقيم على مذهبه يعني على مذهب القائلين بان العلم بالعلم
بالمعلوم لان تذكر العلم هو العلم به فاذا كان العلم بالعلم علما بالمعلوم كان تذكره انه كان عالما به تذكرا للمعلوم فيستغني عن فعل
اعتقاد اخر يتعلق بذلك المعلوم وان فعله فهو علم لوقوعه من العالم بالمعتقد فصح انه لا يستقيم هذا الوجه الا على مذهب الجمهور
وهو الذي صححه ابن متويه وذلك ان العلم بالعلم علم بذات العلم على حالته التي اثبتها ابو عبد الله او حكمه الذي اثبته القاضي وهو صحيح
قوله وقد بينا ان الذكر علم ضروري فيه سؤال وهو ان يقال ليس الذكر قد لا يحصل الا بتقدم نظر وتفكر فكيف يكون ضروريا
ولم لا يكون موجبا عن النظر والجواب ان الذكر هو العلم لما كان تنبيه وهو وان وقع عقيب النظر فوقوعه عقيبه بمجرى العاده
ولهذا فان احدنا قد ينظر فيذكر وقد ينظر فلا يذكر وايضا فان امارة الضروري حاصلة فيه فعرفنا انه غير استدلالي ولا موجب
عن النظر بل ضروري ومن الوجوه الداله على صحة ما ذهب اليه الجمهور وهو ان العلم بالعلم ليس علما بالمعلوم ان احدنا قد يعلم المعلوم
ضرورة ولا يعلم في اعتقاده له انه علم الا بدلالة فلو كان العلم بالعلم علما بالمعلوم لزم كون المعلوم معلوما ضرورة ودلالة
ذكره القاضي وغيره ان هذا الوجه يصح على ما اجازه ابو هاشم وابو علي من ان العلم بالعلم علم بالمعلوم بان يجعل التذكر هاهنا غير
للعلم بالعلم ويجعل علما بانه كان معتقدا وظنا لانه ساكن النفس ويكون في نفسه الا من كذلك فعند هذا ندعوه بذكر الذي هو علم ضروري
بانه كان معتقدا وظنه لانه كان ساكن النفس الى اعتقاده هو علم لوقوعه على هذا الوجه قالوا ولا بد من التقدم والمقارنه في هذا
على ما مر وفيه نظر لانا لا نسلم ان غير بذكر العلم وهو يذكر الاعتقاد تصير وجها لوقوع هذه الاعتقاد بكونه علما فقال ان المذكر
بالمعنى الذي ذكرتم اذا فعل الاعتقاد الذي قلتم لا نأمن كونه جهلا فيقبح منه الاقدام عليه بخلاف من يذكر العلم وقد صرح المهدي عليهم
بكلام المصنف فانه ذكر ان هذا الوجه مبني على جواز كون الانسان ذاكرا لعلمه غير عالم بالمعلوم **الوجه السادس** خرج على
مذهب ابي هاشم واعلم ان مذهب ابا هاشم لما ذهب الى بقاء الاعتقادات كلها خرج على مذهبه هذا الوجه والمخرج هو القاضي على ما ذكره
الحاكم ومثله الكلام في الظن فان ابا هاشم يذهب الى انه من قبيل الاعتقاد فيصار الظن علما مثاله ان زيدا في الدار لمشاهدة ظنه
حينئذ علما لوقوعه على وجه كالمقلد بل يلزم ايضا في الجهل وهو ان احدنا لو اعتقد ان زيدا في الدار وهو ليس فيها ثم ان زيدا دخل الدار
وشاهده ذلك المعتقد يلزم ان يصير اعتقاده ذلك الجهل علما ويلزمه من ذلك انقلاب الجهل علما من هذه الصورة ومن صورة اخرى
يلزمه انقلاب العلم جهلا وهو ان يحصل ضروري بان زيدا في الدار فيعتقد ذلك فاعتقاده هذا علم ثم ان زيدا خرج من الدار وبقي اعتقاده
ذلك فيصير جهلا وابو هاشم يقول العلم حسن كله والجهل قبيح كله فيلزمه ان يصير القبيح حسنا والحسن قبيحا فان قيل لا
يلزم ابا هاشم ان يصير المقلد عالما ولا الظن ولا الجهل بل تبقى هذه الاعتقادات على ما هي عليه كما ذهب اليه ابو عبد الله فانه قال لا يتقرر
بل يجمع العلم والتقليد معا ولهذا لم يخرج على مذهبه هذا الوجه وان شارك ابا هاشم في القول ببقاء الاعتقادات ويكون سكون
النفس للعلم الحاصل عن المشاهده اذ لا بد من حصول علم عنها اذ المشاهده طريق موجبه والطريق لا يحصل من دون متطرق
وسواء فرضنا انقلاب هذه الاعتقادات من قبيل العلوم ام لا قلنا هذا يؤدي الى ان يكون المشاهد هذا قاطعا لحصول العلم

الضروري

الضروري يجوز الان من لازم المعتقد لعتقاده تقليدا او ظنا ان يكون مجوزا وهذا محال قال الفقيه قاسم ويمكن اعتراضه
بان العلم الحاصل عقيب النظر في المحوز قال فهذا موضع احتمال كما ترى وقد حكى الحاكم عن ابي هاشم التصريح بان التقليد يتعلق عليا
قال والا لزم حصول التشكيك فيه قلت والاولى ان هذا الوجه غير صحيح (المرجع الى من كلام ابي هاشم) لا منافاة على المذاهب لان من حق ما يؤثر في وقوع
الفعل على وجه ان يقارنه وهذا الوجه الذي ذكره موه حصل في حال البقا ومثل هذا ذكره الحاكم ولا يمكن ادعا
وجه يصير الاعتقاد لو وقع عليه علما زايدا على هذه الوجوه والذي يشتبه ان يقال ان وقوع الاعتقاد من المشاهد
للادلة وجه في كونه علما اولا ووقوعه من فعل المدرك يكون وجها والاول باطل لان العامي يشاهد الادلة ولو اعتقد ان
للعالم صانعا من غير ترتيب الادلة وتحقيقها لم يكن اعتقاده علما بدليل عدم سكون النفس والثاني باطل لان من ادرك الشي من بعد
فاعتقده اسود وهو احمر لم يكن اعتقاده علما بل جهلا **قوله** وهذا مبني على مذهبه في بقا الاعتقادات اعلم ان الذي يذهب
اليه ابو هاشم ان جميع انواع الاعتقاد باقية وهو مذهب الشيخ ابي عبد الله وابي علي بن خلاد وقال الشيخ ابو علي يجوز عليه
البقا في جنسه فالضروري يبقى كله واما المكتسب فيبقى عند ان يمنع احدنا من تجديده او يتعمى عن تجديده فان يمكن فلا يبقى لان القادر
بالقدرة عند عدم المنع لا يخلو عن الاخذ والترك فلو بقي المكتسب كان فاعله قد خلا في الوقت الثاني عن فعله وفعل ضده
وهكذا قوله في الاكوان وساير الباقيات قال قاضي القضاة وهذا فاسد من وجهين يعني منعه من بقا المكتسب لهذا الوجه مع
قوله بانه ما في جنسه احدهما ان اصله في الاخذ والترك باطل والثاني انه وان صح له فانه لا يمكن بنا هذا الفرع عليه
لانه ان اختار في الثاني ضد العلم اسقا به وان اختار مثله بقي الظلم الا ولان الشي لا يبقى لمثله وفيه نظر فان ابا علي لا يمكنه ان
يقول بفعل في الثاني علما ويبقى العلم الاول لان العلم بالمعلوم لا يصح عنده فهذا المانع له مما ذكره القاضي وقد ذهب الجمهور
الى ان الاعتقادات لا تبقى وهو مذهب الشيخ ابي القسم لكنه يبقى بقا سائر الاعراض فلم يخص الاعتقادات **قوله** ان الباقي لا
ينفى الا بضد او ما يجري مجراه وانما وجب ذلك لان الباقي يجوز استمرار وجوده ويجوز انتفاوه اذ ليس بواجب الوجود فلا يكون
بان ينتفي اولى من ان يبقى الا لامر كما ذكر تفصيلهم في اثبات الاعراض والذي يجري مجرى الضد ما ينفي الشي بواسطة نفيه لما يحتاج اليه
لا لمعاكسته بينهما كنفي الفنا للالوان بواسطة نفيه لمحالها ونفي التفرق للتحيز بواسطة نفيه للبنية وكذلك القدرة والعلم وعلى
هذا فقس **قوله** والشك والسهو ليسا معنيين يعني فلا يقال انه انما خرج عن العلم اليهما وهما ضدان او الى الجهل الذي هو ضده
بالاتفاق لان الشك والسهو ليسا معنيين فضلا عن ان يكونا ضدين للعلم واعلم ان هذه مسئلة خلاف وقد ذهب ابو هاشم ومن بعده الى
ان الشك ليس بمعنى ومن هاهنا سنح الحجة على ابي هاشم قال الحاكم وقد كان يذهب الى انه معنى ثم رجع وقال ابو علي هو معنى يضاد
العلم وبه قال ابو القسم حجة الاولين ان المرجع بالشك الى خطور امرين بالبال مع خلوه عن الظن والاعتقاد اذ لو كان غير ذلك لصح
حصوله من دون ما ذكرنا او حصول ما ذكرنا من دونه لكنه لا يقال هم وما هذا الخطور فانه غير ما جعله المخالف معنى واعلم ان حاصل
كلام الجمهور ان الشك استوا الامرين في التجويز فاذا كان يجوز الامرين على سوا فلم يغلب هذا ولا هذا فهو شاك وقد ذكر المصنف في
المعتقدات الظن برجوح احد المجوزين على الاخر التجويز عند المجوز واستواهما شك والمرجوح وهم وهكذا ذكره غيره واما ان
منوية فانه مع نفيه لكونه معنى جعله مترتبا على التجويز ويلزمه على ظاهر عبارته اثباته معنى اذا كان غير التجويز
واستوايه في الطرفين والصحيح انه الوقوف عندا عند الطرفين في التجويز واما السهو فذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش
والقاضي وهو الذي صححه المتاخرون ان السهو ليس بمعنى اذ لا نوجد من انفسنا ولا نجد حالة او حكما نستدل به عليه وانما هو زوال
العلم بالامور التي جرت العادة بان تعلم كالمدركات ونحوها فاما من لا يعلم عدد الرمل وقطر المطر فلا يقال سها عنه اذ لم تجر
العادة بالعلم به قالوا فان وقع عقيب العلم فهو نسيان وان قارنه طرب او نشاط فهو سكر وان قارنه استرخا واستراحة
فهو نوم وان قارنه مرض فهو اغما وقال ابو علي وابو هاشم وابو القسم وابو عبد الله هو معنى يضاد العلم وكان ابو هاشم قول
قول الجمهور وهو انه فيتناد يلحق القلب ثم اختلف القائلون بانه معنى فقال الاسكافي ليس بمقدورنا وظاهر كلام ابي القسم انه

مقدور لنا لجعله الشكر من فعلنا متولدا عن الشكر او حيلة كلام ابي عبد الله فتارة يجعله مقدورا لنا وتارة يمنع
من ذلك **قوله** وبعد فلو نفذ العلوم لما احتاج احدنا الى تكرار الدرس ليعلم لانه اول ما يقرأ الشيء دفعة واحدة يعلمه وكذلك اذا
سمعه من غيره مع انا نعلم انه لا يحفظه ولا يثبت علمه به الا بعد ان يكرره مرات الكثيرة في الاغلب **قوله** ولوجب فيمن سمع شيئا
ان يحفظه ولا يزول عنه الحفظ يعني ثم وقد يكون حفظ النظم او نثر وهو علمه بكيفية ترتيب الالفاظ والحروف والشكل في
حال ما سمعه يحصل له ذلك العلم وكان يجب الا يزول حفظ ما يقع ويتفق من الامور كعلمه بوقوع امر اخبر به على كيفية
حصل عنها العلم **فصل** فنحتاج العلم الى العلم اما لكونه اصلا له كاحتياج العلم بالحال الى العلم بالذات الى اخره واعلم
ان الاتفاق في هذه القضية بين العلم وسائر الاعتقادات فان اعتقاد المعتقد جهلا او تقليد الصفة يحتاج الى اعتقاد الذات
وقد يحتاج العلم الى غيره من العلوم من غير هذا الوجه وهو العلم بخفي الكلام فانه يحتاج الى العلم بجليه وكذلك جلي الحساب
ودقيقه والمعنى انه لا يمكن من لا يعلم جلي الكلام ان يعلم خفيه ولا يشارك الاعتقاد هنا العلم لانه يمكن ان يعتقد خفي الحساب وان
لم يعلم ولا يعتقد جليه **قوله** واما لكونه طريقا اليه الطريق ههنا بمعنى الدليل ولهذا لا يدخل ههنا العلم الضروري **قوله** ولهذا يصح
ان يخلق الله فينا علما ضروريا بكونه موجودا وان لم يعلم كونه قادرا اعلم ان اصحابنا قد ذكروا ان ما لم يكن حقيقة من الصفات
جاريا مجرى الحقيقة فيها فانه يصح ان يخلق فينا العلم بتلك الصفة قبل العلم بتلك التي ليست حقيقة فيها ولا جارية مجرى الحقيقة
فالاول مثاله كونه موجودا فانه يصح ان يخلق فينا العلم به قبل العلم بكونه حيا وقبل العلم بكونه قادرا او عالما او مريدا او كارها
وكذلك يصح ان يخلق فينا العلم بكونه مريدا قبل العلم بكونه كارها والعكس والثاني كل صفة كانت حقيقة في صفة او جارية مجرى
الحقيقة لها فانه لا يصح منه ان يخلق فينا العلم بالصفة الحقيقة قبل الصفة التي هي حقيقة فيها او جارية مجرى الحقيقة لان
حقيقة الا متبعضة ولا يصح العلم بالشيء مع الجهل بماهيته ومعناه مثال الصفة التي هي حقيقة في الاخرى الصفات الاربع فانها
حقيقة في الصفة الاخص وكذلك كل واحدة منها لان حقيقتها الصفة المقتضية للصفات الاربع المذكورة وان حققتها بواحدة
منها كفى وكذلك كونه حيا مع الصفات التي يصححها لانك تقول حقيقة الحي المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يقدر وكذلك سائر
ما يصححه كونه حيا ومثال الصفة التي تجري مجرى الحقيقة ما نقوله في كونه قادرا مع كونه عالما ومريدا وكارها فان كونه
قادرا يجري مجرى الحقيقة فيها اذ نذكر في حقيقة كونه عالما من يصح منه الفعل المحكم وفي كونه مريدا من يصح ان يوقع افعاله على
الوجوه المختلفة وفي كونه كارها من يصح ان يوقع كلامه نهيا او تهديدا فكانت القادرية تجري مجرى الحقيقة لها لان احكامها
مرتبة وقوع الفعل المحكم وصحة وقوعه على الوجوه المختلفة وصحة وقوعه نهيا او تهديدا فرع على حكم كونه قادرا وهو صحة
ايجاد المعدوم مطلقا هذا ما ذكروه وللناظر فيه نظر **فصل** والعلوم قد تتماثل وقد تختلف ولا تتضاد لاستحالة تعلق
العلم بالشيء لا على ما هو به ولكن شرط التضاد اذ لا تضاد العلم المتعلق بالشيء على ما هو به الا ما يتعلق به لا على ما هو به فاما اذا
تعلق الثاني به على ما هو به فهو مثل الاول والاعتراف بعدم التضاد في العلوم اتفاق اذ لا يحتمل احد انه لا ينفي فانهما متضادان مع انهما
جهلان اذ لا اصل للبقاء فضلا ان يحكم عليه بالبقاء او عدمه **قوله** باتحاد المتعلق والوجه والطريقة والوقت مثاله العلم بقدوم زيد
راكبا من جملة العشرة وقت الظهر فالمتعلق نفس زيد والوجه قدومه راكبا او ماشيا والطريقة من جملة العشرة او وحده
والمراد بها الجملة او التفصيل فاذا تعلق علمان بزيد على هذا الحد فهما مثلان ودليل تماثلهما ما ذكره من الاتفاق في اخص ما ينبئ
عن صفة الذات وهو التعلق على اخص ما يمكن ولما كان منبئا عن صفة الذات لانه يكشف عن الصفة المقتضاة اذ هو من احكامها على ما
سيأتي وهي تنبئ عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية فاذا كان التعلقان على اخص ما يكن كشفا عن صفتين مقتضاتين متماثلتين وهما كشفا
عن صفتين ذاتيتين متماثلتين وذلك هو معنى التماثل بين الذاتين وتماثل موجبهما وهما الصفات الموجبتان عنهما لكن من جهل تماثل الطعمين
جهل تماثل الصفتين واطلاق التماثل على الصفتين مجاز اذ التماثل الحقيقي انما يثبت في الذات وفي الضد الواحد لهما ولو كانا مختلفين
لم يسدهما لما تقدم ومعلوم انه اذا طرأ عليهما مع حضور لهما الحي والحد او جملة واحدة نفاهما لاستحالة ومن ادلة تماثلهما عدم امكان

الاشارة الى ما يوجبهما اختل فيها فان تغاير متعلقهما كالعلم بقدوم زيد والعلم بقدوم عمرو او بتغاير الوجه كالعلم بقدومه راكبا والعلم
بقدومه ماشيا او العلم بان الله قادر والعلم بانه عالم او العلم بان العالم محدث والعلم بانه لا بد له من محدث او نحو ذلك او تغايرت
المتعلقة كالعلم بان هذا زيد بعينه والعلم بانه من جملة العشرة او تغاير الوقت كالعلم بقدومه عند الظهر والعلم بقدومه وقت العصر
واشتراط الوقت يرجع الى المعلوم لا الى العلم فانه لو علم قدومه وقت الظهر بعلوم تعلقه في اوقات متغايرة لم يقتض ذلك احلالا فيها
لكن اذا علم ذلك قدومه وقت العصر وعلم قدومه وقت الظهر صار محالهما فتغاير العلمين من احد هذه الوجوه يقتضي احلالهما
ودليله اختلاف موجبهما وعدم نفي الضد الواحد لهما وامكان الاشارة الى ما يتعلق به احدهما فيها وعلى هذا فقس في سائر المتعلقات
من المعاني والصفات قوله ولا يشترط اتحاد الوقت بنا على مذهبه الى اخره اعلم ان ابا هاشم ذهب الى ان العلم بالشي كان على صفة اذا
قارنه العلم بانه لم يتغير علم انه عليها في هذا الوقت بذلك العلم الاول مع اختلاف وقت المعلوم كالعلم بانه تعالى كان عالما في الازل والعلم بانه
لم يتغير الان فانه يعلم بالعلم الاول انه الان عالم ومثاله الواضح ان يعلم احدنا الان ان زيدا في الدار ثم يقف الى الغد ويعلم انه
لم يخرج منها فهو يعلم بالعلم الاول انه فيها اليوم وقد خالفه المشايخ في ذلك وقالوا انهما علمان لتغاير وقت متعلقيهما ولهذا
لا ينفيهما الضد الواحد وسواء قدرنا ان العلم باق او غير باق ومن جعل المصنف مذهب ابي هاشم هذا مبنيا على مذهبه في
بقاء الاعتقادات نظر فانه مذهب مستقل لا يستلزمه القول ببقائها ولهذا لم يوافقه فيه من يوافقه في القول ببقائها ولا هذه
المقالة موقوفة على القول ببقاء الاعتقادات فانه يصح ان يذهب اليها على وجه من لا يقول ببقائها **فصل** ويحل عليه حسن
عند ابي هاشم وابي الهذيل وخالف ابو القسم وكذا ابو علي وقاضي القضاة على ما حكاه الحاكم عنهما قال ابو علي وابو القسم ولا
يكون قبيحا من العلوم ما قصد به وجه قبيح وكذا قال ابو علي اذا قصد بالنظر وجه قبيح كالنظر في السحر للعمل به والشبهة
لاعتقاد مقتضاها وللتلبيس بها ثم قد ذكر النظر العلم فان النظر يقبح لاجل القصد ويقبح العلم بقبحه بنا على ان القصد يؤثر
في القبح فان قبح السبب يؤثر في قبح المسبب وحسنه يؤثر في حسنه قوله الذي يقبح هو القصد في الاول ويعني العلم اذا قصد
به وجه قبيح ولا يقبح العلم لاجله كما قاله ابو علي وابو القسم لان القصد في الاول ويعني العلم اذا قصد به وجه قبيح والنقيح
العلم لاجله كما قاله ابو علي وابو القسم لان القصد ارادة ولا تأثير للارادة الا في وقوع الكلام خبرا ونحوه من الوجوه واما
في كون الفعل قبيحا فلا لانه اما ان يعتبر في قبح المراد مع الارادة الوجه الذي لاجله يقبح اولا ان اعتبر فهو المؤثر في القبح
دون الارادة وان لم يعتبر وجه القبح فقد يحصل القبيح قبيحا للارادة فقط فيلزم في كل ما تعلقت به ان يقبح وفيه نظر فليتامل
وقد وافق القاضي وان قال بان في العلوم ما هو قبيح ابا هاشم ههنا واعترف بان الذي يقبح هو القصد ووجه قبحه كونه
ارادة لقبيح وهو التلبيس قوله والتمكين في الثاني اراد بالثاني العلم باعيان والعلم بما معه يمكن المعارضة فقال ابو هاشم العلم
بذلك حسن وانما القبيح تمكين الله من العلم باعيان الصفات ومن ايراد الكلام الذي يبلغ في الفصاحة رتبة القرآن قال ابو
هاشم فلو حصل العلم بما يمكن معه المعارضة وجاز تعرض الله تعالى من حصل له عن ايراد الكلام الذي يكون معارضا للقرآن
بضرب من القسر لم يكن خلق الله العلم بذلك في احدنا بمثل لا يتمكن من ايراد الكلام الذي يكون معارضا للقرآن لخرسه
ولا من الكتابة لشلل يده ان كان في خلق العلم فيه مع كونه على هذه الحال غرض ويمكن ان يقال ولو خلق هذا العلم في اخرس اشل
مع انه لا غرض فيه لكان يكون عبثا والعبث قبيح او لو علم الله انه يعتقد عنده اليسر يكون قبيحا قوله ويمكن الجواب بان العقلا يحسنون
الاقدام على كل علم على الاطلاق فلو كان فيها ما قبح لذم الشرع عليه هذا الجواب فيه نظر لان اكثر ما فيه المنع عن ان يكون في مقدورنا كون
من العلم ما هو مفسدة اذ لو كان لوجب ان ينبه الشرع عليه كما نبه على قبح الزنا لكونه مفسدة فاما ان يمنع ان يكون في مقدور
الله تعالى من العلوم ما هو مفسدة فلا لان الله لا يجب ان ينبهنا على ما لو فعله لكان قبيحا او مفسدة ومن جوز ان ... لم
الا ان يكون في مقدوره ما هو مفسدة لا ان يكون في مقدورنا والذي قاله في لذكرته بلفظه وفي الجملة فغير ممتنع
ان يعلم الله اذا علم من حال العبد انه اذا فعل فيه العلم ببعض الاشيا فسد عنده ان ذلك يقبح لا محالة وان لم يتمثله شيء

ويصح ان مثله سعد نفعه ايانا اعتبار القبح اذ لانه من اعظم المفاسد انتهى فاما من مقدور ربنا فقد صرح بمثل كلام المصنف هنا فقال ما لفظه ولا يمكن ان يقال انه فيما تقدر عليه من العلوم والحال هذه ما يقبح للمفسدة لانه لو كان كذلك لوجب ان تعرف حاله لنتجنبه انتهى

وقد قيل اذا كان جواب المصنف على ابن متويه غير سديد وانه كالمغالطة ويمكن ان يجاب بانه لا شي من العلوم الا وهو داخل تحت مقدورنا فاذا جوزنا انه مقدور القدم من العلوم ما هو قبيح ومفسدة فكل علم نقدر من الكلام فيه فنحن نقدر على حسنه ومثله يجب بيانه ليحترز عنه عند امكان فعله لحصول طرائقه وقد يقال لا يلزم من كون علم من مقدورنا انه لو خلقه كان مفسدة كون مثله من فعلنا وما يدخل حسنه تحت مقدورنا مفسدة فليس ذلك من لازم التماثل ولعل المفسدة لا تحصل الا مع كون ذلك العلم تحت بصر الذي حصل له مدفوعا اليه ويكون ضروريا حليا لا يدخل التشكيك عليه قال ابن متويه ويجب ان يكون حسن العلم مثلا وطالبا سفا وجوه القبح عنه وليس يمكن ذكر وجه سوى المفسدة فان الظلم والعبث لا يتاتيان فيه وان كان يمكن ان يكون عبثا بان يخلق الله فينا ازيد مما نضره ممنوع من تعرفه فعل ضده الذي هو الجهل فاما ويفعل احدنا العلم بما شاهده يعني فانه عبث لا فايدة فيه واعلم ان الصحيح امكان ان يكون في العلم ما هو قبيح ومما احتج به اهل هذا القول منعه صلى الله عليه وآله وسلم العلم بالخط والشعر ومنع العلم بوجه حاجة الحيوة الى الارواح ومنع العلم بوقت القيمة قال المهدي عليه السلم لكن لا نعلم قبح قبحهما الا العلم والنظر الا سمعا اذ لا طريق الى المفاسد سواه وقد احتج ابو هاشم على انه لا قبح في العلوم بانه لو قبح علمنا الشي لكان كوننا عالمين صفة نقص لان المعنى الموجب لها قبيح ومعلوم ان الله عالم به فيلزم ان يكون حاصلا على صفة نقص واجيب بانه لا يلزم من قبح المعنى كون الصفة الصادرة عنه صفة نقص ولهذا لو خلق الله فينا القدرة على حمل الجبال ونحوه من الخوارق لكانت هذه القدرة قبيحة لان في ذلك نقضا لدلالة المعجز ولا يلزم ان يكون كوننا قادرين على ذلك صفة نقص لان الباري قادر على ذلك فكان يلزم كونه حاصلا على صفة نقص **فايدة** قال ابن متويه بناء على اصل ابي هاشم ما اخرج من العلوم عن الوجوب فلا يكون حسنه بمنزلة حسن المباحات بل يختص بوجه زايد والاولى ان العلم منه واجب ومندوب وما هو بصفة المباح وما هو بصفة القبيح على ما تقدم فلا وجه لما ذكره

فصل ويصح ان يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة على ما ذهب اليه الجمهور وهو مبني على صحة وجود المتماثلات الكثيرة في المحل الواحد وقد خالف فيه على سبيل الجملة ابو القسم والاشعرية وسبيل قولهم ان المثلين لا تنافي بينهما ولا مانع يجري مجراه واذا صح وجود المختلفين في المحل الواحد لعدم التنافي فاولى ان يصح في المثلين والذي ادى البلخي ابا القسم الى ذلك ما ذهب اليه من ان الذات الواحدة لا يجوز ان تنفى اكثر من ذات فالزم ان لو وجد في محل واحد جزءان من البياض لم طرا عليهما سواد ان ينفي احدهما دون الاخر فيكون المحل اسود ابيض اذ انه ليس بان ينفي احدهما اولى من الاخر بحيث قال بانه لا يجوز ان يوجد المثلان في محل واحد **قوله** بناء على اصله في امتناع تشكيل المساكن فيه نظر لان الذي ادى ابا علي الى القول بصحة تشكيل الشيء اكثر ما ذهب اليه من ان السكون يولد عن حركة موجودة في محله فيستحيل ان تحمل القادر سكونا ثانيا الا بعد حركة تلك المحل وانتفاء السكون الاول لكن يقال له هذا المانع في السكون المتولد فما قولك في السكون المتبادلات هذه العلة لا توجد فيه فهذه العلة لا تتاتى في العلم ولولا ما ذكره ابن متويه في حق ابي علي حكينا ان قوله كقول ابي القسم في امتناع وجود المثلين لانه طرد ذلك في مواضع كثيرة كجمع المجمع ونحوه لكن قال ابن متويه الظاهر من قول الشيخ ابي علي جواز وجود المتماثل في المحل الواحد بل العلة التي بنى اصل هذا الباب **قوله** لان سكون النفس لا بد اند هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال يلزمكم على قولكم ان احدنا يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة وكونه يجد من نفسه لها على العلم الواحد بل العلة الذي بنى اصل هذا ومعلوم ان احدنا الواحد ماذا نبي بان زيدا في الدار لم يجد فرقا بينه وبين اخبار واحد اذا لم يكن اخبارهم مستندا الى المشاهدة ولو حصل له عن خبر كل واحد علم على ما يذهب اليه وجب ان يجد الفرق ومعلوم خلافه وتقدير الجواب ان الفرق راجع الى سكون النفس وهو حكم لا يتزايد بتزايد العلوم فكان حصوله مع العلم الواحد والعلوم الكثيرة على سوا وايضا فان احدنا قد يريد الشي بارادات كثيرة ولا يجد فرقا فا لو ذكروا ان يريده بارادة واحدة على ما نصوا عليه ويرد عليه سوال وهو ان يقال

ان العلم

الى المنع

ان العلم علة في سكون النفس والسكون حكم موجب عنه ومن حق العلة حصول معلولها عند حصولها وهذا اصل متفق عليه وعلى
ان الحال بها لا تقف على وجدها وعدم وجود غيرها واذا كان كذلك لم يكن بد من تزايد سكون النفس بتزايد العلم وقد ذكر الشيخ
الحسن في الكفاية ان طمانينة القلب قد تتزايد لكثرة طرق العلم وجلائها وظهورها وقد تتزايد لكثرة اجزاء العلوم وهذا
الطرف الاخير صحيح واما قوله لكثرة طرق العلم ففيه نظر لان ذلك لا يؤثر في احاد العلم ولو جاز ان يوجب العلم الواحد لكثرة
طرقه وجلائها اكثر من سكون واحد لبعد ولا خالف فكان يلزم ايجابه لما لا يتناهى على اصولهم والذي اشار اليه من تزايد
سكون النفس عند جلاء الطرق وكثرتها تعبيرا لجمهور عنه بجلاء العلم ولا يجعلونه تزايدا في السكون قوله فاما الجلاء
فالمرجع به الى كثرة الطرق لا كثرة العلوم يعني فلا يتوهم متوهم ذلك ويظن انه لكثرة العلم والمراد بالجلاء ما يجده احدنا من نفسه
من التفرقة الحاصلة له بين بعض الضروريات وبين بعض وبين الضروري والمكتسب ذكره ابن متويه وان الجلاء عبارة عن ذلك
واما تحال احدنا على ما يعرفه من نفسه وكان لا يرجع بالجلاء الى الكثرة في العلوم لا يرجع به الى امتناع نفي العلم عن النفس اذ
الضروريات تشترك في ذلك وبعضها اجلى من بعض وفي قوله رحمه الله الى كثرة الطرق تسامح في العبارة لان الضروري اجلى
من المكتسبات وان حصل من طريق واحدة وحصلت من طرق شتى انه لا يتصور ان يكون ثم علم حصل عن طرق وكثرة لان كل
طريق يحصل عنها علم منفرد وكان الاولى في العبارة ما قاله ابن متويه واما الجلاء في العلوم فلا يرجع به الى الكثرة فقد يكون
الجزء الواحد اجلى من الاجزاء الكثيرة فصار جلاؤها باختلاف الطرق التي عندها يقع الجلاء فلهذا كان العلم الواقع عند الادراك
اجلى مما يقع عند الاخبار **تنبيه** اعلم انه وان صح في بعض العلوم ان يوصف بانه اجلى من غيره فلا يصح ان يوصف بانه
اصح من غيره لان العلوم مشتركة في تعلقها بالشيء على ما هو به ولا يعقل معنى الصحة ولا تفاضل بينها في هذا قوله فمعناه في احد
قولي ابي علي كثرة علومه كقولهم اقدر يعني فانه يفيد كثرة قدرته لا انه يقدر على ما يقدر عليه الاخر وما لا يقدر عليه
اذ مقدور بين قادرين محال ولا يرجع به الى ان مقدوراته اكثر لان القدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى فمن صار قادرا بقدرة
واحدة فمقدوراته لا تتناهى كما ان مقدورات من قيل فيه انه اقدر لا تتناهى الا اذا قيل في جوابه فالمراد كثرة مقدوراته قطعا
اذ ليس فاعلا بقدرة وهو يقدر من الاجناس على ما لا يقدر عليه غيره والمراد كثرة مقدوراته قطعا ونصا بقصد في قولنا
زيد اقدر من عمرو ان مقدوراته اكثر بمعنى انه يصح انه يفعل في الوقت الواحد اكثر مما يفعله عمرو واعلم ان هذا هو القول الاول لابي علي
فلما رأى ان احد العالمين اذا علم الشيء بعلم واحد ضرورة او استدلالا وعلمه الاخر بعلوم كثيرة لا تأثير لهذه الزيادة في كونه اعلم رجع
به الى كثرة معلوماته ومما يوضح ذلك ان احدنا اذا علم شيئا بعشرة علوم وعلمه غيره بعلم كان هذا اعلم من ذلك مع ان ذلك
اكثر علوما وقد ابطل قوله الثاني بانا لو فعل المفضل ولو علم احدنا عشرة معلومات وعلم الاخر تسعة معلومات غير تلك
المعلومات لم يصح وصفه الا وانه اعلم وان كانت معلوماته اكثر فيكون الاولى ما قاله ابو هاشم **فصل** وليس يجب اذا علم
احدنا الشيء ان يعلم انه عالم به بل الطريق لذلك يقوم مقام العلم خلافا لابي علي وحكى ذلك وجها في ان احدنا لا يقطع على انه من
اهل الثواب قال لانه اذا كان من جملة تكليفه انه اذا اتى بما يجب عليه من المعارف ان يعلم انه عالم بها ويجب عليه ايضا ان يعلم بانه
عالم بها وهلم جرا الى ما لا نهاية له الا ويجب عليه العلم ولا يمكن من معرفة ادائه لما كلفه قال الجمهور وهذا باطل لان فيه تكليف
احدنا بما لا يمكن من معرفة حصوله ومن شرائط التكليف تمكن المكلف من العلم بالاداء لما قد اوجب عليه اذا فعله والواجب يكفي
غالب الظن وهذه منازعة له في تعليله لا في اصل المسألة وهو كون احد لا يقطع بانه من اهل الثواب فهو متفق عليه وانما نبه
على علته فيه صحيح **تنبيه** اعلم ان عبارة المصنف في هذا الفصل فاسدة بانا ان ابا علي يقول انه يجب على الواحد منا ان يعلم في
كل شيء علمه انه عالم به وليس بصحيح وانما قال ابو علي ذلك حيث وجب علينا العلم به كما نعلم بالله وكان الاولى في العبارة ان يقال وليس
يجب على الواحد منا عقلا ولا شرعا اذا علم ما كلف العلم به ان يعلم انه عالم به ومما توهمه عبارة المصنف ان ابا علي يقول ان ذلك يجب
لمعنى لا لامر يقتضيه كما قال ابو القاسم ان احدنا اذا علم الشيء فلا بد ان يعلم انه عالم به من جهة الوجوب لا من جهة الوجود وليس

كذلك من قول ابي علي وقد ابطل الجمهور كلامه بان الشيوخ قد قالوا ان المشاهدات لا يعلمون انهم عالمون بها والمنتبهة يعلمون
مخبر الاخبار المتواترة ولا يعلمون انهم عالمون بها واذا كان ذلك ولا يعلم انه عالم الا بنظر مستانف بان يعرف حصول سكون النفس
له وانه لا يحصل عن شيء من الاعتقادات سوى العلم فيعلم حينئذ ان اعتقاده علم

فصل في العقل

عند انه مجموع علوم ضرورية
اعلم ان الكلام في العقل يشتمل على ست فوائد الفائدة الاولى في بيان حقائقه الثانية في بيان علومه الثالثة في الدلالة على انها العقل الرابعة
في ذكر الخلاف فيه والابطال لقول المخالفين الخامسة في بيان محله السادسة في بيان طريقه وبما يدل على شرفه اما الفائدة الاولى فله في اللغة
معان كثيرة احدها العلم بموارد الشيء ومصادره وهو ضد الحمق الذي هو الجهل الثاني المنع ومنه سمي عقال البعير عقالا لما كان
يمنع من الذهاب الثالث الحجر ومنه قول الشاعر شعر يسعى عقالا فلم يترك لنا سبدا فكيف لو قد سعى عمرو عقالين شعر كذا قيل وفيه
نظر الرابع ثبات الشيء ومنه سميت الجبال معاقل وسمي الوعل عاقلا لسكونه رؤوس الجبال ذكره بعضهم الخامس الدية قيل سميت
عقالا لان القاتل يحقن بها دمه وقيل لما كانت الابل تعقل في فناء ولي المقتول واما حقيقته اصطلاحا فما ذكره رحمه الله ووجه التسمية
ايضا ما ذكره وقوله الحي من اختص بها اي الحي من حصل له ويختلف فيه لان المراد اختص بها دون غيره وقوله على بعض الوجوه احتراز
من الحي كالمحتضر واهل الاخرة فان تلك العلوم وان حصلت لهم لم يصح توجه التكليف اليهم لان التكليف ينافي الالجاء وليس فيه بعضا
على اهل الاخرة وقد اعترض على هذا الحد بان قيل ان كمال العلوم هذه التكليف بنفسه فكيف يقال يصح توجه التكليف الحي من اختص
بها مع ان من اختص بها قد صار مكلفا من غير توجه شيء اخر واجيب بان التكليف يستعمل في حصول هذه العلوم وفي الامر والنهي
والمقصود هاهنا توجه التكليف بوجه الامر والنهي وارادة الطاعة وكراهة المعصية وقد قيل في حد العقل العلوم الضرورية
التي يمكن معها حصول العلوم الاستدلالية قيل وهذا حد صحيح وله شبه باصل الوضع لانه يمنع العاقل من فعل القبيح لما يقع
معه من المضرة وغيره ويمنع من ذهاب ما اكتسبه من العلوم واما حقيقته في العرف فما ذكره رحمه الله والمراد بالحقيقة العرفية ما استعمله
اهل اللغة في غير ما اصطلحوا عليه في الاصل وغلب عليه عرفهم فصار اسبق الى الافهام كالدابة والقارورة والوقار الحلم والرزانة
قوله وعلى هذا يقال فلان لا عقل له يعني مع اختصاصه بالعقل الاصطلاحي وثبوته له فالمقصود حينئذ نفي العقل العرفي لا الاصطلاحي
واما الفائدة الثانية وهي في تعداد علوم العقل فتعدادها على ما ذكره المصنف وزاد الحاكم وابن متويه على ذلك قال الحاكم
وهي اي تلك المزيدة مستندة الى ضرب من الاختبار وهو ذلك نحو العلم بتعذر حصول جسمين في مكان وان الجسم العظيم لا يحصل في
ظرف صغير وانه يستحيل حصول جسمين في مكان واحد وقال ابن متويه هي العلم باستحالة حصول الجسم في الوقت الواحد في مكانين
والعلم بانه يتعذر عليه خاصة تحصيل جسمين في مكان واحد قال ويجب ان يثبت ولده او صديقه وقد صحبهما وعاشرهما الدهر
الطويل اذا غابا عنه ثم راهما وعد ابن متويه وغيره من علوم العقل العلم بالامور العظيمة قد سبقت العهد ولم يذكره المصنف فتتمها مستقل
من علوم العقل بل جعله من قبيل علم المشاهدة قوله العلم باحوال نفسها على المشاهدة الجملة يعني ولا يشترط التفصيل وهو ان يعلم
انها مريدا وصفات راجعة الى الجملة وليست باحكام ولا راجعة الى المحل فذلك معلوم بالدليل واحوال الحي عشرة وكونه حيا قادرا
لا يوجد الا من النفس بل يعرف ان باحكامها وما عداها يفتقر الى ما لا بد من ان يجده من نفسه ولو لم يعلمه لم يكن عاقلا ككونه مريدا
ومهما يسهو عنه فاذا علمه فعلمه به ضروري ككونه مشتهيا فانه قد يكون مشتهيا للشيء لا يدرك حتى يدركه او يذكره
خلاف كونه مريدا وقد اشار الحاكم الى مثل التفصيل قوله ويدخل فيه الخبرة يعني لكون العلم الحاصل بان القطن مثلا يحترق
بالنار والزجاج ينكسر بالاحجار لا يكون الا بعد تقدم المشاهدة لذلك فكلام المصنف هاهنا يشعر بانه يجعل المشاهدة طريقا
الى هذا العلم والصحيح على اصولهم ان المشاهدة ليست بطريق هاهنا وان علم الخبرة في حكم المبتدأ وهو مذهب المتقدمين من المعتزلة
وظاهر كلام السيد الامام وذلك لان من حق الطريق والمتطرق اليه ان يتعلقا بذات واحدة وليس كذلك الخبرة والعلم الحاصل
عقيبها فانا اذا شاهدنا زجاجا ينكسر بحجر او قطنا يحترق بنار علمنا ان كل زجاج ينكسر وان كل قطن يحترق بالنار
فالعلم يتعلق بكل قطن وزجاج على سبيل الجملة والمشاهدة التي هي الخبرة متعلقة بهذه العين من الزجاج ومن القطن على التفصيل

والذي

والذي ذهب اليه المتأخرون ان علم التجربة عرضي توقفه لولا مشاهدته الفعل لجملة قومها بالنار ما علم ذلك قوله ويدخل فيه العلم
اي في العلم بالمحسوسات لان العلم بتعلق الفعل بفاعله يعني بفاعله المعين فانك لا تعلم تعلقه به الا بعد ان تشاهده يفعل بحسب
قصده ودواعيه قوله فلا وجه لعدّ هذه اقساما مستقلة يعني على ما جرى في كتب علم الكلام لانها تدخل تحت العلم الحاصل عن
المشاهدة قوله العلم بمخبر الاخبار المتواترة اعلم اولا ان الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يحصل العلم الضروري عند
خبرهم لاجله وقلنا الضروري احترازا عن اجماع الامة فانه يحصل عنه علم استدلالي فلا يدخل خبرهم باب التواتر وما هو كذا او
عند ذلك في الخبر المتواتر وقلنا عند خبرهم لاجله احترازا من ان يحصل العلم الضروري عند خبر واحد واقترن بما اخبر به
من تصريفاته والظاهر والطاهرية فانه لا يسمى متواترا لانه وان حصل العلم عنده فلم يحصل لاجله وشروط حصول العلم
بالخبر الا يكون قد سبقه العلم الضروري ذكره الرازي وهو شرط يرجع الى المخبَر وان يكون في المخبرين كثرة بحيث لا يجوز
تواطؤهم على الكذب واختلف في حدها فالصحيح ان اقلها خمسة واكثرها لا حد له وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون
وقيل سبعون وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر وان يكون الخبر مستويا في الطرفين والوسائط او متقاربها اذا لم يكن المخبرون هم
المشاهدين وان يكون خبرهم مسندا الى المشاهدة لا ان يكون خبرا عما علموه بالدلالة فهذه الشروط الصحيحة لا غير وعند
حصولها يحصل العلم الضروري لاجل الاخبار اذا عرفت هذا ففي العلم الحاصل بمخبر الاخبار المتواترة خلاف من جهات الجهة الاولى
ان السمنية لا يحصل لها العلم ضرورة عن الاخبار المتواترة واكثر الناس على خلافه قال ابن مويه وهذا كخلاف السوفسطائية
فلا يُؤبه بهم كما لا يؤبه بخلافهم الجهة الثانية ذهب البغدادية وابو الحسين والغزالي والجويني الى ان العلم الحاصل عند الاخبار المتواترة
حاصل عن النظر في احوال المخبرين واوصافهم من كونهم كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ وان خبرهم مستند الى المشاهدة وليس بضروري
واحتج الجمهور بان خاصة الضروري حاصلة فيه وهو عدم تمكننا من نفيه بشك او شبهة وكان يلزم على قولهم الا يحصل للعامي
العلم بمخبر الاخبار المتواترة لعدم درايته بشروط المخبرين وما يعتبر فيهم ولا للصبي ولا لمن لم يختبر من العقلاء النظر في احوال
المخبرين مع ان احدنا لا يجد نفسه ناظرة ويجدها يتعذر عليها النظر في ذلك كما يتعذر النظر في المشاهدات الجهة الثالثة اختلف
القائلون بانه ضروري وهم الاكثر فمنهم من ذهب الى انه معدود في كمال العقل وهو مذهب ابي علي وصححه الحاكم وظاهر كلام
المتأخرين والاكثر الميل اليه وذهب ابو هاشم الى انه غير معدود في كمال العقل وان كان قد عده في بعض كتبه من علوم العقل لكن
الذي صح من مذهبه عدم عده واحتج ابو علي بان احدنا لا يصح ان يكون في بلد له جانبان يسمع وهو في احدهما على طول الدهر بالجانب
الاخر ثم لا يعلمه فيجب ان يكون هذا العلم معدودا في كمال العقل واعترضه ابو هاشم بان هذا انما يجب الا لشوقك الى سماع متعلقه
بالاخبار نحو العلم بمكة والعلم بالنبي والقرآن ولسائر اصحابه هذا بل يصح لانه تعالى هذا يوجب حصول العلم فما كان علينا فيه تكليف
لا ما ليس فيه تكليف انه متى لم يعقل احدنا العلم بذلك فلا تكليف عليه فما لم يتعلق بحضرته لم يبلغه الخبر واحتج ابو هاشم
بانه لا وجه يقتضي المنع من حصول العلم بتقديمه من دون العلم بمخبر الاخبار فصح جواز انفرادها عنه واذا كان كذلك لم تعتبر فيها
كان العلوم المكتسبة لما صح ذلك فيها لم تعد من علوم العقل وهو احتجاج ضعيف لان علوم العقل لا يجب حصولها معا ولا يجب فيما
كان منها الا ينفك عن سائرها وهو معارض بعلم الخبرة فان ما ذكره حاصل فيه واحتج ايضا بانه لو كان من كمال العقل
لحصل عند اول خبر ولما وقف على التكرار واجاب عنه الحاكم بان قال وايضا اذا كان يحتاج الى تكرار لم يكن من كمال العقل ويجوز ان يكون
ضروريا ويحتاج الى التكرار كالصنائع وكالمحفوظ وفيه نظر وقد اجاب ابن متويه بهذا الجواب بعينه وهو بناء على ما
صححه في التذكرة من ان من علوم العقل ان يحفظ عند الدرس الكثير والممارسة الطويلة فالى فلا يجوز في كامل العقل
ان يقرأ اسم مركبا السبع او يتمثل السعر القصيرة فلا يحفظها او يمارس صنعة طول عمره فلا يعرفها فانه يصح ان يجوز هذا من
علوم العقل مع حاجته الى التكرار صح الجواب والا فلا قوله حالا والخبرة والتجربة يعني فان المشاهد هو الذي يحصل
له العلم فكان من قسم العلم بالمحسوسات قوله اذا عرفت انه ضرورة يخرج من حظار الله الخلق فانه وان على الى حيث

يكون العلم بفقده فيه ضرورة بان بالا يعلم ذاته الا بالاستدلال والذات لا يعلم استدلالا لا وصفتها ضرورة على ما تقدم فكيف تعلم كونه
مريدا ضرورة **قوله** ومنها العلم بوجوب بعض الافعال الى اخره وجدنا لفرع هذا الا سعد سوال فلا نسلم فيه معرفتهم ان هذه قضايا
غير بعينه فصلا عن ان يكون ضرورية ومن علوم العقل ومع علمنا بعد بعدها عن النفس وعدم الحكم على من لم يعلمها بانه عاقل
لا يصح ما قالوه وشبا في هذا ماد به سان انه كمن **تنبيه** ان قيل هل يجب الترتيب بين هذه العلوم وحصول بعضها متقدما
على الاخر ويجوز تاخر البعض عن البعض اولا قلنا الذي عليه اكثر الشيوخ ان ذلك لا يجب وانه لا بد من حصولها سوا او حدوثها معا
او يقدم بعضها على بعض فظاهر كلام ابن متويه والذي اشار اليه بعض المتاخرين ان الترتيب والتشوع لا تعم منها الا وعلم الا
باحوال نفسه الثاني العلم بالمشاهدة الثالث العلم بانه لمس بحضرتنا عن ما شاهدته الرابع انه لو كان لرايناه قد ينهار حجا على هذا
الترتيب والتشوق وما عداها لم يعرفه بترتيب وحكى عن قاضي القضاة انه قال في المحيط ان اول علوم العقل سوى العلم بالمشاهدة فقد
ان مرايته بذلك بعد العلم باحوال النفس وحملنا ابن بحر كلامه على ظاهره لانا نرى كبار الحيوانات وصغار الادميين يعلمون ما
يشاهدونه ولا طريق لنا الى انه قد سبق الهم لهم العلم باحوال انفسهم واختلف المشايخ في العلم بوجوب بعض الافعال والعلم بحسن
بعضها والعلم بقبح بعضها هل يجوز ان يحصل الا بعد حصول جميع سائر علوم العقل ولا يجب ذلك فقال ابو علي وابو عبد الله لا يجب تاخره
بل يجوز تاخره وتوسطه وتقدمه وقال ابو هاشم وابو علي بن خلاد يجب تاخره عنها كلها وصححه ابن متويه والحاكم قالوا والا كان يلزم ان
يكون في الناس من يعلم ما ذكرناه ولا يكمل عقله واحتجوا الجهة طويله غير طايله والاقرب ما ذهب اليه ابو علي وابو عبد الله **تنبيه**
اخر ذهب الجمهور الى انه يجوز حصول هذه العلوم لمن لم يحصل له شي من امارات الادراك الشرعية وذكر الغزالي ان ذلك لا يجوز بعد
الاتفاق على انه لا يكون مكلفا بالتكاليف الشرعية قبل حصول احد تلك الامارات ولا يلزمه العمل حتى يشاهد شي منها قال الجمهور واذا
حصلت له علوم العقل قبل حصول بعض الامارات كان مكلفا بالتكاليف العقلية العلمية والعملية **تنبيه** اخر قد علمت ما يقوله
اصحابنا من انه لا يصح توجه التكليف الا الى من حصلت له هذه العلوم وقد علل ابن متويه والحاكم ذلك وحاصل كلامهما ان احدهما لو
لم يعلم نفسه لم يمكنه العلم بحدوثها ولا حد وتغيرها وهو مكلف بذلك ولو لم يعلم صفاته لم يمكنه العلم بصفات القديم تعالى ولو لم يعلم
المدركات لم يمكنه العلم بحدوثها مع تكليفه بذلك ولو لم يعلم تاتي الفعل منه لم يمكنه التفرقة بين القبيح والحسن والجبر والذم ولا
يعلم القدر الا بعد العلم بعلوم الفعل بفاعله ولو لم يعلم علوم القسمة لم يعلم ان العالم محدث اذا لم يكن قديما ولم يعلم انه قديم اذا لم يكن
محدثا قال ابن متويه ولا بد عندنا الاضطراري علوم القسمة وذلك فيما عرفنا الذات بصفتها ضرورة فاما المعرفة بدلالة فلا يعلم ذلك
فيها اضطرارا لانه يقتضي ان الفرع يصير اقوى حالا من الاصل قال الحاكم واما العلم بما طريقه الاجسام فيحتاج اليه في حدوث
الاجسام والاعراض قال ابن متويه ولا بد من ان يعلم استحالة كون الجوهر في محاذاة واحدة لان الدلالة على ان الجسم لا يفعل
الجسم تنتهي اليه ذكره قال الحاكم واما العلم بمقاصد المخاطبين فيحتاج اليه ليعلم ما يتضمنه الخاطر واما العلم بالوجوب والقبح فيحتاج اليه
ليعلم ما يجب فعله وما يجب تركه هذا تحصيل ما ذكرناه قلنا تامل **مسئلة** الجمهور في سرعة القبول ولا يقع في كمال العقل تفاوت حتى
يكون عقل بعضهم اكمل من بعض وعن بعضهم انها متفاوته واحتج على انه لا تفاوت بان العقل عبارة عن مجموع علوم فمن حصل له
جميعها صار عاقلا ومن نقص في حقه شي منها فهو لم يكمل عقله جميعا فانه لا يسمى عاقلا ولا يوصف بهذا الوصف لانه من الاسماء التي تتناول
الجملة وايضا فلا يثبت التكليف الا مع كمال العقل فاما مع نقص شي منه فلا وايضا فلو تفاوت لوجب ان يكون لنا طريق الى معرفة تلك
الزيادة التي يقع بها كمال العقل والذي يشير اليه كالحفظ والفهم والذكاء وزيادة العقل وليس منه وكون بعض المكلفين اعلم واسخى
واصبر لا يدل على ان عقله اكمل من عقل غيره لان ذلك ليس من العقل في شي ولكنه مبني على توطين النفس على ما دل عليه العقل وعلى
تذكرة العاقبة الحميدة كالثواب **وهم** ما الفايدة الثالثة وهو ان ما تقدم تعداده من العلوم هو العقل لان العقل غيره ودليله
ما ذكره رحمه الله **قوله** فيصح انفصاله عنها ويجب الا تنفيه اضدادها اما الاول فلانه من حق كل مختلفين ان يصح انفصال احدهما عن الاخر
ووجوده من دونه ما لم يكن هناك وجه من وجوه التعلق وليس الا ان يقال احدهما شرط في الاخر او احدهما محتاج الى الاخر وذلك لا يوجب

اللازم لانه نصح وجود التسبب من دون المسبب والمحتاج اليه من دون المحتاج واما الثاني وهو انه يجب ان لا ينفيه اضدادها وهي المعلومات بتلك العلوم فلما نعدم من ان الضد لا ينفي المختلف **قوله** لو جاز ان نعدم من انفسنا حالا او حكما نستدل بها عليه اعلم ان من اصول اصحابنا انه لا يثبت في الذوات الا ما وجدنا من النفس حاله نستدل بها عليه ككوننا مريدين فانا وجدنا ذلك من انفسنا فاستدل للنائيه على الارادة وجوده وكذلك الحكم ككون النفس فانه نستدل به على انا وجدناه من انفسنا وهو كوننا معتقد حاصل عن علم بدلالة ها هنا على اثبات حكم للاعتقاد لا على ثبوت ذات هو خارج عن هذا الباب او علم بالمشاهده كجسم اولون او علم بالادله ثبوت حاله او حكم فاستدل بذلك عليه ولا سبيل من هذه الامور لوجود ولا دلاله على ان العقل امر عن هذه العلوم قال الحاكم فان قيل ان كان العقل ما ذكرتم فكيف يصح ما روي انه قيل حلق العقل فقال له ادبر فادبر فقال له اقبل فاقبل فقال بك اخذ وبك اعطي قلنا ذلك توسع اريد به التنبيه على عظم شان العقل **واما** الفائده الرابعه وهي في ذكر الخلاف في العقل وابطال قول المخالفين فهو على ما ذكره المصنف **قوله** ويبطله ان القوه هي القدره هذه مواخذه بظاهر العباره وكذلك قوله وكثير من المعقولات غير مدرك لانهم لم يقصدوا بالقوه القدره ولا بالادراك المشاهده لكنه واخذهم بظاهر عبارتهم وما ارادوا بالقوه الا الملكه ولا بالادراك الا حصول العلم والله اعلم **قوله** ونعود فتحديد العقل بالمعقولات احاله اي احاله لاحد المجهولين وهو العقل على المجهول الاخر وهو المعقول وذلك معيب عند اهل صناعه الحدود فان من اعتباراتهم الاخذ بالشيء باشهر من الفاظه ووجهه ان الغرض بالحد هو الكشف والابانه ومن جهل سا جهل ما يتقرر في ذهنه واعلم ان الحكي هنا عن الامام يحيى والغزالي ما يقارب هذا المذهب المحكي عن جمهور اهل الحمد وهو ان قال بان العقل قوه في القلب وابطله بعضهم بانهما ان ارادا بذلك ما ذكرناه من العلوم فهو حلاف في العباره لكن عبارتنا احود من عبارتهما وان ارادا غير ذلك لم يصح اذ لا طريق اليه **قوله** فيبطله لزوم ان يكون كل ذي قلب عاقلا يعني فيلزم كون الانعام والطيور ذوي عقول فان قيل انهم لا يحلون حد العقل حد القلب عن اشتراط امر اخر بل يشترطون ثبوت شكل وبنيه لا يوجدان في قلوب من نحكم عليهم بالعقل قلنا هذا تحكم فلا نلتفت اليه ومما الزمهم اصحابنا ان يكون من كبر قلبه كثر عقله فيلزم في الجمال ان يكون اكثر عقلا اذا كان القلب اوفر من عقول بني ادم فكل ولعمري ان النائم الا يسقط وضوءه لان النوم انما يسقط الوضوء لما كان يزيل العقل واذا كان العقل هو القلب فليس يزيل وهولا الطائفه القائلون بهذا المذهب انهم زاغوا في كثير من احكام الشرع ويعتقدون مذهب الجارود ويدعون ان مطلوبين شهادة الذين ينتسبون اليه من كبار الزيديه محققا شيعه الهادي عليه **قوله** الى انه جوهر بسيط ارادوا به بالبسيط الذي لا يتجزا وليس بمتحيز حكاه بعض اصحابنا فان صح ان مرادهم ما ذكروه او حمله عليه اصحابنا فيبطله لزوم ان يكون الجمادات عاقله بل لزوم ان يكون كلها عقولا ولزوم ان من كثرت جواهره كثر عقله ويلزم في كل جوهر ان يكون عاقلا لكن في ذلك نظر فقد عرفت ان مرادهم ظاهر ما ذكروه وحمله عليه بالجوهر البسيط ما لا يتحيز وهذه الوجوه تنبني على انه هذا المتحيز فالاولى ان يقال ما ذكروه غير معقول اذ العقل جوهر غير متحيز لا انه لا طريق الى ما ذكروه ولو قدرنا انه مما يعقل **قوله** ويمكن ان يقال لهم مع ما تقدم يعني من الدلاله على ان العقل هو هذه العلوم دون غيرها **قوله** ان بنيه القلب صحيحه مقدر لهم يعني الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه واللحميه والدمويه وهذا هو مراد الى الحسن بالبنيه الصحيحه وهو الاعتدال اخذ هذه المتقابله على ما يقابلها بل يكون على سوا في القله والكثره والراغم ولا ان الحسن ان يقول لا نسلم كون بنيه قلب النائم صحيحه بل من الجائز ان يكون النوم سببا لتغيرها او يكون تغيرها واقعا مع النوم اما لحصول النوم واما على طريق الموافقه لكن يقال له وما الطريق الى ما ذكرته فانه لا يجوز اثبات ما لا طريق اليه ولا دليل عليه **قوله** وبعد فمنافاته للقول على العين الى اخره الذي يظهر من عبارته ان الحسن ان ذلك يجري التمثيل لا للقياس لكنه اذا لم يكن قياسا فالدليله على ما ذهب اليه فان مجرد التمثيل لا يغني عن ايراد الدليل **قوله** ويمكن استعمالها في المدرك ضربا من الاستعمال اعلم ان اتصال القرص المدرك انفصال الشعاع من نقطتها وحصوله مع المدرك بحيث لا تنافي بين الشعاع والمدرك والا فما يجري مجرى التنافي هو ان يكون بين الشعاع والمدرك فصل يصح وقوع ساتر ستارفه وان لم يكن حاصلا ولا بد من الاستعمال اتصال الشعاع بالمدرك لان اللون مرئي لا يصل الشعاع به اذ لستر يحجز فاذا قلنا بحلة احلف الشرط ولا يجوز في الحاشيه

والذي يجري مجرى التنافي ع

الواجبة ان يخلق الشرط في ادراكه بها قياسا على سائر الحواس ولهذا الكلام تفصيل ليس هذا موضعه وقوله ضربا من الاستقلال

اي لانه ان استعمال العرض ضرب من جنس وهو الاستعمال على الاطلاق بالنسبة الى سائر الحواس فلكل حاسة استعمال فاستعمال

حاسة الذوق بمماسة اللهاة لمحل الطعم واستعمال حاسة الشم مجاورتها لمحل الرائحة اذ لا بد في الشم من ذلك واستعمال حاسة الاذن

فتح الاذن واصاختها للسماع لا غير ذلك واستعمال حاسة اللمس ان يحصل محل حياته مع الملموس بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه

واما الفائدة الخامسة وهي في ذكر محله فمذهب الجمهور من اصحابنا ان محله القلب لانه من جنس العلوم وقد تقرر ان محلها

القلب وانه لا يصح وجودها في غيره وذهب الفلاسفة الى ان محله الدماغ هذا ما حكاه اصحابنا عنهم الا ان هذه الحكاية وحكاية انه

عندهم جوهر بسيط غير متركب تطرق فان صح انهم نصوا على ان محله الدماغ فعنه دليل على انهم يجعلون العقل من قبيل العلوم

لانهم يقولون في العلوم كلها ان محلها الدماغ واحتج اصحابنا على ان محله القلب بان احدنا يجد تعقله للاشياء وعلمه بها من ناحية

الصدر وانا لم نعلم مكانه على التفصيل وبانه يحتاج الى بنية مخصوصة لانه من العلوم وقد تقرر ان حاجتها الى بنية مخصوصة اذ لو لم

يكن كذلك لصح من احدنا ايجاد العلم في يده او رجله والبنية حاصلة في القلب دون الدماغ وبقوله تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها فانها لا تعمى

الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فان قيل ان هاتين الآيتين لا تدلان على مذهب المحققين لان فيهما تصريح بان القلب هو العقل

لا انه محله قلنا الظاهر وان كان على ما ذكرته فهو من باب تسمية الشي باسم محله كقوله تعالى فليدع ناديه واراد بالنادي اهل

النادي واحتج الفلاسفة بان الدماغ اذا فسد زال العقل فدل على انه محله واجيب بانه قد يزول عند اخراج بعض الاعضاء فلزم فيما

كان كذلك ان يكون محلا للعقل والتحقيق ان ذلك لمناسبة بين القلب والدماغ واتصال فاذا فسد الدماغ فسد القلب لفساده بنزول

ما يحله فيحتاج الى صحة الدماغ فان قيل وكيف هذه المناسبة مع البعد قلنا لا تتوقف المناسبة على الاتصال والمجاورة بل اتصال مجاري

دمائهما ورطوباتهما بعضها ببعض كاف في المناسبة الا ترى الى المناسبة التي بين اللحية والمذاكير مع التباعد وعدم المجاورة فان

المذاكير اذا قطعت لم تنبت اللحية وان كانت من قبل نابتة فانها تتساقط ذكره بعض المتاخرين وذكر ابن هشام ان الشعر يبقى اذا قطعت

وكان وقوع القطع عقيب ذلك مسئلة فيعتمد في ما يعلم ان محل العقل هو القلب وانه لا يجوز حلوله في غيره لحاجته الى تلك

البنية واذا تقرر ذلك فكل حيوان اذا حصلت في قلبه البنية التي يحتاج العقل في وجوده اليها صح وجوده فيه ولا عبرة بالصور والاشكال

واختلافها ولذلك اشتركت الملائكة والجن والانس في حصوله مع اختلاف صورهم واشكالهم وعلى هذا قيل في نملة سليمان انها عقلت

وكذلك الهدهد وقيل ان الكلام الذي صدر منهما عند ادراكها حصول العقل اذ قد يصدر مثله من الصبي والمجنون واما الفائدة

السادسة وهي في بيان طرف من شرف العقل فقد ذكر ذلك بعض اصحابنا وحاصل كلامه انه قد ثبت ان الموجود اشرف من

المعدوم لما يتاثر الصانع فيها ودلالتها عليه وعلى قادريته وعالميته وان النامي من الموجود اشرف من غيره لاختصاصه بمزيد

احكام وبديع استظام وغرابة في خلقه وعجيبه في صنعه وان الحيوان اشرف من غيره من النامي بما اختصه الله به من حصول الطبع

ورجحان الاحكام مع ما خلق فيه من القدرة والشهوة وتمكينه من الانتفاع وان العاقل من الحيوان اشرف من غير العاقل لتمكنه بالعقل

من الطاعات والعبادات التي ترقيه الى درجة الثواب التي لا ينالها غيره من الحيوانات ولتمكنه بالعقل من التفكر والنظر في ملكوت السموات

والارض وما فيهما من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ولمعرفته فاستفاده وتضرره من الامور الدينية والدنيوية ولتمكنه من الاهتداء

بالشمس والقمر والنجوم في مسالكه واوقات عباداته ولتمكنه من معرفة منشئه وخالقه والخلوص به عن ان يكون مملوكا

منقطعا عليه وما نال ذلك كله الا بالعقل ولا غرو في ذلك اذ عده العلماء من اصول النعم فالحمد لله الذي جعلنا ممن حبانا به حمدا كثيرا

طيبا مباركا فيه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لما خلق العقل قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو عندي اشرف منك بك اعطي وبك

آخذ وبك اعاقب وبك اثيب وبك انهى اذا عرفت هذا فالمحض بالبلية اصناف الملائكة وهم اشرف العقلاء لانهم لا يعصون الله ما امرهم

ولا يكونون ذنبا لا يمتثلون اوامره ويجتنبون ما نهى عنه وبنو ادم وهم اهل العالم السفلي خلقه واكثرهم نعمة قال تعالى ولقد كرمنا

بني ادم وقال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والجن فانهم ممن خص بشرف العقل وبين لهم على كثير ممن خلق الفضل

بليه

تنبيه واذ فرغنا من الكلام في العقل فلنشر الى امور تنافيه وتناقضه وهي الجنون والسكر والسهو والنوم اما الجنون فهو
عبارة عن زوال العقل فقد يكون لخلل في علومه وعدم كمالها ونقصانها وقد يكون لعارض كالصرع والاكثر على انه مرض يعرض
للانسان فيذهب عقله كغيره من الحيوان الا الام وليس من الشيطان ولا مس من الجان وقيل بل من مس الشيطان ومما يشهد له قوله تعالى
كالذي يتخبطه الشيطان من المس والجمهور يتناولون الاية على انها واردة على ما يعتقده العرب وتزعمه من ذلك وقيل بل يدخل
في الجسم وقد ثبتوا تواترا وتفارق من التواتر حكايات عن العرب وعن بعض مخالطة الجان والله سبحانه اعلم وقد قيل لا مانع من جهة
العقل ان يقع الاختلاط والدخول وبقدر ما يفوت العقل فيزول الا ان منع من ذلك السمع وهو قوله تعالى ما كان لي عليكم
من سلطان واما السكر فقيل انه سهو يعتري الانسان مع فرح وتشدد لا لعروض مرض او علة فان قيل لا تعلم وقيل
نطق ولا سكران السكر امر ثبوتي ولا يرجع به الى انتفاء العلم وذلك امر موجود من النفس والله اعلم واما السهو فقد تقدم تفسيره
واما النوم فقيل حس من راسه والجمهور على انه سهو يعتري الانسان مع استرخاء في الاعضاء **فصل** قوله زعم اهل
السفسطة والعنود الى انه لا يصح العلم لشيء قد عزى المصنف زعم بالى وهو مما يتعدى بنفسه ولعله ضمنه معنى ذهب واعلم
ان اهل هذا المذهب احقر من ان يشتغل الحاذق ببطلان مذهبهم وذكره كلامهم ولعمري ان مذهبهم غير جدير بان يوضع في
الاوراق ويتكلم عليه علماء الافاق وهؤلاء الذين ذكرهم المصنف يسمون اهل التجاهل لانكارهم ما قد حصل لهم من العلوم الضرورية
وتجاهل انفسهم وهل لا تكلمهم الجهالات وهم ثلاث فرق واولى هؤلاء الذين ذكرهم رجالهم واسموا اهل سفسطة لان
السفسطة انكار العلم بالمشاهدات وغيرها من المعلومات وحكى الحاكم عن بعض المشايخ انه قال لواحد منهم القول لا حقيقة
للاشيا حقيقة ام لا فان قلت نعم ناقضت وان قلت لا ثبت للاشيا حقيقة الفرقة الثانية تسمى العندية والعنود لقولهم بان
حقيقة كل شيء ما كان عند الانسان زعموا ان حقائق الاشيا تابعة للاعتقادات وليس لها في انفسها حقيقة فمن اعتقد في
العالم انه قديم فهو قديم ومن اعتقد فيه انه محدث فهو محدث الفرقة الثالثة قالوا لا حقيقة الا لما نشاهده بالحواس دون
غيره فابطلوا اسائر المعقول الا غير المشاهدات واثبتوا المحسوسات فقط ومن المناظرات المحكية مع اهل التجاهل ما حكاه الحاكم
عن ابي الهذيل انه قال ناظرته جهمية في دار المامون فانكر في حال المناظرة سائر الاشيا فامر ابو الهذيل بدابته فذهب بها وبقي
يكلمه فلما قام معا جميعا فلما خرج قال اين الدابة فقال له ابو الهذيل اي دابة قال ما كنت راكبا قال ابو الهذيل لم يكن لك حقيقة لغلطك
نطقه فقال لا بل كان لي دابة قال لعله هذا قال جهم هذا كلب قال لعلك نطقته كلبا وهو دابة فقال ابو الهذيل بل اصبح بما هذا
القياس حتى رجع عن مذهبه ودخل ابو الهذيل على صالح بن عبد القدوس يعزيه عن ولد له فوجد عليه جزعا عظيما فقال ما هذا
الجزع وقد عرفت الاعتقاد فقال صالح ليس جزعي عليه لموته ولكني كنت اشتغل بما احب انه كان قرأه قال ابو الهذيل
وما ذاك قال كتاب الشكوك قال ابو الهذيل وما فيه قال صالح من قرأه شك فيما كان لعله ليس وفيما لم يكن لعله كان قال ابو الهذيل
فتحاذ ان تشك لعل ابنك لم يمت وتشك لعله قرأ فانقطع قوله وكالعنبة ترى في الماء كالاجاصة الاجاص ثمر معروف وحبة كبيرة
تزيد على العنبة بشيء كثير قوله يرى على الشط الشط جانب النهر وهو مستعمل ايضا في جانب الوادي وفي السنام شط وكل جانب من السنام
شط والجمع شطوط قوله يراه راكب السفينة كانه سائر اي سائر في حال توجهه شرقا واذا كانت السفينة ذاهبة من جهة
الشام راى راكبها الشط والاشجار النابتة فوقه كانها سائرة الى جهة اليمن قوله ونحو ذلك نحو من مسيهم كقولهم ان الناظر
في السفن يرى وجهه طويلا وان الشمس ترى كانها قرص مع انها اكبر من الارض وكالقمر تحت السحاب يرى كانه يسير والسحاب واقف والامر
بالعكس ومرادات بعينه من راكب ومن رأى الارض كانها تدور معه وتراها كانها تنخفض وترتفع قوله لا مذ يرجع الى الاشعة يعني
ان الواحد منا لما كان لا يرى الا شعاع متصلا من نقطة عنه وقد يختلف احوال ذلك الشعاع في استقامته والفراجه واستقامته
وقع الغلط في المناظر فلولم يكن احدنا يرى بالشعاع لم يقع ذلك وهذا جواب جملي وتفصيل الجواب عليهم ان يقال اما السراب
ولحمل الرائي له بصفة الماء فلانه اجزاء من بخار الارض ترتفع ولونها يشبه لون الماء فاذا وقع عليه الشمس تلالا واضطرب

قطعا واما القبة فترى كبيرة لما جاورها من اجزاء الماء التي ينفصل عنها ويتصل الشعاع بها على سواء ولا يقوى على ستر ما
اتصل بها واما رؤية الشجرة منكسة فلان الشعاع يتصل بالماء ثم ينعكس فيتصل اولا باصل الشجرة وبما يليها القريبة من الماء ثم يتصل بعد
ذلك باعلاها فترى منكسة واما رؤية راكب السفينة للشط كانه سائر فلان الشعاع يتصل به وينفصل سريعا ويتخطى عنه السفينة
ويتعلق بالشجر فترى كانه يسير الى خلف واما السيف فلان الشعاع يتصل به طولا وينعكس عنه الى الوجه طولا فيتخيل ان
وجهه طويل وكذلك في العرض اذا رأى وجهه في سيف عريض واما الشمس فلا تستدق فان دقة زاوية الشعاع فيما بعد المرئي استدق
زاوية الشعاع حتى يقع على بعضه ويبقى بقيته في سلك الزاوية انه يسير واما القمر والسحاب فلان الشعاع يتصل بها فحركة
السحاب فيتخيل انه ذكر ذكره الحاكم وقال ابن متويه انما ترى القمر كانه يسير عند سير السحاب لان الشعاع متصل بالامرين وهذه
حالة السحاب مع الكواكب واقطار الكواكب والقمر معلومة لنا مدركة دون اقطار الغيم فاذا سار الغيم رأى القمر والكواكب
كانها سائرة لان اتصال الشعاع بالكل على وجه لا يتميز ولهذا لو امكن ان يجمع شعاع اعيننا نحو القمر والكواكب لرأيناها ثابتة
والسحاب سائرا واما من ادار بعينه فلانه يرى الارض على ما قالوه لاضطراب شعاع عينه ودورانه بدوران الواحد منا فيظن
ان الارض متحركة هذا ما ذكره اصحابنا من اسباب وقوع الغلط في المناظر فان صح ما ذكروه والا قلنا ذلك مما انفرد الباري بمعرفة
اسبابه ولم يقدح شبهة السوفسطائية فيما يعلم ضرورة وما ابعد هذا عن التشكيك والقدح لكن هذا الذي ذكره اصحابنا مبني على ثبوت
الشعاع واحكامه

القول في وجوب معرفة الله تع

قوله ذهب الجمهور يعني جمهور اهل العدل
من الزيدية والمعتزلة وعدلية الامامية واكثر فرق الاسلام قوله وقال ابو علي الاسواري والجاحظ وغيرهما المعارف
ضرورية فلا يجب اعلم ان هؤلاء هم المسمون باهل المعارف قالوا المعارف ضرورية فلا يجب علينا المعرفة على الاطلاق لا بدار
الدنيا ولا في دار الاخرة لانها من فعله تع فهي غير داخلة في التكليف وحكي عنهم في سائر مسائل اصول الدين المتعلقة بالعدل
والتوحيد والوعد والوعيد مثل ذلك ثم اختلفوا فمنهم من قال ان المعرفة تحصل الهاما فلا يجب النظر ايضا وهو قول ابي علي
الاسواري ومن تابعه ومرادهم بالالهام انها واقعة لا لامر ولا عند امر وانما هي كالبديهيات ومنهم من قال بوجوب النظر
لانه شرط اعتيادي يفعل الله المعرفة عنده وهو مذهب الجاحظ واختاره صاحب الجوهرة قوله وابو القسم الكعبي هو تارة
يقولون البلخي نسبة الى بلده بلخ وهي قرية بالقرب من بغداد وتارة الكعبي نسبة الى قبيلته كعب قوله الحلاق تعالى كثر اطلاق
اهل المعارف فيقولون يجوز المعرفة في الدنيا والاخرة وهو وان اجاز التقليد فان التقليد عنده علم وذهب الجمهور الى التفصيل
ولكن افترقوا في كيفية التفصيل مع اتفاقهم انها لا تجب في الاخرة فمنهم من ذهب الى انها قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعض المكلفين
كالانبياء والاولياء فلا تجب عليهم وهم المؤيد بالله احمد بن الحسين والمؤيد بالله يحيى بن حمزة وحكي مثله عن الفقيه حميد بن احمد المحلي ومنهم
من قال العلم الجملي حاصل ضرورة فلا يجب وانما يعلم ضرورة ان المطر لا بد له من منزل وان السحاب لا بد له من منشئ وان النبات
لا بد له من منبت وهذا مذهب ذكره صاحب المحيط واليه ذهب الفقيه حميد ايضا وله قولان وحكى الامام يحيى عن الصوفية القول
بان المعرفة تحصل بالتصفية للنفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية فمتى خلت عن هذه الامور حصلت لها عقائد يقينية
واما التقليد ففيه اطلاقان وتفصيل فالاطلاق الاول للحشوية فانهم اطلقوا جواز التقليد في الاصول والفروع وقالوا ان
النظر والاستدلال بدعة والاطلاق الثاني لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من معتزلة بغداد فقالا لا يجوز في الاصول
والفروع ما كان من ذلك ظنيا او قطعيا واوجبوا على العالم اطلاع العامي على الادلة واما اهل التفصيل فاختلفوا فذهب جمهورهم
الى انه لا يجوز في الاصول ويجوز في الفروع ومسائل اصول الفقه ما كان من ذلك ظنيا او قطعيا وبهذا قال الشيخ ابو علي الا فيما
كان عليه دليل قطعي من الفروع واصول الفقه فلم يجز التقليد فيه وعكس هذا القول عبيد الله بن الحسن العنبري فانه اجاز التقليد
في اصول الدين ومنعه في الفروع واصول الفقه وذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش الى جواز التقليد في اصول الدين للنساء
والعوام والعبيد المهملين لطريقة النظر وذهب القسم عليه السلم الى ما ذكره المصنف فقال وتارك ... صاحب المحيط بانه

اراد ان المعارف الجملية كافية وان لم يتمكن من حل تلك الادلة وحل الشبه والذي يتعلق بهذه المسألة ويتوقف عليه ابطال
قول اهل المعارف وقول من اجاز التقليد في اصول الدين فاما ما عدا ذلك وحكم التقليد في غيره فلا يتعلق له بهذا الموضع وقد بدا
رحمه الله بابطال قول الجاحظ لان محمد امر ذلك بابطال قول اهل المعارف ثم عاد الى الاستدلال على صحة ما ذهب اليه الجمهور وقبل ذلك
ينبغي تقديم الكلام في حد الضرورة لغة وعرفا واصطلاحا اما في اللغة فالضرورة كل امر وقع من غير اختيار المضطر
وتشتمل ملكها والملجئ والمكره من جميع شرطين احدهما ان يكون الحامل له على الفعل المضطر اليه عاقلا عالما الثاني ان تخوف
المضطر تلف النفس او ما في معناه مع قدرة المخوف على فعل ما توعد به فاما الملجئ فلا تعتبر فيه هذان الشرطان بل قد يكون الالجا
من السباع ومن الصواعق والامطار ونحو ذلك وقد يكون من جهة النفس كشدة العطش والجوع ونحو جميع ذلك هو مضطر
الى الطعام والشراب الذي الجي اليه ويضطر الى الحمية اذا اكره عليها وقد عدت من الالفاظ المستعملة فما كان من غير اختيار
مثله الاكراه والالجاء اضطرار واما في العرف فلابد ان تكون الضرورة تفعل من جهة الغير والمراد بالعرف عرف اهل اللغة
او عرف الزمان وحقيقة الضروري في العرف ما يحصل فينا لا من قبلنا واشترط ابو هاشم والجمهور في تسميته ضروريا ان
يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا وقال ابو علي لا يشترط ان يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا فيقال لون ضروري كما يقال حركة
ضرورية قيل وكلام الجمهور اعتبر واصحاب العرف له شبه بالوضع اللغوي والضرورة في اللغة الالجاء والاكراه وهما
لا يستعملان الا فيما يدخل جنسه تحت مقدورنا فان قيل كيف وقع الخلاف بين الشيخين في العرف وعرف اهل اللغة منقول عنهم
وكذلك عرف اهل الزمان ما وقع التعارف بينهم فكيف يتصور الخلاف في ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يختلف النقل عن التعارف في
اللغة او الزمان او يكون كل واحد منهما اعتبر عرف زمنه فاما في اصطلاح علم اهل الكلام فالضروري عندهم قسم من نوع العلم
وهو العلم الحاصل فينا لا من قبلنا وقيل العلم الذي لا يمكن العالم به اخراج نفسه عن [illegible] كونه عالما بمعلومه وقال ابن الملاحمي
الضروري علم لا يقف على استدلال العالم اذا كان يصح منه الاستدلال واحترز بهذا الطرف الاخير عن كونه تعالى عالما والذي
يقابل الضروري المكتسب وحقيقته العلم الحاصل فينا من قبل انفسنا وقيل العلم الذي يمكن العالم به اخراج نفسه عن العلم بما يتناوله
وقال ابن الملاحمي علم يقف على استدلال العالم به قوله بحسب النظر نا هذا اللفظ يحتمل وجوها اربعة احدها ان العلم يحصل
بحسب النظر اي بقلته وكثرته بالنظر الى مسائل متعددة وقد اشار اليه رحمه الله بقوله في الكمية والثاني ان المراد بقلة
قلته وكثرته بالنظر الى مسئلة واحدة فالواو هنا وان كان ممكنا فلا طريق الى العلم بكثرة العلم في مسئلة واحدة لاجل كثرة
الانظار اذ الطريق الى العلم حكمه وهو سكون النفس وهو لا يتزايد بتزايد العلوم كذلك فلا نفرق بين ان ننظر بانظار
كثيرة في مسئلة واحدة او ننظر نظرا واحدا كما لا نفرق بين ان نريد الشيء الواحد بارادات كثيرة او ارادة واحدة والثالث المراد
انه يحصل مطابقا له فاذا نظر الناظر في دليل مسئلة الصانع حصل له العلم بالصانع دون غيره من المعلومات وقد يرى المضنون هذا
مرادا له مع المعنى الاول اذ قال في الكمية والمطابقة والرابع يحصل بحسبه اي يتبعه العلم بثبوته ولا يحصل مع عدم حصوله وهذا
المعنى صحيح وان لم يقصده المصنف وكذلك الثاني قوله ولا يلزم مثله في اللون الحاصل عند الضرب هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره
ان يقال فيلزمكم ان يكون اللون الحاصل عن الصور مسببا عن الضرب من فعل الضارب لحصوله بحسب الضرب كما قلتم في العلم والنظر
وتقرير الجواب ان هذا الشيء لون حادث عن الضرب وانما هو لون الدم الذي [illegible] بالضرب وحقيقته ان الدم كان مستورا باجزاء
اللحم فوقع بالضرب افتراق بين تلك الاجزاء فجرى الدم وزال من تحت البشرة العليا لدقتها ومما يدل على انه ليس بمتولد عنه
وانما هو كما ذكرناه انه لو ضرب الجماد او الميت او الجسم [illegible] لما ظهر لون مع احتمالها للالوان قال ابن متويه وقد يخص موضع الضرب
لاختلاط اجزاء الدم فيه فيظن ان الخضرة جنس مستقل من الالوان وكيف يحصل بالاختلاط والذي يحصل بالاختلاط كالغبرة لما
لم يكن جنسا مستقلا وقد جرى للشيخ ابي هاشم انه لا يمتنع ان يكون هذا اللون حادثا بمجرى العادة واما ابو القسم من بعده فقد
جعله متولدا عن الضرب من فعل الضارب فلا يرد السؤال عليهم فان قيل هب ان العلم يحصل بحسب نظركم فاي ذلك دليل

على فعلكم ولسنا من فعلكم قلنا وقوعه بحسب النظر دليل على ان النظر من فعله وسببه فان مثل هذا نعرف به تاثير المؤثر واذا كان العلم
متسببا عنه والنظر سببا له ونحن الفاعلون للنظر ففاعل السبب فاعل المسبب اذ المسبب يقف على اختيار فاعل السبب بواسطة السبب ولان
فاعل السبب يمدح ويذم على المسبب فاما القائلون بان النظر يقع عنده العلم بالعادة فيلزمهم جواز احالة فيها وان لا يستحق لك العلم عن النفس
بوجه من الوجوه ولسنا بذلك قوله وبعد فالمبتدا منها حاصل بحسب قصودنا ودواعينا الى سائر المعارف والاكتساب ما فعلناه عقيب
بل انتباه او الغفلة بعد ان كان قد تقدم حصوله لنا بواسطة النظر فان قيل لا وجه لتقييده بالمبتدا اذ الحاصل عن النظر يقع على قصودنا
قلنا انه وقوفه على قصودنا ودواعينا بواسطة النظر وخرج عن الاختيار فيه بعد ايجاد النظر خلاف المبتدا قوله مع سلامة الحال يعني
عن ان يقارن الباعث طارئ ينافيه او يزيد عليه فانه لا يختار العلم حينئذ لجواز ان يرد شبهة قادحة تصرفه عن فعل العلم وتدعوه
الى فعل الجهل قوله ولا نرد العلم بخبر الاخبار المتواترة يعني فيقال يلزمكم ان يكون من فعل المخبرين لوقوفه على دواعيهم وقصودهم
لان الذي وقف على قصودهم هو الاخبار لا العلم قوله والعوام هنا كفر اي الزام كون الكفار معذورين في عدم المعرفة يعني
لا الزام الخصم ذلك لان الكفر لا يستلزم الالزام وقد روى ابن متويه الزام ذلك عن ابي بكر الملقب ثبوتا قوله ولا يقال العقلا كلهم
يعترفون الى اخره هذا ورد لما اعتذر به الجاحظ من هذا الالزام المتقدم فان ابن متويه قال انه تخلص من هذا الكفر يعني القول بانهم
معذورون بجهل اضافه الى الاول وهو يعني بالاول القول بان المعارف ضرورية فزعم ان العقلا كلهم عارفون بصحة الديانات
ولكنهم معاندون ومحجرون قوله ان الجحود انما يكون من التواطي هكذا في النسخة التي بخط المصنف وهو وهم فانما التواطو مهموزا
ويكتب الهمزة واوا لتطرفها وانضمام ما قبلها قوله لكانت بديهيا لتعذر ما عداه من الضروريات البديهي هو العلم الضروري الحاصل لا
عن طريق وانما نعتذر عنه في مسئلتنا لان الحاصل عن طريق اما ان يكون طريقه المشاهدة وتسمى بعضها في حقه بدوا ولذلك اخبار المتواترة
ولا بد من استنادها الى المشاهدة او الخبرة والتجربة ولا بد من تقدم المشاهدة في حصول العلم المستند الى الخبرة فلم يبق الا ان
يكون بديهيا وفيما ذكره سؤال وهو ان يقال ليس يجب في كل علم بديهي ان يشترك العقلا فيه ولا البديهيات كلها معدودة في كمال العقل فان
العلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه من قبل بديهي اذ ليس بحاصل عن طريق وذلك معنى البديهي وليس من علوم العقل ولا يجب اشتراك
العقلا فيه فهلا كان العلم بالله بديهيا ولا يجب الاشتراك فيه قوله وبعد فقد مدح الله العلما هذا استظهار من المصنف في الحجة لتسليم
ان السمع دليل وان كان في الاستدلال به نظر اذ لم يقع بعد العلم بما يتوقف السمع على العلم به ويمكن ان يقال لم يمكن الاستدلال بالسمع ههنا
الا ان نحن والخصوم متفقون على حصول العلم به وبصفاته وعدله وحكمته وانما وقع النزاع في هل المعرفة الحاصلة من فعلنا او من فعله
ولا يتوقف صحة السمع على صحة واحد من القولين قوله وله ان يقول نسلم ان المعرفة لطف الى اخر الاعتراض يلخص هذا السؤال
ان المعرفة وان كانت لطفا فالالطاف تختلف باختلاف المكلفين واحوالهم ولهذا قد يكون لطف بعضهم في الصحة وبعضهم في السقم وبعضهم
في الغنا وبعضهم في الفقر وكذلك لا مانع ههنا ان يكون قد علم ان لطف بعضهم في المعرفة الضرورية فيخلقها له ولطف بعضهم في
الاستدلال به فيكلفه بها وقد ذكر الامام يحيى معنى هذا الاعتراض دليلا على صحة ما اختاره مما يوافق قول المتقدم وكذلك ذكره
في ما يحكي في مراتب التوحيد فانه ذكر ان من مراتب التوحيد الحصول على معرفته وصفاته بالعلم الضروري الذي لا يعترضه شك ولا يقربه
ريب قال وهذه هي درجة المقربين وقد منع منه طوائف من المتكلمين ولا دليل على المنع وقد احتج عن الاعتراض المذكور بانه اذا ثبت
كون المعارف الطافا وكانت الضرورية لطفا لبعض المكلفين لزم كونها لطفا للباقين لان الضرورية ادعى واوضح واجلى من المكتسب واعترض
المصنف عن هذا الجواب لما عرفه من ضعفه اذ لا دليل على صحته وان كان قد بنى عليه ابن متويه وبعض المتاخرين من اصحابنا قوله ما تقدم من
انها لو كانت ضرورية لكانت بديهية قد تقدم ما في هذا من الاشكال ولا نعول عليه قوله وايضا فيجوز ان يكون ذلك في حق الانبيا والصالحين
الى قوله بعد ما ذكره رحمه الله تعالى فهو مثل كلام المؤيد بالله عليه السلام فنقول ان اراد انه حصل لهم بعد ان قد صاروا انبيا واوليا وبعد ان قد عرفوا
الله استدلالا فلا مانع منه ولا وجه لاستبعاده فان ذلك منحة وموهبة لمستحقيها ومن الله به مزيد عنايته وان اراد ان
هذا الذي يعلم الله انه سيكون نبيا او وليا لطفه في المعرفة الضرورية فيخلقها له عند بلوغه حالة التكليف فذلك داخل في

خبر

خبر الامكان ولا مانع منه ولا عبارة عليه والله اعلم وقد احتج الجمهور على بطلان كون المعارف ضرورية بوجوه اخر منها انه يلزم
ان يكون من حصل له العلم الضروري ملجأ الى ما كلفه واعترض ابن متويه بانه لو كلفه بذلك الالجا لا حل العلم الضروري لثبت لاجل المكتسب
لانهما ثابتان في حال القطع والثبات بين هذا ان من الجا قد يثبت تابعا للنظر لانه مهما غلب في ظنه ان في الطريق سبعا ضاريا يفترس
صار ملجأ الى ان يتراخى عنه كما لو علم ذلك فاذا ثبت الالجا بالظن فالعلم المكتسب بذلك احق وهذا يوجب الا يكلف اكتساب المعرفة
قال والامام يشترط في الجا امر شيء هذه الوجوه لمن النفع والضرر متى تراخيا زال الالجا وكل ما ازدادا تراخيا فهو ابعد عن الالجا
والمانع متى يحصل النفع والضرر وذلك غير ثابت في مسئلتنا قال الحاكم ايك واحتج ابو هاشم بان قال لو قيل انه مكلفا لا يكلف
بالمعرفة وانما كلف بافعال الجوارح لما صح لان الذي يستحقه من الثواب على افعال الجوارح قد يحسن الابتداء بمثله والتفضل به
فلا معنى لتكليفه حينئذ فيجب ان يكون مكلفا بالنظر والمعرفة وهذا وجه ركيك وقد اعترضه ابن متويه بان مقادير الثواب
لا نعلمه ثم ان القدر المستحق على افعال الجوارح قد يحسن الابتداء به فالاولى ان يقال وجه اخر وهو ان الثواب سوا
قل ام كثر لا يحسن الابتداء به على قواعدهم لانه لا بد ان تقارنه التعظيم ولمثله كثيره فلو قدرنا ان ثواب افعال الجوارح
كما ذكر فان مقارنة التعظيم له يمنع من الابتداء بمثله وقد ذكر ابو علي في كلام له ان السمع هو الدال على ان العلم بالله لا يحصل ضرورة
وعليه تأول سؤال موسى عليه السلام للرؤية فقال انما سأل العلم الضروري فبين انه لا يعرف في الدنيا ضرورة قال ولو كان يعلم بالعقل
ان حصول العلم الضروري في الدنيا غير جائز لما خفي على موسى ولما سأل واحتج الامام يحيى لصحة ما ذهب اليه بان الخوف
الله تعالى انما هو على قدر المعرفة وتحقق ذاته ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف من الله فخوف الملائكة والانبياء ليس كخوف الاولياء
والصالحين وخوف الاولياء والصالحين ليس كخوف سائر المكلفين فزيادة الخوف انما هو لزيادة المعرفة فلا يمتنع ان يزداد الخوف
لاجل ازدياد المعرفة حتى ينتهي الى رتبة العلم الضروري انتهى وكل منه عليلم لا يخلو عن نظر فانا نقطع باحوال المكلفين في
الخوف وان كانت معارفهم مكتسبة مع انه لا معنى للتزايد فيها وهي مكتسبة وكذلك فقد صرح باحوال خوف الملائكة وغيرهم ممن
حكم او يجوز ان معارفهم ضرورية وادلة الجمهور كما ترى من عدم القوة فالاولى ان يحكم بانه لا مانع من حصول العلم الضروري
للانبيا والاوليا ولا دليل على ثبوته لهم وهذا هو حاصل مذهب المتقدم من علم فان الذي حكي عنه اصحابنا جواز ذلك وهو الصحيح
واما الامام يحيى فظاهره القطع بحصول ذلك لهم ولا دليل عليه وقد ذكر ابن متويه ان القول بان المعرفة ضرورية في حق بعض
المكلفين دون بعض خرق للاجماع فانه منعقد على استوا حالهم في ذلك فمن قائل بانها ضرورية في حق الجميع ومن قائل بانها
استدلالية مطلقا واحداث قول ثالث خروج عن الاجماع وفيه نظر والصحيح ان القول الثالث في مثل هذه الصورة لا يعد منافيا
للاجماع لو سلمنا بعدم الاتفاق على الاطلاق في قوله **تنبيه** ابطل الامام يحيى قول الصوفية بان العقائد الحاصلة عن
التصفية اما ان يكون من فعل الله او من فعلنا ان كانت من فعله لزم كونها ضرورية وقد تقرر فساده وان كانت من فعلنا فلا
يخلو اما ان تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومترتبة عليها فهي نظرية اذ لا معنى للعلم النظري الا ذلك وان لم تكن
تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية فهي عقائد تقليدية ولا عبرة بها ذكره هذا في اول كتابه التمهيد في شبهة اهل المعارف
على ما ذكره رحمه الله قوله في الشبهة الاولى لان من قدر على الشيء قدر على جنس ضده الكلام ههنا يقع في نكت ثلاث الاولى
في معنى الضد في الحقيقة والضد في الجنس الثانية في وجه وجوب ما ذكره الثالثة في قوله على جنس ضده ولم يقل على
عين ضده **اما النكتة الاولى** فاعلم ان المتضادات على ضربين باقية وغير باقية فالضد في الحقيقة ما يبقى ما طرا على
ضده فنفاه كالسواد اذا طرا على بياض في محل فنفاه ويسمى الضد في الحقيقة وعين الضد والضد في الجنس فما يبقى ما لم
ينف ولا طرا على هذا الذي هو جنس ضد له كتنوا دوسا في محلين فان كل واحد منهما جنس ضد للاخر لما كان كل واحد
منافيا للاخر في الصفة ولا يصح اجتماعهما ولم يكن احدهما ضد الاخر على الحقيقة اذ لا منافاة هنا فيما يبقى واما ما لا يبقى
فالضد في الحقيقة فيه ما منع ضده من الحلول في المحل او الجملة او سبق الى المحل لما يبقى الا ان الحالة كما ان ارادتين اذا وجدت

كلامه

في القلب ولا في محل كان ارادة الباري تعالى لها حال وجودها موجبة لمن اختصت به ولمنع ضدها من ان توجد له او تختص به اذا كان وقت وجودهما
واحدا اذ الاعراض التي لا تبقى تختص بمحل صحة حدوثها لوقت لا يصح ان تحدث في غيره فالارادة الحادثة لنا اولى بان يمنع ضد ضد
على الحقيقة للكراهة التي تختص في حدوثها بذلك الوقت الذي حدثت فيه الارادة ولا يعقل الضد في الحقيقة في حق سائر ما سبق باطنا على
مماكسته في الصفة منافاة كما يعدم في الباقيات لان طرو هذا عليه ان كان حال حدوثه ادى الى ان يكون ثابتا منتفيا وان كان في الوقت
الثاني فانتفاؤه فيه واجب لا لاجل طرو ضده فلا سبيل في حقه طرو ضد وحسن الضد في غير الباقي انما هو ما عاكسه في الصفة ولم ينفه كذلك
حيث يختلف وقت حدوثهما كالارادة فانه تعدم زيد وكراهة قدومه اذا حصلت الارادة في الوقت الاول والكراهة في الوقت الثاني **واما**
النكتة الثانية فاعلم ان الوجه الذي لاجله وجب فيمن قدر على الشيء ان يقدر على جنس ضده ان الدال على قدرته على الشيء وجوب
وقوعه بحسب قصده ودواعيه وهذه الطريقة موجودة في جنس ضد مقدور القادر بذلك بحاله فان من قدر على تحريك الجسم يمنة
قدر على تحريكه يسرة وقد ثبت ان القدرة تتعلق بالضدين فكذلك صفتها الموجبة عنها وقد خرج عن هذه الطريقة الشيخان
وابو عبد الله في احد قوليه لانهما جعلا السهو ضدا للعلم وجعلوا الحي قادرا على العلم دون السهو فاجازوا ان يكون القادر قادرا على
الشيء دون جنس ضده قوله اذا كان ضد لحي زمانا لا ضد له كالتاليف والصوت والاعتماد والنظر هذه من مقدوراتنا ومن مقدوراته تعالى
القدرة والحياة على الصحيح فان القادر على ما هذه حاله لا يقدر على جنس ضده اذ لا ضد له في الغير لا في الجنس **واما النكتة**
الثالثة فالموجب لقوله على جنس ضده وكونه لم يقل على عين ضده ان عين الضد قد يكون مقدورا لقادر اخر فلا يصح قدرة هذا عليه
لاستحالة مقدور بين قادرين عندهم مثاله ان توجد احد الكونين للجوهر في جهة ثم ياتي الاخر فينقله من تلك الجهة ففاعل الكون الاول
لم يكن قادرا على ضده بل القادر عليه الذي اوجده ولكن فاعل الاول يقدر على مثل الكون الذي نفاه مطلقا وهو جنس ضد له فان
قيل قد يكون القادر على الشيء قادرا على عين ضده وان لم يطرد فكان الاولى ان يقول على عين ضده او جنس ضده قلنا لو قال ذلك
لاوهم ان قدرته على جنس الضد لا تعرف قدرته على عين الضد وانه اذا كان قادرا على عين الضد لم يكن قادرا على جنس الضد
وليس كذلك فانه قادر على جنس الضد مطلقا سواء قدر على عين ضده او لا **فائدة** لما يتعلق بما تقدم اعلم ان المقدورات
المتضادة تنقسم الى قسمين مقدورات للباري تعالى ومقدورات لنا فمقدورات الباري تنقسم الى قسمين منها ما له ضد من جنسها وهي الالوان
والروائح والطعوم ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الجواهر والشهوة والحرارة والرطوبة فان اضداد هذه من غير اجناسها
الا ان يكون الرطوبة لها انواع متضادة على ما جرى في بعض كلام ابي هاشم فلها ضد من جنسها ومقدوراتنا تنقسم الى قسمين فمنها ما
له ضد من جنسه كالاكوان والاعتقادات والظنون ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الارادة قوله بعد ذكر الشبهة الاولى والجواب
الى اخره واعلم ان ظاهر كلام المصنف التسليم لانه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم لما ذكره من انه واجب الوجود لوجود سببه
لكن هذا الجواب لا يتاتى الا في العلم الحاصل في الوقت الثاني من وجود النظر لانه كما قال واجب الوجود لوجود سببه فلا يصح اختيار الجهل
بدلا منه لان الجهل لا سبب له يوجبه كما سياتي وانما يقع بدعاء الداعي اليه وما يكون واجبا اولى بما يقع بالداعي فاما بعد ذلك الوقت فلا
ياتي هذا الجواب اذ ليس العلم حينئذ بواجب الوجود وانما يجدده الفاعل باختياره عند تكرير تذكر نظره المتقدم لانه واجب عند تذكر
الشبهة لم يرد الا على الذم ان يختاره في الحالة الثانية من النظر فالجواب اذا صحيح فان اراد الذم صحة اختياره في الحالة
الثالثة من النظر او ما بعدها فهو ملتزم وقد ذهب ابو هاشم الى انه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم من دون عارض وقال الاولى
يصح اختياره ولا مانع من ذلك وهذا الخلاف فيما اذا كان العلم مكتسبا فاما اذا كان ضروريا فالاتفاق على انه لا يصح اختيار
الجهل بمعلومه واحتج ابن متويه لصحة ما قاله ابو هاشم ان العالم من حقه ان يستمر على العلم الا عند حدوث عارض لا سيما والعلم
مما يستروح اليه ويقرر تعذر المنافي والعارض الذي يعرض من دون العلم لشبهة الا وارد شبهة يختار عندها المرء الجهل انتهى وهذا
الاحتجاج وان صح فاكثر ما فيه ان العالم لا يدعوه الداعي الى اختيار الجهل من دون شبهة ترد عليه فلا يختاره مع عدم الشبهة
لعدم الداعي ولحصول الداعي الى سكون النفس لما فيه من الاستروح فاما ان يخرج القادر عن صحة فعل الجهل مع قادريته

فلا واذا

فلا واذا كان قادرا غير ممنوع صح منه فعله اذا عدمت هذه الحال ولي ان يقال اما في الوقت الثاني من وجود النظر فلا يصح اخيانا
مطلقا سواء وردت شبهة او لم ترد لهذا من جهة القدرة الجهل المعدوم ولقال ايضا على الاحوال التي ذكر واما بعد ذلك وعند فعله العلم انتفاء عدم من وجوه
نظر فيصح مطلقا سواء وردت شبهة او لم ترد هذا من جهة القدرة وان لم يقع فلفقد الدواعي والله اعلم قوله في الشبهة الثانية لوجب
ان يعرف صفة ما كلفه فالحقيقة فانهم ارادوا ان صفتها كونها مقدورة وكونها تقتضي سكون النفس وقيل وكونها اعتقادا اشار الباري
قوله اذ لو علمها لما كلف النظر يعني لو حصل له معرفة الاعتقاد الذي هو علم يقتضي سكون النفس وهو ما كلفه كان يعرف ان الذي كلفه
من العلوم اعتقادات للعالم صانعا لما كلف النظر كان يفعل ذلك الاعتقاد الذي كلفه ابتدا وقد اجاب ابن الملاحمي عن هذه الشبهة
بانه لا نعتبر في العلم ما كلفنا الا معرفة جنس ذلك المكلف به وان جنسه مقدور لنا ولا نعتبر معرفة عين المكلف به وانه مقدور
لنا ونحن نعلم ان العلم جنس متميز عن غيره من الاجناس مقدور لنا يحصل معه سكون النفس وهذا كاف فيما كلفناه قوله على ان
معرفة شبهها يقوم مقام معرفتها وقد ذكر اصحابنا ان المكلف به ان كان مبتدا لا علقة له بغيره كالارادات والكراهات والانظار
فانه لا يكلف به حتى يعلم صفته وان كان له تعلق بغيره لا من حيث انه مولد له وجب العلم ايضا بصفة المكلف به كتكليفنا الاخبار
عن كون زيد في الدار فانه لا يحسن تكليف احدنا به حتى يعلم صفة خبره وانه مطابق وذلك بان يحصل له العلم بكون زيد فيها وان كان لما كلفه تعلق
بغيره من حيث ان ذلك الغير مولد له فان كان الفعل المكلف به مسببا عنه غير متراخ كالتالم مع الكون فانه لا يصح التكليف به حتى يعلم صفته
ايضا وان كان الفعل المكلف به مسببا متراخيا عن سببه فان امكن معرفة المسبب فلا بد من العلم به قبل التكليف كاصابة الشخص
وان كان العلم بصفته غير ممكن كان معرفة شبهه تقوم مقام معرفته كمسئلتنا هذه فانه لا يمكن معرفة صفة المعرفة قبل حصولها فيكفي
معرفة صفة شبهها وقد ذكر ابن متويه في التذكرة الذي يكلفه من الافعال ينقسم الى ما يكلف به وان لم يعلم صفته وهو العلم فيكفي في تكليفنا
به علمنا بالنظر والى ما لا بد من معرفة صفته قبل فعله ليصح التكليف به وهو سائر مقدورات القدر وقد حكى بعض اصحابنا جوابا
للغزالي عن اصل الشبهة وهو انا قبل العلم به لا نكلف العلم وانما نكلف في الابتداء ما يتعلق بتحصيل النظر اذا ولد العلم كلفنا بعد ذلك
بتحديد ذلك العلم وقد علمنا صفته قال وما ذكره غير صحيح لانا لم نكلف بالنظر الا لتحصل بذلك المعرفة الواجبة فلو لم يجب علينا المعرفة
في الابتداء لم يجب علينا النظر وهو صحيح على قاعدة العدلية لكن الغزالي بنى على اصله ان الواجب لا يجب الا شرعا وان المعرفة لم تجب الا شرعا
والنظر لم يجب الا شرعا لاجل المعرفة فيصح على ذلك القول بان الشرع اوجب النظر اولا ولم يوجب المعرفة الا من بعد قوله قلنا المشقة
في سببها الا كلام في ان الفعل اذا كان مكلفا به فلا بد من حصول مشقة لاجله اذ التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة وجعلوها
خاصة التكليف لكن لا يشترط ان تكون المشقة فيه نفسه بل ان كانت فيه كالصلوة والحج والصوم والا ففي سببه كالمعرفة فانه لا مشقة
فيها بل تقع بعد الاستراحة لذوي الشكر عندها وطمانينة النفس لكن المشقة في سببها وهو النظر فان المشقة فيه معلومة وان لم يكن
كمشقة افعال الجوارح او في ما يتصل به كقراءة القران بالصوت الحسن فانها من التكليف بها اذ هي مندوبة وواجبة في الصلاة لا مشقة فيها
بل يلتذ بها القارئ لكن المشقة فيما يتصل بها وهو حراسة النفس من الرياء والعجب ومحبة السمعة وكذلك جماع الرجل زوجته او مملوكته
فانه قد ورد انه يستحق الثواب والمشقة في حمله نفسه عن سوى ما احل له ومعلوم حصول المشقة في ذلك فان قلت هذا الجواب انما
يتاتى في العلم المستند على تنظر فاما العلم الذي يحدده الواحد منا حالا بعد حال فانه لا سبب له فعل المشقة في سببه قلنا اما الذي يحصل
مستندا الا عن سبب فالمشقة فيما يتصل به وهي توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه **فايدة** اعلم انه لا فعل من افعال القلوب يجد الفاعل
له مشقة في فعله ونبينها من نفسه الا النظر والا من متوسطه ومتى سالنا عن حسن المشقة بالفكر خاصة وظهورها فيه دون غيره فلا
علة يمكن ذكرها ومن الجائز كونه معللا ويكون لا يتصل اليه اي الى معرفة علته ومن الجائز ان يكون من باب ما يدخله التعليل قوله لمن عرى عن الجهل
يعني عن الجهل بصفة ما كلف معرفته لان التكليف بالمعرفة هو الامر بها والامر بها يصح النهي عن ضدها فان من قال الجبرية في هذا المقام
وقد يتهاون عن الذهاب الى غيره لا بالبراد ضعفه للنهي عنه واذا كان هذا مرادهم على ما ذكره بعضهم فهو غير مستقيم لان الصحيح ان الامر بالشي
ليس نهيا عن ضده لا لفظا ولا معنى وموضع ذكره اصول الفقه قوله ولو عرف الجهل عرف المجهول وحقيقته انه اذا نهى عن الجهل فلا بد

ان يعرفه
من معرفته لتمكنه الاحتراز عنه واذا عرف الجهل عرف المجهول لانه اذا عرف ان اعتقاد ان لا صانع للعالم جهل فمعرفته لذلك لا تكون
الا مع معرفته للصانع فاذا اعتقد سوى ذلك وحصل له مع هذا الاعتقاد سكون نفس عرف ان ما نقيضه وهو اعتقاد الصانع جهل **قوله**
والكلام على اهل التقليد اي الكلام على بطلان مذهب القائلين بانه جائز في مسائل اصول الدين واعلم انه لا بد من بيان حقيقة التقليد في اللغة وفي
الاصطلاح وحقيقته الاصطلاحية وان كان قد تقدم ذكرها في المتن فذكرها هاهنا اولى ليكون المطلع على الادلة مستحضرا لها فنقول اما
التقليد في اللغة فهو مصدر قلد يقلد تقليدا ويستعمل في جعل القلادة في عنق الحيوان وقلادة كل حيوان بحسب ما يعتاد ان يوضع في عنقه في كل وقت
وموضع فقلادة المرأة من الخرز ونحوه وقلادة الابل من مفتول الصوف والقطن والشعر وقلادة الخيل من الادم ولهاهنا مخالفة للعابد
الابل ونحو ذلك ذكره بعضهم واما حقيقة التقليد اصطلاحا فقد تقدمت واجود ما قيل في حده هو قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة
زائدة على حاله ولفظ القبول يتضمن القول بالقول والظن والاعتقاد فاي ذلك كان فهو تقليد وقلنا زائدة على حاله ليدخل من اتبع قول غيره
لما يرى عليه من سيما العلم والعفاف والورع فانه يسمى مقلدا ولا يعتبر بهذه الشبهة عن مقلد لانها شبهة لم يرد احتجاجا على المتبع ولا
تصوير الدليل عليها ولا يكاد يسمع مذهب اهل الشبهة يرجع الى حاله واوصافه مع عدم ذلك تقليدا وهذه الحقيقة لها نسبة باللغوية
لان العالم والعامي كل واحد منهما علق ما اراد في عنق صاحبه فكل واحد منهما يسمى مقلدا بفتح اللام وكسرها فيسمى العالم مقلدا بالفتح
لان العامي جعل ما يذهب اليه ويدين به كالقلادة في عنقه وبالكسر من حيث انه جعل قوله قلادة في عنق العامي والعامي مقلدا بالكسر
من حيث انه جعل ما يدين به كالقلادة في عنق العالم وبالفتح من حيث ان العالم جعل مذهبه كالقلادة في عنقه والادلة على عدم جواز التقليد هاهنا
ما ذكره المصنف **قوله** او ذلك له فبطل التقليد هذا سؤال وهو ان يقال وما ينكر ان يكون الاسد الاحوط تقليد المفتي والتقليد يحتاج الى النص فلم
حكمت لاحد ما ذكرت ببطلان التقليد وجوابه من وجهين احدهما ان عند اكثر المجيزين للتقليد ان التقليد هو الطريق لكل احد والا طريق
الاهواء صحوا المنع من النظر والاشد لا وقد صح بما تقدم انه لا بد ان ينتهي التقليد الى من علم ما علمه من غير تقليد وثانيهما ان المراد
انه يبطل من حيث لم يحصل الاكتفاء به مطلقا فلا بد من العلم على كل حال **قوله** لكان احق الناس بان يقلد الانبياء لاهل الظهور المعجز
فلا كلام لكن ذلك لا يسمى تقليدا او مع عدم ظهوره فلم حكمت بانهم احق فانهم مع عدم المعجز كغيرهم اذ لا مزية فان قلت احق لعصمتهم قيل
لا نعلم العصمة الا بظهور المعجز لكونه لا يظهر على من يجوز عليه الكبائر **قوله** لان الائمة المحقق دينه الرجال الائمة والا فمع الذي يكون
لضعف ذاته مع كل احد ولا بعال لامته اقمعه لا ذلك لا بعال للنساء والمحقق دينه المتردد وله اي الحاصل دينه محققا اي متذبذبا ورو لا امام
المنصور بالله الحسن بن بدر الدين في انوار اليقين عن ابن عباس قال كان امير المؤمنين عليه كثيرا ما ينشد : اذا المشكلات تصدين لي كشفت حقائقها
بالنظر ؛ ولست بامعة في الرجال اسائل هذا وذا ما الخبر ؛ ولكنني مدره الاصغرين اقيس بما قد مضى ما غبر ؛ **قوله** ونحو ذلك
كثير يعني كقوله صلى الله عليه وآله وسلم من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتاب الله والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه
الرجال وقلدهم فيه ذهبت به الرجال من يمين الى شمال وكان من دين الله على اعظم زوال ولهذا احسن القائل ما الفرق بين مقلد في دينه
راض بقائده الجهول الحائر ؛ وبهيمة عمياء قاد زمامها اعمى على عوج الطريق الجائر ؛ **تنبيه** قال الحاكم في شرح العيون قال
ابو هاشم المقلد يستحق عقوبتين احداهما لكونه اقدم على ما لا يأمن كونه جهلا والثانية على ترك النظر وكل واحدة من العقوبتين كبيرة **قوله**
في شبهتهم ولم يكن يا متوهم بطلب العلم الدقيق اي كالعلم باثبات الاعراض والاستدلال على حدوثها وعلى ان الجسم لم يتقدمها والعلم بان كونه
قادرا صفة لا حكم وانها متعلقة باجناس معدودة بان العباد واعيان سائر المقدورات ونحو ذلك من غوامض علم الكلام **قوله** لان الاكراه
لا يتصور في باب العقائد يعني ان المكره على العقيدة اكثر ما يحصل من اكراهه ان يظهر انه قد اعتقد وكل من غير مقطوع بصحته ولا
يمكن الاطلاع على ما في قلبه وسيأتي تحقيقه في باب الامر بالمعروف ان شاء الله **قوله** لو كلف العوام والنساء بهذه الاصول والاستدلال عليها
بالادلة الغامضة الى اخره اعلم ان الامام يحيى قد ذكر مراتب التوحيد في كتاب التمهيد وذلك فيما نقرره من كلام من اجاز التقليد في حق العوام
والنساء ونحوهم وذلك انه قسم التوحيد الى اربع مراتب المرتبة الاولى الاقرار بالواحدانية والاخبار بانه لا اله الا الله فهذا الخبر يوصف
بانه توحيد لافادته ان الله واحد وزعم عادات قول القائل لا اله الا الله ليس فيه حصر فان لو كان يوحد الوجه دون ما ان التوحيد ان

بكون

يكون مستندا إما فإن علم وهو أخطأ الأدلة لا يستعار أن يوصف بأنه موحد وإن لم يكن ذا إمام فإن علم وفائدة هذا الإقرار النجاة عن الشرك
واحتراز الدم عن القتل وتحصين الأموال عن إجراء الحقوق وثبوت تعاليها أحكام الإسلام في الظاهر والسرائر علمها عند الله تعالى
علم المرتبة الثانية اعتقادهم هذا اللفظ تقليدا وهذه هي حالة المقلد ومن قصر عن بلوغ مراتب النظر وصاحبها سالم في الدارين
مهما سلم اعتقاده عن الزيغ أكثر العلماء حالا فالطوائف من المتكلمين. فإن صاحب الشريعة كان يقبله من الأعراب ولو كلفهم العلم
النظري لعجزوا عن إدراكه لقصور أفهامهم المرتبة الثالثة هي الوصول بمقدمات النظر إلى معرفة حقيقة ذاته تعالى وصفاته
وحكمته وأفعاله وأنه واحد لا شريك له وهذه هي حالة العلماء الأفاضل الذين وصلوا الحقائق الأدلة والبراهين وحصلوا على انشراح
الصدور وطمأنينة الأنفس وبين المقلد وبين هذه المرتبة والتي قبلها بون عظيم فإن هذه درجة الأولياء وتلك درجة الضعفاء
وفي هذه المرتبة تتفاوت درجات أهل النظر في تحصيل هذه المعارف على جهة الإجمال وعلى جهة التفصيل تتفاوت درجاتهم في
تفاصيلها تفاضلا في ذلك في سرعة الوصول إلى المعرفة وحراستها عن الزلل وكل ذلك يسهل تيسره على من وفقه الله تعالى فأما
المرتبة الرابعة فقد تقدم ذكرها وهي حصول العلم الضروري للأنبياء والأولياء إذا عرفت هذا ففيه طرف من الأخذ بقول من أجاز
التقليد كما سيقول من موافقه من أجاز حصول العلم الضروري وقوله علم ولو كلفهم العلم النظري لعجزوا عن إدراكه هو القريب من أحوال
من ذكره من الأعراب والعبيد والنساء وأكثرهم وإن كان الحاكم قد ذكر في شرح العيون أن ما من عامي إلا ويمكنه أن يسلك في الدقائق
ويعلمها قال وذلك يظهر في معاملاته وأفعاله فإن عاميا لو اشترى كوزا واشترى غيره كوزا مثله فقال البائع للعامي كوزه بدرهمين
وللآخر بدرهم لم يقبله العامي بل يقول هما من جنس واحد والقدر واحد والوقت واحد والصفة واحدة فالفضل لا بد أن يكون لمزية
قال وذكر الشيخ أبو رشيد أن جميع ما يتعلق بالحجاج تعرفه العامة ألا ترى أن من استام ثوبا فقال البائع له بعشرة
فيقول المشتري لم فيقول لأني اشتريته بثمانية وأستربح درهمين فالمشتري طالب بالوجه والثاني أبان عنه فإذا قال الأول
لم وإن مثل هذا يوجد بأقل مما ذكرت فيقول البائع لأن هذا أجود منه فقاس المشتري على الأصل والبائع فرق وليس الحجاج
إلا هذا وإنما اشتبه الأمر لأن العوام اشتغلوا بأمور أخر فحققوا في ذلك ألا ترى أنهم يعرفون في صنائعهم
من الدقائق ما لا يعرف بعض المسائل الدقائق هذا معنى ما ذكره الحاكم قوله وإنما كلفوا جملة يسيرة قال الحاكم في شرح العيون
أصحاب الجمل من يعرف الله بصفاته وعدله والنبوات والشرائع جملة لا على سبيل التفصيل ويعلم ذلك بالأدلة بأن يعلم
أن العالم محدث لأنه لا يخلو من الحوادث وله محدث لأن المحدث يحتاج إلى محدث لاحتياج تصرفاتنا إلينا لأجل حدوثها
وهو قادر لصحة الفعل منه عالم لصحة الفعل المحكم منه حي لكونه قادرا عالما موجود لتعلقه بالفعل وصحته منه قديم
لأن الحوادث تنتهي إليه سميع بصير يدرك المدركات لأنه حي لا آفة به لا يشبه شيئا من الأجسام والأعراض إذ لو أشبهها لجاز عليه
من دلالة الحدوث ما يجوز عليها وهو غني لأن الحاجة من خصائص الجسم والأعراض إذ لو أشبهها لجاز عليه وعلى هذا فقس فلعل
المصنف قصد بالجملة اليسيرة هذه لكن الأقرب ما ذكره الإمام يحيى من تعذر إدراك العلوم هذه وتعسرها عليهم تنبيه ذكر
صاحب الحبطات أبا القسم [illegible] لما تذهب إليه في المطلبات المعارف والجملية كافية وإن لم يتمكن من تحرير الأدلة والحجاج بل إذا حصل
له العلم على الجملة كفى وهو أن يعلم أن للعالم محدثا وأن من صح منه الفعل فهو قادر ونحو ذلك فإن صح هذا عن أبي القسم فكلامه قريب
من كلام المصنف هذا وإن كان التشديد للإمام وغيره من أصحابنا المتأخرين قد ذكروا في كل مسألة من مسائل التوحيد أنه يلزم المكلف فيها
ما يعلم أنه يحصل للعامي ونحوه بل هو من العلوم التفصيلية الدقيقة قوله والكلام على أهل الظن ومن أهل الظن الذين قالوا
بجواز الأخذ به في أصول الدين فإنه لم يعهد ذكر لأهل الظن ولا حكاية لمذهبهم وكذلك فلم يذكر في شيء من الكتب المستعملة والجواز لعله
رحمه الله اطلع على هذا المذهب فقصد إلى إبطاله وإن لم يتقدم ذكره إما على طريقة السهو عن ذكره في حكاية الخلاف أو الاكتفاء بذكر
إبطاله عن الإسناد لذكره ولعله قصد إلى إبطال هذا القول وإن لم يقل به أحد على تقدير أن قائلا قد قال به ولعله قصد بأهل
الظن الحشوية فإنهم أجروا الأصول مجرى الفروع وجعلوا حكمها على سواء في جواز التقليد فمقتضى كلامهم جعل الظن كافيا

في الاصول كما انه كاف في الفروع فابطله بما ذكره من امكان العلم في مسائل الاصول اذ دليل كل مسئلة مقرر في العقل ولا يحتاج المكلف في تحصيل العلم الى اكثر من النظر ففتح حسن الظن اذ لا يعدل الى الاخذ به الا حيث لا يمكن غيره كما في مسائل الفروع فانه لا يمكن ان يكون لكل حادثة دليل قطعي من صريح كتاب او سنة متواترة او اجماع فعدل حينئذ الى الاخذ بالظن وفي كلام المصنف في العقد يقضي بان القائل بجواز الاخذ بالظن العنبري من غير تصريح لكن ذكره في معرض الرد عليه حيث قال ان كل مجتهد في اصول الدين مصيب ان الظن ههنا قبيح لامكان العلم وصرح بذلك المهدي في الغيث فانه قال ما لفظه والتحقيق ان حله فيه يعني العنبري راجع الى التكليف بالمعارف والدينية فعنده ان المطلوب الظن كالعمليات وعندنا المطلوب العلم وقد وجدت في بعض النسخ مثبتا في حاشيته عقيب قوله ويروى عن العنبري جواز العمل بالحق مطلقا ما لفظه وقال قوم يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة الى العلم فان صحت هذه النسخة استقام الكلام لكن لم تثبت ذلك في النسخة التي لحظه رحمه الله **قوله** امور ثابتة في نفس الامر لا لحصول حسن الظن يعني حله في الفروع فان الوجوب والندب والتحريم ونحوها امور تحصل حسب الظن فمن غلب له الظن بوجوب شيء صار واجبا عليه واذا حصل لغيره ظن تحريمه كان محرما عليه فافترق الحال **فصل** اذا بطلت هذه الاقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تعالى انها لطف للمكلفين لما ابطل رحمه الله قول الذين يوجبوا المعرفة عاد الى الاستدلال على وجوبها ولم يكتف بابطال اقوالهم واعلم ان مراد اصحابنا بكون المعرفة لطفا في جميع ما كلفناه انها لطف في جميع ما كلفناه لا من جهة الله وهي الواجبات العملية فعلا وتركا فاما الواجبات الشرعية فعند اصحابنا المعرفة بلطف فيها الا من حيث اللطف ان يكون زايدا على التمكين والتكاليف الشرعية لا يمكن تاديتها الا بعد المعرفة فان من المعلوم ان عبادة من لا يعرفه غير ممكنة اذ هي اقصى غاية الخضوع والتذلل للغير ولا يمكن ذلك الا مع معرفته وكذلك التكاليف العقلية العلمية حكمها حكم التكاليف الشرعية وهي العلم بمسائل العدل والتوحيد فانه لا يمكن تاديتها الا مع المعرفة **قوله** ان اللطف في الحقيقة هو العلم بان هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب الى اخره اما جعل اللطف العلم باستحقاق الثواب والعقاب كما ذكره السيد الامام لان ذلك اعترض بان من اصولكم ان اللطف اذا كان معلوما فاللطف نفس المعلوم وان كان مظنونا فاللطف هو الظن اذ المظنون قد يكون لا ثبوت له فكان الطف اللطف ويلزم على هذا الاصل ان يكون اللطف نفس الثواب والعقاب لانهما معلومان ولا يصح ان يكونا لطفا لتاخرهما عن فعل المكلف ومن حق اللطف التقدم على الملطوف فيه فحمل اللطف ما ذكره وكلا يلزم عليه ما يلزم على جعله العلم باستحقاق الثواب **قوله** تكن لما ثم الا معرفته المثبت المعاقب يسمى الجمع لطفا فيه سوال ان احدها ان يقال اذا كان اللطف عندكم هو العلم بان هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب او العقاب ووجوب معرفة الصانع ونحوها لكون معرفة استحقاق الثواب والعقاب على الفعل يتوقف عليها فما قولكم فيما لا يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليه من المعارف كنفي الرؤية ونفي الثاني والعلم بالامامة والشفاعة والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى الجملة فكثير من مسائل اصول الدين والجواب ان ما ذكرت من المسائل منها ما هو شرعي محض كالامامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين ومنها ما يطابق فيه العقل الشرع كنفي الثاني والرؤية واذا صح ذلك فالوجه في وجوبها كالوجه في وجوب الواجبات الشرعية وهي كونها الطافا في التكاليف العقلية العملية السوال الثاني وهو ان يقال فلم اطلقتم القول بان المعرفة والمعارف التي يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليها وجه وجوبها كونها لطفا وهي لم يجب الا لكونها وصلة الى اللطف والمصنف وان كان قد تبين المراد فاكثر كتب علم الكلام جرى فيها الاطلاق والجواب من وجهين احدهما ما حكاه السيد للامام عن قاضي القضاة من انه لا شيء من هذه المعارف الا وله حظ في اللطف الا ترى انه لو لم نعلم ان الله قادر لجوزنا ان لا يقدر على عقابه مع استحقاقه لذلك ولو لم نعلم انه عالم لجوزنا ان لا يعلم انه ممن يستحق العقاب وان كان مستحقا له وكان هو قادرا على معاقبته ونحو ذلك في سائر المسائل او اكثرها وهو كلام حسن وان منع منه اكثر المتاخرين وصرحوا بان اللطف ليس الا العلم بالثواب والعقاب وثانيهما ان تسميتنا لهذه المعارف لطفا وان لم تكن لطفا على الحقيقة تسمية الشيء بما يؤدي اليه وهي تؤدي الى العلم باستحقاق الثواب والعقاب بمعنى انه لا يمكن الا معها ولا يلزم تسمية النظر لطفا لان المجاز لا يقاس عليه ولا بما يشبه ذلك

فمنها المتعلقة بذات الله وصفاته وعدله وحكمته ووعده ووعيده ولا كذلك النظر السؤال الثالث اذا كان وجه وجوب المعرفة
كونها لطفا فهلا وجب على الله فعلها لكونه المكلف وان اللطف يجب على من كلف لا ذاته الفعل مع ان الضرر ورة اجلى واقطع للشك الجواب
انه لو وجب عليه تعالى لفعله اذ لا يخل بالواجب ولفعله علم انه يكون من فعلنا ابلغ في الدعا وقد ذكر الشيخ ابو عبد الله ان المعرفة اذا
حصلها العبد بنظره واكتسابه كان الى السارع على ما هو لطف فيه والتمسك به اقوى من ان ينالها بلا كد ولا كلفة ومن شان اللطف ان يجب
على ابلغ الوجوه ولا عبرة في كونه ابلغ بكونه اجلى بل العبرة بالمعنى الذي اشرنا اليه قال ولمثل هذا فان من يكتسب الاموال بكلفة
ومشقة يكون تمسكه بها اوفر من تمسك من ينالها بالارث او بالهبة ولا يلحقه في تحصيلها كد ولا كلفة فانه ربما يسخا بها ويتلفها
دون الاول قوله ولانه ان كان اعتقادا كما يقوله ابو هاشم اعلم ان ابا هاشم مذهبه ان الظن من جنس الاعتقاد وقال هو الاعتقاد
الحاصل لا عن ضرورة ولا عن دليل ولا عن شبهه ولكن الواقع عن امارة فيقوى بقوتها ويضعف بضعفها وخالفه الجمهور وقالوا
هو تغليب بالقلب لاحد المجوزين ظاهري التجويز ويحترزون بذلك عن المقلد فانه يجوز ومغلب لاحد المجوزين لكن ليسا
ظاهري التجويز بل تجويزه لما يعتقده ليس بظاهر لتغليبه ما عداه وقالوا لو كان من قبيل الاعتقاد لزم قبح جميع الظنون
لان الظن اما ان يكون جهلا فهو قبيح لا محالة ولا محالة ابو هاشم في قبح كل جهل وان لم يكن جهلا فالمقدم عليه لا يامن كونه
جهلا اذ لم يحصل سكون النفس والاقدام على ما لا يومن كونه جهلا في القبح كالاقدام على الجهل وقد ثبت ان في الظنون ما هو حسن
بل واجب قوله وذلك الاعتقاد هو التجويز انه لا كلام في ملازمة التجويز للظن وعدم انفصال احدهما عن الاخر فكل ظان
مجوز اذ لا يحصل القطع الا مع العلم ومع ذلك فالتجويز اعتقاد لا يامن كونه جهلا لانه على ما ذكره ابو هاشم اعتقاد جواز
ثبوت الشي واعتقاد جواز نفيه فالمجوز لحدوث العالم مثلا من اعتقد جواز قدمه واعتقد جواز حدوثه وهذان اعتقادان
احدهما جهل بلا محالة وهو اعتقاد جواز قدمه والاخر لا يامن كونه جهلا وهو اعتقاد جواز حدوثه وان كان قد ذكر الجمهور انه
مجموع اعتقادين علميين بانه بدهه العقل لا يحيل ثبوت الشي ولا نفيه لكن الاصح ما ذكره ابو هاشم وعليه ينبني كلام المصنف قوله
فلا يستحق يجري دفع الضرر عن النفس الا جعله جاريا مجرى دفع الضرر لان دفع الضرر في الحقيقة فعل الطاعة وترك المعصية
اذ مع حصول الفعل والترك يندفع الضرر ومع زوالهما يحصل الضرر وان حصلت المعرفة لكن لما كان لا يتم فعلها طاعة الا
قصدها ممكنة من دون معرفة الا مع المعرفة لان فعلها طاعة يتوقف على معرفة المطاع جرت المعرفة حينئذ مجرى دفع الضرر
لما كان لا يمكن فعل ما يندفع به الضرر على الوجه الذي يدفعه الا معها وتقريره انه لا يمكن فعلها طاعة مع عدم المعرفة لان المطيع عندنا
من فعل ما اراده المطاع والطاعة فعل ما اراده المطاع مع القصد الى طاعته ولا يمكن القصد الى طاعته الا مع معرفته ويمكن
ان يقال اذا فعل الطاعات لوجوبها فقد دفع الضرر سوا قصد الطاعة او كان جاهلا ولم يقصد وسوا كان فعله طاعة بان يقصد
ام لا قوله مظنونا كان او معلوما لما استوت الحالة المظنون والمعلوم لحكم العقل بذلك فانه لا فرق عند العقلا بين ان يكون
شاهدا والسم في الطعام او يخبرهم من خبره بوجود السم في الطريق ويجوز تركه وكذا الى الايدوبه فانه يجب فعلها الظن الدفع وذلك امر موجود
من النفس قوله وفي المظنون هو الظن لدفع الضرر اما جعل الوجه هاهنا دفع الضرر لا دفعه ضن مقطوع به مع الظن ومن الجائز
الا يكون ثابتا في نفس الامر فلو جعل وجه الوجوب دفع الضرر لا ظنه لورد ان العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب اما
جملة كان يعلمه وان لم يعلم انه وجه القبح او مفصلا بان يعلمه ويعلم انه وجه القبح ودفع الضرر هاهنا غير معلوم لا من جهة الجملة
ولا من جهة التفصيل فكيف يتاتى ذلك فجعل الوجه ما هو معلوم وهو الظن اولا فلا يرد السوال ودليل انه وجه وجوبه ان من
علم ظن دفع الضرر بالعقل علم وجوبه ومن لم يعلمه لم يعلم وجوبه قوله وهو الجهل والظن ونحوهما اراد بنحوهما الشك لانه عندي
على معنى وكذلك كل ما منع من وجودها وان لم يكن احد هذه الثلاثة واما جعلها ضدا كالمعرفة فلانه لا يمكن الجمع بين واحد منها وبين
المعرفة اما الجهل فواضح والظن كذلك لانه لا يطابق العلم او لا يطابق ويمكن ان يريد الظن المتعلق بعكس ما يتعلق به العلم فقد جعله بعضهم
ضدا للعلم واعلم انه اذا ثبت ان للمعرفة ضدا وكان لا يشتبه الا على اصل ابي هاشم ان يكون وجه وجوبها قبح تركها لان عنده ان الواجب اذا

كان له تروك كثيرة او تروك ان يقبح شي منها وانما يقبح اذا كان له تروك واحد لا يمكنه الا ينفك من الواجب الا اليه فقيل وسأله ان يكون
المكلف بين صفحتين من حديد بينهما من الفرق ما يتسع لجسمه فقط وهو قائم مستند الظهر الى صفحة اخرى واوجب عليه اللبث هنالك
فانه لا يمكنه فعل شي يشتغل به عن الواجب ويكون تركه الا المشي امامه لا غير فاما اذا امكن الانفكاك من الواجب منه لم يقبح وهذه
حالة المعرفة وهذه التروك فانه يمكن الانفكاك منها ومن كل واحد على انفراده فلا يقبح على ما قاله ابو هاشم ولكن مذهب الجمهور ان كل
ترك للواجب اشتغل به عنه فهو قبيح وان امكن الانفكاك عنه وعن الواجب بان يكون للواجب تروك غيره وقد تروى الخلاف في هذه المسئلة
على غير هذه الصورة فقيل ان كان الواجب المتروك لا يمكن فعله الا بجارحة كالكلام فانه تركه وهو السكوت يكون قبيحا لانه فعل
ما لا يتم الكلام معه وهو السكوت وان كان يمكن فعل الواجب بجوارح كرد الوديعة فانه يمكن ردها بجوارح ومن جهات والفعل الذي تشتغل
به عنها كذلك فهما وقع الخلاف فقال ابو هاشم وابو عبد الله لا يكون شي مما تشتغل به عن الرد قبيحا وقال ابو اسحق وقاضي القضاة
يقبح هذه التروك جميعها ويكون بمنزلة الترك الواحد هذا مع اجماعهم على استحقاق تارك الواجب للذم والعقاب على اخلاله به سوا
كان له ترك او تروك او تروك وانما الخلاف في الفعل الذي يشتغل به عن اداء الواجب هل يستحق عليه عقابا او لا **مليسه** الترك في اللغة
الامتناع من الفعل مع القدرة عليه وقولنا مع القدرة زيادة بيان والا فانه لا يكون ممتنعا الا وهو قادر وفي الاصطلاح الترك
والمتروك شيئان كان يصح وجود كل واحد منهما بدلا عن الاخر من القادر بقدرته وجدانهما واستحال وجود الاخر لاجل وجوده فقولنا
شيئان جنس الحد يتناول الموجود والمعدوم اذا اخرجا موجود والاخر معدوم وقلنا كان يصح الا ان حال كونهما تركا ومتروكا لا يصح
وجود احدهما بدلا من الاخر اذا احدهما وهو الموجود لا يصح وجوده والذي بقي على العدم لا يصح ان يكون بدلا عما وجد لفوت وقته
وخصوص صفته وقلنا يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر لانه لو لم يصح ذلك قبل وجودهما لم يكن احدهما تركا للاخر ولم يكن استحالة
وجود احدهما لاجل وجود الاخر ولا بد من ذلك فقد يثبت اتحاد وقتهما وثبوت التضاد فيهما وقولنا من القادر بقدرته مبني على
اصطلاح المتكلمين فمن قواعدهم انه لا يطلق اسم الترك والمتروك على مقدور القادر لذاته وقولنا وجد احدهما لانه اذا لم يوجد
لم يكن تركا لان تسميته التركة تركا تنبي عن وجوده وامر زائد عليه وهو منعه للمتروك عن الوجود وقولنا وامتنع وجود الاخر لانه لو
لم يمتنع لم يكن متروكا بل حاله كما كانت في صحة الوجود قبل وجود التارك وقولنا لاجل وجوده لان خاصة المتروك ان يمتنع وجوده
لاجل وجود غيره وان يكون وجود ذلك الغير محلا لوجوده ذكر هذه الحقيقة الفقيه قاسم قال وهي اصح ما ذكر في حدهما **قوله** والترك
عندي فعل اعلم ان مذهب الى على ان التروك افعال وانه لا يمكن القادر بقدرته الخلو عن فعل الشي وفعل ضده فمن لم يفعل المعرفة فقد
فعل ضدها وهو المسمى تركها واطلق الجمهور بان احدنا قد لا يترك فان النائم في الا سواق ولا يكرههما فقد خلا عن الشي وضده
واحتاروا بانه لم يخل من الضدين الا الى ثالث وهو الاعتراض ونقض عليه بان الاعراض ليس بمعنى اذ لا يوجد في النفس ولا دليل عليه ولما
ذهب ابو على الى ان الترك فعل وانه لا يمكن الخلو عن الواجب الا الى فعل ضده جعل العقاب مستحقا على فعل الترك للواجب وقال الجمهور
يستحق الذم والعقاب على ان لم يفعل الواجب واذا اشتغل عن الواجب بفعل استحق ايضا الذم والعقاب عليه فيستحق الذم والعقاب
من جهتين واجازوا الا يستحق الذم والعقاب الا من جهة واحدة بان لا يفعل حال امتناعه عن الواجب شيئا وسمي في حقيقته اسم بعد
قوله الا ان عدم فعله للمعرفة انما يقبح كان الاولى ان يقول ان عدم فعله للمعرفة انما يكون كالقبيح اذ لا يوصف الاخلال وعدم
الفعل بالقبح لكنه تجوز واعلم ان لابي على مذهبا اخر في وجه وجوب المعرفة غير ما ذكره المصنف وهو ان المعرفة وجبت لدفع ضرر
العقاب وذهب البصرية الى ان وجه وجوبها ورود الشرع بذلك بناء على ان وجه الوجوب لا بد ولا يجوز من جهة العقل بناء على الكلام

فصل ومعرفة الله تعالى واجبة على جميع المكلفين

عليهم اي على كل واحد منهم على انفراده فلا يقال هي فرض
على الكفاية او متعينة على البعض دون البعض لان وجه الوجوب حاصل في كل واحد **قوله** لانه معها يكون اقرب لا محالة هذا الجواب ذكره في المحيط
قيل وهو ضعيف لانه لا فائدة للقول بانه مع المعرفة اقرب وابلغ من ذلك اذا كان ما كلفه حاصلا مع فقدها **قوله** وبعد فاخبرنا مكلف بما
عنده لا بما في معلوم الله تعالى يلحض هذا الجواب ان يقال الالطاف على ضربين عقليه وشرعيه فالعقليه يعتبر في وجوبها ما عند المكلف فما علم

ان له اثرا في فعل الطاعة وبعثنا عليها وجب عليه ولا يخبره بما في نفس الامر وهذا حال المعارف الالهية والعلم باستحقاق
الثواب والعقاب فان كل عاقل يعلم ان الله متعبدا فيرى الحال اذا ما كلف فيجب عليه وان كان في باطن الامر لا حظ له في ذلك واما الالطاف
الشرعية فلم يجب علينا الا انها في باطن الامر تدعونا الى الطاعة وتكون نورهما وعصمة لانه لو امرنا بها لا لعلمنا ان لنا حظا في
ذلك والحكيم لا يامر الا بما هذه صفته والا كان عبثا لا يحسن الامر به قوله ويعد ففي علمنا بكفر الجاهل بالله ضرورة من دين النبي
واجماع الامة الى اخره هذا الجواب ذكره في معناه ابن متويه واعترض بانه كيف يمكن الاحتجاج بالاجماع ونحوه ولا يصح كون ذلك حجة
الا بعد العلم بالله وعدله وصحة الاجماع مترتبة على ذلك وعلى صحة نبوة النبي واجيب بان توقف ذلك هو على العلم بالله ولم يستدل
بذلك على الله ولا جعلناه طريقا الى حصول العلم به وانما استدللنا بذلك على كفر الجاهل وهو سهل دون المعرفة على كل مكلف فلا
دور ولا توقف فايدة ذكر بعض اصحابنا المتاخرين ان المكلف اذا فعل ما كلف فعله قبل العلم بالله من غير قصد التقرب
الى الله بل اداه على الوجه الذي كلف اداوه عليه فان كان من التكاليف العقلية فعلا كرد الوديعة وتركا كترك الظلم فانه يستحق على ذلك
الثواب اذا فعل الواجب لوجه وجوبه وترك القبيح لقبحه وان لم يعلم الله ولا قصد التقرب اليه بذلك لانه قد ادى ما كلفه على الوجه
الذي كلفه وعلى هذا يجوز استحقاق الجاحد للثواب وان كان من التكاليف الشرعية فعلا كاداء الصلاة والزكاة او تركا كالامتناع
من شرب الخمر والزنا فالذي ذكره بعضهم انه لا ثواب على ذلك الا بعد العلم بالله وقصد التقرب اليه قيل والاولى وصح انه يستحق الثواب
مع علمه بالله وان لم يقصد التقرب به بل فعله او تركه للوجه الذي كلف والوجه في ذلك انه اذا كلف على الوجه الذي كلف به وان
كان الثواب اكثر مع قصد التقرب وانما اشترطنا في استحقاق الثواب على الشرعيات العلم بالله وتوحيده وعدله ومعرفة صدق النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لانها لا تعلم ولا يصح العلم بها الا بعد العلم بما ذكرنا لا لغير ذلك **فصل** ويلحق بها ما يترتب عليها يعني العلم به لانه
لا يمكن العلم بالامور التي سيأتي تعدادها الا بعد العلم بالله وان كانت ثابتة في نفس الامر سواء علم او لم يعلم **قوله** ونشر الصحف ونحو ذلك
يعني المرور على الصراط والوقوف للسؤال في مواقف القيامة وخصائص ذلك اليوم نسأل الله السلامة فيه ونحو معرفة الطبع
والختم الطبع والختم المذكوران في القرآن عند اصحابنا سمة وعلامة يفعلها الله في قلب العاصي ليعرف به الملائكة فلا يشتغلون
بايراد الخواطر والالطاف عليه وليميز لهم بها الكافر من المؤمن ففي العلم بها لطف وهذا احد تفسيرات الطبع والختم ولهما تفاسير
اخر وهي محل اختلاف موضع ذكرها اسفار التفسير **قوله** وسماع القرآن اي ويلحق بالعقلية فيما يعد لطفا وان لم يترتب عليها
ولا من المعارف فسماع القرآن وسماع الشعر والآثار الواردة بالزجر والتخويف **قوله** واشباه ذلك يعني كسماع الصواعق والعلم
بنزول النقمة باهل المعاصي ونزول الفناء والامراض وموت الاقارب وهي في الجملة فلا تختص لبعض الالطاف **فصل** واقل
ما يجوز ان يكلف المدة ما يعني اذا اكمل له شرائط التكليف لانه مع اكمالها له لا بد من تكليفه وسعته ووقتا يفعل فيه ما كلف او يتمكن
من فعله قال اصحابنا اذ لو لم يكلفه بعد ان يكمل الشرائط وسعته ووقتا يمكنه فيه تاديه ما كلف لكان بمنزلة من صنع للغير طعاما فلم
يمكنه منه او سلبه قبل ان يمكنه منه ثم اختلفوا في القدر الذي لا بد من تكليفه وسعته والوقت الذي يسعه ويجوز اخترامه من
بعد الاخلال والذي ذكره المصنف **قوله** اللطف لا بد ان يفعله اي ليس يجب لوجه يرجع اليه كرد الوديعة ونحوها بل يجب ليوصل الى
غيره او يقرب من فعله **فصل** والذي قد استقر عليه التكليف مع السعة يعني فاما لو حصلت شرائط التكليف ومرت اوقات لم يبق
فليس عليه تكليف بشيء **قوله** والشرائع يحتمل انه اراد بالشرائع مسئلة الاسماء والاحكام وما كان من مسائل الوعيد لا يتوصل اليه الا
بالسمع كاتصال العقوبة والخلود وكذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل الامامة ويحتمل ان يريد بالشرائع اصول الاحكام
التي لا تعذر احد عن معرفتها كوجوب الصلاة والزكاة والحج ونحوها **قوله** من مقدمات ولواحق المقدمات الابحاث التي لا يتوصل الى
العلوم الا بها ويحتمل ان يريد بها الادلة ويريد بمقدماتها واللواحق المسائل المتفرعة عن كل اصل من هذه الاصول والاجوبة
عن الاسئلة الواردة على الادلة وعن القوادح من الشبه وان كان بعض ما ذكرناه من فروض الكفاية فانه مكلف به وقد يتعين
عليه اذا لم يقم به غيره **فصل** واول علم بالله عند القاضي وابي الهذيل ان يعرف ان لهذه الحوادث محدثا لانه يكون قد علمه على الجملة

هو ح

وهذا مذهب ابي عبد الله وابن الملاحمي وبلا هذه القاضي في التسديد الامام قال ابن متويه وبيان ذلك انه اذا عرفه العالم مفصلا فقد عرفه محدثا لهذه المحدثات ومن حق العلم الذي هو جملة ان يطابق علم التفصيل لا انه من حق علم التفصيل ان يطابق علم الجملة

قوله وقال ابو هاشم ان نعرفه محدثا بصفة من صفاته نعني اما انه قادر لذاته او عالم لذاته او نحو ذلك قوله بناء منه على ان العلم الجملي لا يتعلق نعني فان العلم بان لها محدثا علم جملي واذا لم يتعلق لم يكن علما بالله اذ لا يكون علما بالله الا ما تعلق به قوله وقال ابو علي ان نعرف ان لها محدثا مخالفا لنا فاعلا والذي اداه الى ذلك انه اذا علم ان لها محدثا على الجملة ومع ذلك يجوز انها احدثت نفسها او احدثها بعضها لم يمكنه مع ذلك العلم بحدوثها اجمع ولا ان نعرف ان لها صانعا لمكان ذلك التجويز واجيب بان هذا التجويز لا يمنع من كون العلم الاول علما بالله تعالى على وجه الجملة فاذا اعتقد ذلك الجواز فقد جهله على طريق التفصيل قوله وهو لم يذهب الى ما هاشم لانه اذا لم يعرف انه مخالف لنا اذا عرفه بصفة من صفاته تعالى انه يجوز ان يعلمه بصفة من صفاته وان لم يعلمه مخالفا لنا فليس في علمه بكونه قادرا ونحوها ما يقتضي العلم بانه مخالف لنا الا الذي يقتضي ذلك العلم على الحقيقة الا حصر ولم يشترط العلم به علمنا ابو هاشم ونحاربا بالله اذا علم كونه قادرا لذاته او عالما لذاته علم انه ليس مثلا لنا اذ ما كان مثلا لنا لا يجوز ان يكون قادرا للذات ولا عالما للذات واعترض كلام ابي علي بان العلم بانه مخالف لنا لا يثبت الا بعد العلم بانه ليس جسم والعلم بنفي التجسيم لا يحصل لنا ما لم يحصل العلم بانه قادر عالم موجود قديم فان اراد ابو علي ان العلم بالله تعالى لا يتعلق حتى تحصل هذه العلوم اتضح فان عند العلم بانه قادر يتعلق العلم به عند جميع المتكلمين واجيب بانه ما عني بقوله مخالف لنا الا ان العلم لا يتعلق بذاته تعالى حتى نعلم ان الاجسام لم تحدث انفسها ولا احد بعضها من الاجسام الحاضرة المتعلق علمنا بها في الحال قيل والاولى ان مراد ابي علي لما يقتضيه ظاهر قوله وهو ان اول علم بالله عنده انه نعلم ان لها محدثا وانها لم تحدث نفسها ولا احدثها جسم ولا يضر توقف تعلقه على العلم بنفي الجسمية وفي كلام ابن الملاحمي والمحيط ما يقضي بذلك وان ابا علي لا يثبت العلم متعلقا بذات الله حتى نعلم انه لا يشبه المحدثات قال الفقيه قاسم ما معناه ومذهب ابي علي وان كان انه لا نعلم الله الا بعد العلم بنفي التجسيم فهو يقدم الكلام في ان الاجسام لم تحدث انفسها ولا احدثها غيرها مما هو مماثل لها

فصل ومعرفة الله تعالى مقدورة لنا لقدرتنا على سببها وهو النظر وقد تقدم بيان ان النظر سبب المعرفة وان فاعل السبب فاعل المسبب والفاعل من وجد من جهته بحسب ما كان قادرا عليه فاما قدرتنا على النظر فلما ذكره من وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا وذكر دليلا واضح على انا قادرون عليه وسياتي بقدرته في مسئلة الافعال انشاء الله قوله طاهر التهافت قال ابن فارس هو تساقط الشي شيئا بعد شي ومنه تهافت الفراش في النار وكل شي انحط واتضع فقد تهافت وانهفت

قوله او اراد الجهل بالله تعالى ان المعارف عنده تطرد به لا ضرورته يعني فالزم لكن المعرفة ضرورية حاصلة من جهته تعالى واما القدرة فقدرتنا على سببها وعليها فعدا فرد الجهل الذي هو الجهل اللغوي وهو عدم العلم بالله تعالى لا الجهل الاصطلاحي اذ ليس يلزم فمن لم يعلم ان يحصل له اعتقاد جهل فان اعتمد اعتقادا مطابقا فليس بعلم لا عتراف فيه تقدم حصول العلم منا اذ لا نقدر عليه ولا منه اذ لا يخبر المعرفة الضرورية فان قال ان الرازي انما منع عن ان يخلق الله العلم فينا ابتداء وعن ان نفعله نحن وانما ان يخلق لي فينا نظرا مولدا العلم فلم يمنع منه فلا يكون كلامه اقرار الجهل به تعالى وانما اذا امتنع حصول العلم الضروري فهو عام لما حصل فينا لا من قبلنا وسوا كان مبتدا او متسببا واعلم انه اذا امتنع كون المعارف ضرورية فاما اذا اراد بالضروري ما يفعله الله ابتدا او حصل فيه حقيقة الضروري ولم يكن حاصلا بقدرة العبد وان كانت موجبة عنده والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى واذا نفى القدرة على النظر والمعرفة فلعله يريد قدرة الاحداث لا قدرة الاكتساب على قواعدهم في الافعال ولا كلام ان الرازي على سخرية في العلم ومعرفته كانه كثير التخليط لا تحترز عن المنافضات ولا يتحفظ عن المهاوي والمتالف قوله مع انه انما يجعل النظر بالنظر هذا وجه اخر في ابطال قول الرازي وبعد بيته ان بطلانه هو كلمة عدم القدرة على النظر والعلم بالضرورة فغير صحيح اذ الشاك كما ذكر في ذلك او علمت ذلك بالنظر فقد ابطلت ما ذكره من ابطال النظر والعلم غير مقدور لنا

فصل ومعرفة الله تعالى يمتنع حصولها للعاقل في كل حال الا في حال السهو وفيه سؤال وهو ان يقال ان كان السهو معنى يوجده الله تعالى في اخر ثنا فيصح معه العلم استقام ما ذكره من ان حالة

السهو

الشهو لا تكليف علينا فيها لكن ليس هذا مذهبك وان كان السهو عدم المعرفة فلا معنى لاسقاط التكليف عنه بالمعرفة حال السهو
وهو زوالها لان الواجب عليه تحديدها والجواب ان المراد بالسهو زوال العلوم الضرورية اذ زوال الاستدلالي لا يسمى سهوا
وقد صرح به بعض اصحابنا ولا كلام في سقوط تكليفه بتجديد المعرفة مع زوال العلوم الضرورية لانه لا يمكنه تحصيلها الا
مع خلق الضرورية له التي هي علوم العقل واعلم ان سقوط تكليف الساهي مما يحكم به العقل ولا خلاف بين الامة في سقوط
تكليف الساهي بمعنى انه لا يأثم فيما اخل به او فعله حال السهو وان اختلفوا في الضمان **قوله** للوجه الذي لاجله وجبت اول الاحوال
التكليف يعني وهو كونها لطفا اذ لا فرق بين الاول وثاني ذلك **قوله** وبالاحتراز من العوارض والاضداد عند من يقول ببقائها اعني
ان الاضداد عند من يقول ببقائها كالشيخ ابي هاشم والشيخ ابي عبد الله الجهل ولا خلاف فيه والسهو عندهما وهو وان لم يكن ضدا فان
فالاحتراز عنه بان لا يفعل ما يقع عنده من شرب المسكرات واكلها والعوارض والظن سوا تعلق بمتعلقها او بنقيضه فانه لا
يجامع العلم ولهذا قد قيل بانه ضد للعلم وان تعلق بمتعلقه لامتناع اجتماعهما حكاه الحاكم عن ابي علي وابي اسحق وقاضي القضاة
لكن الصحيح انه ليس بضد وان امتناع حصوله مع العلم لمقارنته التجويز الذي لا يجامع العلم ومن العوارض الشك والتوهم
والشبه القادحة والسوالات الواردة على الدليل فكل هذه اذا اعترضت للعالم نفت علمه في الاغلب **قوله** ولكن لا يعلم انه عالم
هذا على الاصح وان كان ابو القسم يمنع ان يعلم احدنا الشي ولا يعلم انه عالم به على ما تقدم **قوله** الا بتامل مستانف يعني وهو
بان يرجع الى نفسه فيجدها ساكنة الى المعلوم فيتامل فيعلم ان السكون لا يكون الا عن علم اذ هو حكم صادر عن العلم لا يجوز صدوره
عن غيره فاذا تامل هذا التامل علم حصول العلم له واذا غفل لم يعلم حصوله له وان كان حاصلا

القول في النظر

هو مشترك بين معان ونحن نقدم مقدمة تشتمل على فوائد عشر الاولى في قسمة الالفاظ وحقائق اقسامها الثانية في ذكر
الالفاظ ذوات المعاني الثالثة في حقيقة الحقيقة والمجاز الرابعة في حقيقة النظر الخامسة في تعيين معانيه وحقائقها والشواهد
عليها فانها مقدمة تتفرع عليها ذكر معاني النظر وكونه مشتركا ومحتاج اليها في هذا الباب وغيره من ابواب الكتاب **اما الفايدة**
الاولى فالالفاظ على قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع لمعنى ككادز ومادث والمستعمل ينقسم الى مفيد وغير مفيد
وما يجري مجرى المفيد فالمفيد كل لفظة وضعت لماهية مخصوصة تسبق الى الفهم تلك الماهية عند اطلاقها كاسماء الاجناس
وما وضع لمعان يتردد الفهم بينها وهي اللفظة المشتركة وما وضع لمعنى او معاني لا يفهم منها شي من ذلك الا بقرينة وهذا ما كان
مجازا مفردا او مشتركا عند من يجيز الاشتراك فيه وغير المفيد ما لم يوضع لماهية تسبق الى الفهم تلك الماهية عند اطلاق
تلك اللفظة كاسماء الاعلام نحو زيد وعمرو فان زيدا لم يوضع لماهية معينة بل يصح استعماله في الرجل والبعير وغيرهما واللقب مثلها
والذي يجري مجرى المفيد شي فانه يشبه المفيد من حيث انه يفيد ما يصح العلم به والخبر عنه ويشبه غير المفيد من حيث انه لم يوضع
لماهية مخصوصة **واما الفايدة** الثانية فالالفاظ ذوات المعاني خمسة متباينة وهي الالفاظ المختلفة لفظا ومعنى
كرجل واسد وحصان وحجر ومترادفة وهي الالفاظ المختلفة لفظا المتفقة معنى كخمر وعقار وكاسد وغضنفر وكذلك اسما الريح
والسيف ونحوها وقد منع بعضهم من وقوع الالفاظ المترادفة في اللغة وادعى ان في معاني المترادف تفاوتا وقد اختلف اذا كانت
اللفظة الثانية تفيد ما تفيده الاولى وزيادة كقعد ثم في شيء فقيل لا يخرج عن كونها مترادفة وقيل بل تصير متباينة
ومتواطية وهي اللفظة الموضوعة لمعان مختلفة من حيث اشتركت في امر كحيوان فانه وضع على اقسام مختلفة بالحقائق لكنه وضع
لها باعتبار معنى من حيث اشتركت فيه وهو كونها اجساما حية بحيوة ومشتركة وهي كل لفظة وضعت لمعنيين مختلفين فصاعدا
لا من حيث اشتركا في امر مع استوا معانيها في السبق الى الافهام وقد منع ثعلب والابهري وابو القسم البلخي وقوعها في اللغة
لانها تخل بالتفاهم وليس بصحيح فان القراين تدل على المقصود وتفهمه وقيل بل هي واجبة الوقوع لان المسميات لا تنحصر
والكلام من حروف منحصرة فلا بد من ان توضع للمسميات الكثيرة اسم واحد وفيه نظر فانه لا يمكن انحصارها بما يتركب من الحروف
وان كانت منحصرة ولو فرض ذلك لم يحصل بالاشتراك ما اراد لان وضع الاسم لمسميين او اكثر لا يفيد شمول ما لا ينحصر من

المتمانع وقال ابن الخطيب الرازي لا يقع بين النقيضين وهو باطل فقد وقع كالقرء للطهر والحيض والشفق للحمرة والبياض والسدفة
للضياء والظلام والجون للسواد والبياض وبهذا أيضاً يبطل قول من منع من الوقوع مطلقاً والمشككة وهي اللفظة الشبيهة
بالمشتركة والمتواطئة ملتبسة الحال كالموجود فإنه يستعمل للقديم والمحدث بأي اثنين اتفاقاً فيه وهو الوجود إلا أنه في القديم واجب
وفي المحدث جائز فشابه المشترك من هذه الحيثية والأولى عدّه في المتواطئ إذ لم يطلق عليهما إلا من حيث اتفقا في نفس الوجود **وأما**
الفائدة الثالثة فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة ولا بد من اشتراط
العلاقة كتسمية الرجل الشجاع أسد للعلاقة بينه وبين الأسد الحقيقي وهي الشجاعة وقد أنكر قوم وقوع المجاز وهو باطل
ودليله وروده في اللغة بكثرة كالأسد في الرجل الشجاع والحمار في الرجل البليد والبحر في الرجل الكريم **وأما الفائدة**
الرابعة فالنظر من الألفاظ المشتركة لوجود حقيقة اللفظة المشتركة فيه فإنما هي اللفظة التي متى أطلقت لم يسبق إلى الفهم بعض
معانيها دون بعض إلا لقرينة وهكذا النظر والقرينة في أصل اللغة اسم لحبل يشد في طرفاه ويمد وسطه تربط فيه الحيوانات واستعملت
في عرف اللغة فيما اقترن به غيره من الإبل لأنهم يقرنون الضعيف إلى الذلول لتذلل وحقيقتها في الاصطلاح المميزة لبعض معاني اللفظة
المشتركة من بعض وتنقسم إلى لفظية ومعنوية **وأما الفائدة** الخامسة فتفسير معاني النظر على ما ذكره المصنف وأما
حقائقها فأولها نظر العين وقد قيل في حقيقته فتح الجفن الصحيح الحدقة إلى حيث تقع الرؤية للمرئي والقصد لرؤيته إذا لم يكن
وأصحابنا يقولون تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته قال ابن متويه ولا بد من أن يكون الناظر بحيث يصح أن يرى فلو فتح جفنه وقلب
حدقته نحو الداخل إلى بيت مظلم بحيث أنه لا يصح أن يراه لم يكن ذلك نظراً والشاهد على هذا المعنى قوله تعالى وإذا أنزلت سورة نظر بعضهم
إلى بعض ومن الشعر نظروا إليك بأعين مزورة نظر التيوس إلى شفار الجازر وحقيقة نظر الرحمة إرادة حصول منفعة
للغير أو دفع مضرة عنه والشاهد عليه من الكتاب قوله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة وقوله عليه السلام من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه
يوم القيامة وقول الشاعر انظر إلي بعين [illegible] بنظرة فالفقر يزري والنعم تجمل هذا ما ذكره أصحابنا وقيل بل المراد ههنا
تقليب الحدقة لكن على جهة التجوز وحقيقة نظر المقابلة تحاذي المتحيزين بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه قيل ولا حاجة إلى هذا
الاحتراز لأن مع الساتر أو البعد الذي يجري مجراه لا تحاذي وقيل بل نظر المقابلة حاصل مع البعد لأن البعد لا يمنع إلا من الرؤية
فأما من المقابلة فلا والشاهد عليه ما ذكره المصنف ومن الشعر إذا نظرت إلى جبال أحد أفادتني بنظرتها سرورا
فأما الاستشهاد بقوله تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون وقيل إن المراد وتراهم يقبلون بحداقهم إليك وهم لا يرون وليس المراد
نظر المقابلة وحقيقة نظر الانتظار التوقع لإتيان المستقبل حصوله [illegible] وشاهده من الكتاب ما ذكره المصنف ومن الشعر
وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص وغير ذلك من الشواهد على ما سيأتي في مسألة الرؤية وحقيقة نظر
الفكر وشاهده ما ذكره المصنف وكذلك قوله تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ومن الشعر قوله انظر بعقلك [illegible] المنهاج
وأما ما ذكره المصنف قيل وفيها بحث ونزوة واستدلال وقد احتج القائلون بأن الاشتراك في اللغة واقع في هل النظر لفظة
مشتركة أو لا فذهب جمهور العدلية إلى أنه واقع بين هذه المعاني الخمسة المتقدم ذكرها إلا أنها غير [illegible] قال بعض الحنفية وبعضهم زاد
الرؤية في معانيه وقال الشيخ أبو عبد الله هو حقيقة في تقليب الحدقة مجاز في سائرها وقيل حقيقة في نظر الفكر مجاز في سائرها
وقال بعض الحنفية حقيقة في الرؤية مجاز في سائرها وذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه حقيقة في الانتظار والفكر وتقليب الحدقة
ومشترك بينها مجاز في المعنيين الآخرين والدليل على الأول أنه إذا أطلق لفظ النظر لم يسبق إلى فهم السامع بعض هذه المعاني الخمسة
دون بعض إلا لقرينة وهذا هو معنى اللفظة المشتركة فأما الرؤية فلا دليل على استعمال النظر فيها ولا شاهد لذلك على الصحيح **فصل**
وهو أي نظر الفكر حسن مستقل والحسن داخل في غيره من الأجناس وهذا مذهب جل المعتزلة وحكى الإمام يحيى عن الأشعرية النظر
يتولد في المحال العلوم الضرورية وقال [illegible] وزعموا أن حصول العلم عقيبه بمجرى العادة وحكي عن الفلاسفة أن النظر إنما يعده
لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعداداً تاماً لفيضان العلوم وأن حصول تلك العلوم من جهة العقل الفعال والذي حكاه عنهم

عن أبي الهذيل وأبي الحسين واختاره أنه استحضار العلوم الضرورية وأنها هي الموجبة له وحكاه المصنف خالف لكم بعض الوجوه
فأما قول الإمام أنها هي الموجبة له فقد ثبت أن العلم لا يوجب العلم قوله ويلحق بفعله مشقة يعني دون سائر أفعال القلوب والمرجع
بذلك إلى الوجدان وقد وجدت المشقة فيه دون غيره قوله ويوجد حالا يعني وهو كون أحدنا ناظرا أو ذهب أبو علي إلى أنه لا يوجب صفة وهو
أحد قولي أبي هاشم واحتج الجمهور بأنا نعلم يوجد حالا لم يحتج إلى قولك في فعله إذ ما لا يوجب حالا للجملة يصح وجوده في سائر أعضاء الحي
وفي الجماد ولأنه لا وجه لتعذر النظر مع شهوة غير ما ينظر فيه إلا كونه يوجب حالا كالإرادة فإن تعذر الإرادة المشتهى عنه لذلك وغير
ذلك من حججهم وهي مبسوطة في اللطيف قوله لأن أفعال القلوب كلها غير باقية هذا هو مذهب الجمهور وعدم دليل عدم البقاء فيها
كلها أن أحدنا لا يخرج عن الاعتقاد وكذلك النظر والإرادة والكراهة والظن إلا إلى ضد أو لا إلى ما يجري مجراه ولو كان شيء منها باقيا
لما جاز ذلك فيه مع أدلة خاصة بكل معنى منها مبسوطة في اللطيف قوله وليس ما يدركه بما يشتهي فيلحق بتركه مشقة المشقة عبارة
عما يلحق الحي بترك ما يشتهيه أو بفعل ما ينفر عنه وإنما قال ليس ما يدركه بما يشتهي لأن عند أصحابنا أن الشهوة لا يصح تعلقها إلا
بما يصح إدراكه وأفعال القلوب جميعها غير مدركة بشيء من الحواس وإن خالف أبو علي في الإرادة وقال بأنها تدرك وجميع ذلك مقرر
في مواضعه **فصل** وشروط وجود النظر أن يكون القادر عليه شاكا وقد تقدم ذكر معنى الشك وقال القاضي أن يكون مجوزا وإن
رجح أحد المجوزين يعني أن المعتبر التجويز سواء كان شاكا بأن يستوي المجوزان عنده أو ظانا بأن يرجح أحدهما فأجاز القاضي مع
الشك والظن قوله وكل هذه متقاربة لأن المقلد والمبخت غير قاطع بما فيه نظر فإن المقلد والمبخت إلا علم لهما قاطعا في حكم القاطع
وإن لم يسكن إليهما عند التشكيك وتجويزهما الغير ما يعتقدانه تجويز ضعيف لا يعتبر وجهها الصحة وجود النظر وقد صرح ابن متويه
ببطلان صحة النظر من المعتقد الذي ليس بعالم فإنه قاطع ولم يتعذر النظر من العالم إلا للقطع فكذلك من المعتقد غير العالم قوله
وقال أبو عبد الله يصح من العالم اعلم أن حكاية هذه عن أبي عبد الله فيها نظر والذي حكاه ابن متويه عن أبي عبد الله القول بأن النظر يصح
مع القطع على المدلول فإنما لم يمكن علما مجرده إذا اعتقد تقليدا أو تبخيتا فالنظر صحيح وأما لسبق عند علمه بالمدلول هذا لفظ ابن متويه
في الحكاية عن أبي عبد الله ولعل المصنف توهم ذكر ظاهر الشبهة التي حكاه هو عن أبي عبد الله إلا أن ابن متويه لم يوردها شبهة له
وإنما أوردها سؤالا محلا وأجاب بها أجابه المصنف قوله ليعلم أنه دليل لا ليعلم المدلول هذا الجواب لا يأتي على مذهب الشيخين أن العلم
بالدليل عندهما علم بالمدلول لكن يأتي على القول بأن العلم بالدليل ليس علما بالمدلول وهو قول أبي إسحق وأبي عبد الله وقاضي القضاة قالوا
وإنما العلم بالدليل علم بأنه بما يصح الاستدلال به وأما أبو هاشم فيكون جوابه عدم التسليم فإنه يمنع أن يحصل العلم بالمدلول من النظر
في الدليل قال لولا ذلك ولا أصح أن ينظر في المشاهدات ونحوها فلما لم يصح دل على أن العلم به يمنع من النظر وحكى عن أبي علي أنه إذا نظر
في الدليل فعلم المدلول فلا يصح نظره في دليل آخر ليعلم ولكن ليزداد علما والصحيح أنه إذا نظر في الدليل الغير علمه بالمدلول فهو
ليعلم أنه مما يصح الاستدلال به وأنه طريق للمعرفة وهذا أمر لم يكن قد علمه ولا نظر فيه **مسألة** أغفل المصنف رحمه الله شرطا
في وجود النظر يذكره أصحابنا وهو حصول البنية المخصوصة ولعله اكتفى باشتراط كونه قادرا عليه لأنه لا يكون قادرا عليه إلا مع
وجود القدرة ولا يوجد القدرة عليه إلا مع البنية التي يصح وجوده معها فاكتفى بذكر ذلك الشرط ولكن هذا لا يصح على أصله رحمه الله
لأنه جعل قدرة الجوارح قدرة على أفعال القلوب والعكس فلو قدرنا أن بعض القادرين لم يكن له قلب ولا ما يقوم مقامه مما بنيته
لكان قادرا على النظر ولا يصح منه إيجاده فحينئذ لا بد من اشتراط البنية **مسألة** اختلف في بيان وجه اشتراط هذه الشروط
أما الأول فلأن النظر فعل ولا يصح إلا من قادر وأما الثاني فلما قد تبين وصح من أن القاطع لا يصح أن ينظر فمن قطع على صحة شيء أو فساده
لم يصح أن ينظر فيه وأما اشتراط حصول البنية فلأنه لو لم يكن شرطا لصح وجوده مع فقدها للزم صحة أن يفعل النظر في يده أو رجله
فيوجد النظر من تلك الناحية كما يوجد من ناحية صدره ومعلوم خلافه ووجه اختصاصه النظر الذي يولد العلم وهو أنه لا يولد إلا في
محله إذ لا جهة له فكان يلزم لو وجد من يده وبنيته العلم أن يوجد العلم في محله ذلك وقد تقدرت العلم لا يصح وجوده في غير القلب
أو ما يكون مبنيا كبنيته **فصل** والكلام في تماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم فتماثل النظرات باتحاد المتعلق والوجه والطريقة

والوقت ودليل تماثلهما اشتراكهما في التعلق على اخص ما يمكن والاشتراك فيه يكشف عن التماثل لانه اخص ما ينبئ عن صفة الذات ويعود

احد الا في النظرين في شيء شيئا واحدا سواء كان متعلقهما ضدين ام لا والى هذا ذهب ابو هاشم اولا ثم رجع عنه **قوله** وان يكون التعلق

متعاكسا يعني كتعلق العلم بشيء والجهل به فان تعلقهما متعاكس فالعلم متعلق به على انه موجود مثلا والجهل متعلق به على

انه ليس بموجود فاما مع عدم اتحاد المتعلق فلا تضاد **قوله** وتعاكسه مفقود ههنا يعني فان النظرين اذا تعلقا بمتعلق واحد فتعلقهما

غير متعاكس بل تعلق متماثل مثاله النظر في العالم على سبيل الجملة فان احد النظرين اذا تعلق به على انه محدث وكذلك لا بد ان يكون

تعلق الاخر اذا كان نظرا صحيحا فان قيل فما تقولون اذا كان احد النظرين صحيحا والاخر فاسدا كالنظرين في حدوث العالم والنظر

في قدمه فان المتعلق واحد والتعلق متعاكس لان احدهما تعلق به على انه محدث والاخر على انه قديم فقد حصل ما شرطتموه

في التضاد من اتحاد المتعلق وتعاكسه وحصل فيهما امارات التضاد من امتناع الاجتماع فهلا منعتم من التضاد في الانظار الصحيحة

لا غير فالجواب ان النظرين اللذين ذكرتهما لا نسلم امتناع اجتماعهما فلو اعتقد مثلا احدنا قدم العالم وحدوثه صح منه النظر

في القدم والحدوث ولانا لو كنا نصدر الحزات لحتاج احدهما الا الى ما يحتاج اليه الاخر ان ذلك من حكم الصدر ومعلوم ان

احدهما يحتاج الى اعتقاد القدم او ظنه او الشك فيه والاخر يحتاج الى غير ذلك وهو اعتقاد الحدوث او ظنه او الشك فيه **قوله**

واتحاد المتعلق يقتضي التماثل يعني اذا لم يكن المتعلق متعاكسا **قوله** فاما النظر في شيئين فلا نسلم انه يدل على امتناعه واذا لم يثبت امتناعه

لم يستقم له الاستدلال به على التضاد واعلم ان ابا هاشم لما منع التضاد في الانظار فان تارة بجواز النظر في شيئين وتارة منعه لفقد

الدواعي الى الجمع بينهما كما يمنع فعل النظر مع كراهته لفقد الداعي لا للتضاد بينه وبين الكراهة وقد جوز ابن متويه رحمه الله

ان يكون ذلك لاعتقاد سابق من الناظر لتضاد النظرين فلا يروم الجمع بينهما فلو رامه لوقع منه كما يطلب احدنا في خبرين مخبرين

احدهما فان اراد في الطلب شيئا والاخر فان الاشتغال فيها فانه في حالة واحدة يطلب فيهما بنظرين **فصل** والنظر يولد العلم خلافا

لاهل الحيرة القائلين بان النظر يؤدي الى الشك والحيرة واللبس وللقائلين بان ادلة اهل المذاهب المختلفة متكافئة وللقائلين

بان الاسلام لم يؤد الا بالسيف وان النظر بدعة وقيل واهل هذه المذاهب الثلاثة يعرفون مذهبهم واحدون اختلفوا في التعليل

وجمعهم القول بان النظر قبيح وغير واجب قال ابن متويه فاما من يعتقد ان النظر يوقعه في حيرة وشبهة مع ان موضوع في بديهة

العقول ان يكشف به للمرء الامور الملتبسة فقد دفع ما يقتضيه عقله وانبئ عن نقيصته وجعله فلا وجه للاشتغال بكلامه

قوله والنظر ليس بان يدعو الى اعتقاد المدلول على صفته اولى من غيرها يعني انما الناظر مستكشف بالنظر عن حال ما ينظر فيه

وما سيرى انه ليس بداع لان الداعي اعتقاد المرء او علمه او ظنه ان في الشيء جلب نفع او دفع ضرر وليس هذا حال النظر **قوله** ولا

يرد ذكر النظر يعني فيقال قد يجعله داعيا مع انه ليس بان يدعو الى الشيء اولى من غيره **قوله** حق الشرط المقارنة يعني والنظر

متقدم على العلم فلا يجعل شرطا فيه لانه لا تأثير للمشروط الا اذا قارن لان ما يعدم او تأخر وجوده فذلك ظاهر **قوله** كان يجوز اختلاف

العادة فيه كالحفظ يعني فان احدنا قد يدرس فلا يحفظ او لا يحفظ الا بدرس كثير والاخر قد يحفظ من اول وهلة لما كان حصول

العلم عنده بالعادة بخلاف النظر فان الناظرين اذا نظرا على الوجه الصحيح واستحضرا مقدمات النظر على سواء لم يختلفا في الوقت

الثاني **قوله** من حيث يمكن من استحضار المقدمات مثاله ما ذكره ان يطلب ناظران في اثبات الصانع فاهتدى احدهما او الى النظر بسرعة

الاعتراض في حدوث الاجسام في استحالة انفكاك الجسم عنها ثم عرف حدوث الاجسام ثم نظر في ان المحدث لا بد له من محدث فعرف وجود

ان للعالم صانعا فحصل له العلم في وقت يسير والاخر ثم يهتدي الى ترتيب المقدمات على الفور وعرضت له مع ذلك وجوه اللبس وردت عليه

انواع الشبه فتاخر حصول العلم له عن حصوله للاول **قوله** فمن حيث نظر على الوجه الصحيح مثاله ان يطلب ناظران في العالم فنظر

احدهما فيه على انه محدث فحصل له العلم بالصانع لكونه نظر على الوجه الصحيح والاخر اعتقد قدمه فنظر فلم يحصل له العلم

لما نظر على الوجه الفاسد **قوله** لضروب من اللبس يعرض اعلم ان وجوه اللبس كثيرة فقد يلبس المدرك للمجاورة كما اذا وضع

الزعفران في اللبن فاعتقد المدرك له انه اصفر فيمكن ويكون يرى الشراب مع ما فيه من الصفالة واللمع فيلبس عليه بالماء وكذلك التباس

العينه بالاجابه ويجوز ذلك من الغلط في المناظر **قوله** وكذلك الحشا يعني فقد يحسب شخصان مدعي كل واحد منهما في الحسبان حلاف ما يدعيه الاخر ويعتقد كل واحد منهما انه المصيب سيكشف لاحدهما ان المصيب الاخر وقد تبين انهما مخطيان معا ولم تقبض لك ان الحشا غير موصل الى العلم وكذلك خيل الحول لاجل الاحلاف بين المدركين على انه ليس بطريق الى العلم **قوله** وفي هذا اخر وجها عن كونها ادله فصلا عن كونها متكافيه يعني فلم سميتموها ادله ووصفتموها بذلك مع ان الدليل ما اوصل الى العلم **قوله** واما ان يوصل بعضها الى العلم دون البعض في السبعه التي لحظ المصنف واما ان يوصل بعضها الى البعض لكن لا يشبه الحال انه الى العلم فان ذلك من شبهه العلم **قوله** فكلها شهر الحث على النظر والتفكر يعني كقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت وقوله سبحانه في خلق السموات والارض الايه وقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ونحو ذلك من الايات الشريفه الوارده في هذا المعنى وكقوله صلعم من اخذ دينه عن التفكر آل الله الخبر وقد دعوى الاجماع مع اسقرار رجل فهو لانظر ولعله اراد اجماع من قبلهم **قوله** والمطالبه بالبراهين كقوله تعالى قل هاتوا برهانكم وقد ورد في القران الكريم المحاججه والمجادله لارباب الكفر قال الحاكم الا ترى كيف جادلهم في البعث بقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مره ونحوه ثم حاجهم في الاعاده بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا الايه وحاجهم في الرويه بسالك اهل الكتاب الايه وحاجهم في النبوه بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الايه وحاجهم في النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها الايه وحاجهم في اللطف بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده الايه وروى الحاكم عنه صلى الله عليه وآله وسلم ان لله عبادا هم الحصما للصادين عن الله لحاطبونهم بحجه الله هم قاده الحق والدعاه الى الله والذابون عن حرمه والقائمون بامره ائمه الهدى ومصابيح الدجى الخبر بطوله وروى عنه صلعم ايضا انه قال ان لله عبادا من امتي قوامين بحجه الله داعين الى الله والى نفي التشبيه ونفي الظلم الخبر قال رحمه الله وكلام الصحابه وخوضهم في هذا الفن كثير فان عائشه انكرت الرويه واحتجت بالاية المعروفه وخطاب علي لمن سمعه يحلف بالذي احتجب بسبع سموات وسياتي ذكره **قوله** ان قالوا انما لكلام ما تقدم يعني من ان فيما الحث على النظر والتفكر فلا بد من ان يعمل بما فيها مع القول بها **قوله** وان لم نقل بها فليس بامام يعني ان لم نقل بها بان لا نعمل بما فيها ولا نعترف بانها حجه ولا نعمل بما وردت به بل انكرها ورفضها فليس بامام بل كافر لا محاله وايضا فطريق الامامه الشرع فاذا لم نقل به فما الطريق الى انه امام **قوله** والمنكرين للقيمه والبعث الى الاخره اعلم ان من ابلغ الايات الوارده في الرد على منكري الحشر والمعاد قوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصيم مبين الى اخر السوره قال الامام المويد بن القرده حتى خبرا فان الله تعالى حكى في هذه الايه انكار المنكرين للاعاده وفنن وجه شبههم واجاب عن كل واحده منها بوجه حجه وهي ثلاث الاولى **قولهم** ان العظام التي صارت رميمه كيف يمكن ان تصير حيه وهو المراد بقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم ثم احال شبهتهم اجاب عنها قل يحييها الذي انشاها اول مره وهو بكل خلق عليم وهذا هو الذي عليه يعول المتكلمين من ان الاعاده مثل الايجاد ابتداء وحكم الشي حكم مثله فلما كان قادرا على ذلك الايجاد كان قادرا على الاعاده **الثانيه** لنفاه الحشر وهو ان العظام والابدان اذا صارت رميما اختلط الاجزا بعضها ببعض فحينئذ لا يمكن تمييز اجزا بدن عن بدن واجاب عنها بقوله وهو بكل شي عليم ومعناه ان الله تعالى لما كان عالما بكل المعلومات امكنه تمييز اجزا كل بدن لكل حيوان عن اجزا بدن غيره وان ذلك انما يتعذر على من لم يكن عالما بكل المعلومات **الثالثه** لمنكري المعاد وهي مستورة وهو ان القول بالقيمه على ما جاءت به الانبيا وتطقت به الشرايع محال لان ذلك يقتضي اعدام هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم اخر وذلك باطل لاصول كثيره مقرره في كتبهم واجاب الله عن هذه الشبهه بالزام المنكر كونه خالقا لهذه السموات والارض ومتى سلم الخصم ذلك لزمه كونه تعالى قادرا على اعدامها لان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الاوقات ويلزمه ايضا تسليم كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على الشي يكون قادرا على مثله اذ لا محاله فظهر لما اشرنا اليه انه تعالى جمع في هذه الايات بين الدليل على اثبات المعاد وبين ابطال شبههم باشد الجواب عليهم على ابلغ شي واحسنه قال عليم واما الايات الداله على اثبات الصانع والنبوه والرد على منكريها فاكثر من ان تحصى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان الرسول عليه السلم والصحابه كانوا منكرين للخوض في هذه الادله ولان الله تعالى امر نبيه عليه السلم بالجدل في قوله وجادلهم بالتي هي احسن واذا ثبت هذا تقرر ان النهي عن الخوض في الكلام في المعقولات ما كان مطلقا

سواء من الله

واما ورد عن بكثير التشبه وايراد الضلالات وهذا مما لا نزاع فيه **نكتة** ذكر في السيرة النبوية ان شيبة قال هذه الآيات
الشريفة التي فيها وصف رسل مثلك وبشر حلقته ان اتي من حلو حتى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعظم بالرقد اذ فتق فقال يا محمد انت تزعم ان الله
يبعث هذا بعدما ارى ثم فتته بيده ثم نفخه بالريح نحو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام نعم انا اقول ذلك يبعثه الله واياك بعدما تكونا هكذا ثم يدخلك
النار ونزلت الآيات بعد ذكر قوله او نحو ذلك للتقليد ونحو ذلك مما نص في عن النظر اعلم ان الله نهى العباد فيه عن الخوض في هذا العلم
والتشاغل بالنظر كثيرة وقد ذكرها الحاكم فمنها ما ذكره المصنف من ايثار الدعة واللذة والتشاغل باللذات قال الحاكم وهذه عادة
كثير من الناس وذكر مما لا يخفى فساده لان صلاح امر الدين لا يحصل مع تلك الاشغال فكيف الثواب وقد قال صلى الله عليه حفت الجنة بالمكاره وحفت
النار بالشهوات ومنها التقليد وقد ذكره المصنف واعلم ان التقليد الذي يصرف عن النظر والتفكر والبحث والتأمل والفلاح الشديد
في ادراك الحق ووجدانه على ضربين احدهما تقليد الآباء والتنشؤ على مذهبهم وموافقة اهل بلده وجهته قال الحاكم لانه اذا اعتاد
ذلك واستمر عليه يتعذر عليه مفارقته ولهذا قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم تشاهد اكثر الناس على مذهب من يعتقد انه
الحق لذهاب الاكثر اليه فيستكفي بذلك عن النظر المستلزم للمشقة ولا يلتفت الى قوله تعالى بل اكثرهم لا يعقلون وان تطع اكثر من في الارض
وقليل من عبادي الشكور وقول امير المؤمنين عليه السلام الحق لا يعرف بالرجال الخبر ومنها ان النظر في الادلة والخوض في ذلك قد يؤدي الى
زندقة وفساد في الدين فيجعل ذلك سببا للامتناع عنه قال الحاكم على ما يعتقده بعض المتفقهة وهذا غلط فاحش لانه لو كان كذلك
لكان الله تعالى لا يدعو عباده الى النظر ومنها ان يكون له رياسة او يؤمل ذلك ويخاف فوته ان تشاغل بالنظر وخاض في الكلام فيعدل عنه
الى غيره من العلوم والآداب قال الحاكم وهذه آفة اكثر المتفقهة لانهم يؤملون نيل رياسة ويخافون فوتها ان خاضوا في الكلام ولذلك
ترى كثيرا منهم يعدل عنه مع التبصرة بانه واجب حتى يحصل شيئا ويظهر خلله فيه حينئذ وما عليه اصحاب الحديث من انهم لو خاضوا في علم
الكلام لفارقوا طريقة السلف ولذكرناهم يحتجون بقول فلان وفلان ويعدلون عن الحجج **قوله** وتصيره قدوة وان كان باطلا
روي عن الاشعري انه قال احال ان الكون التنافي الباطل لا ذنبا في الحق **فصل** اذا صح ان النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره وقال
القاضي وغيره ان النظر في الامارات يولد الظن هذه رواية المعتمد عن القاضي وروى ابن الملاحمي عنه في الفائق ان النظر في الامارات لا
يولد الظن في المحاولة الناظر عنده كقول الجمهور قال ابن متويه رحمه الله النظر في الامارات انما يختار عنده عالم الظن سواء كان نظرا في امور
الدين او مصالح الدنيا والآراء في الحروب وغير ذلك فلا يولد النظر الظن وانما ذكر المرتبة الامارة التي يعدل عنها حتى لو كان ذاكرا
لها لم يحتج الى النظر فصار للنظر في الامارة حظان احدهما ذكرها اذا كان ذاهلا عنها والثاني ان يعرف فيها امارة اذا كان قد عرف انها
وعلى كل حال فيولده للظن محال لان احد الناظرين في الامارة الواحدة وجه كونها امارة يختلف حالهما عند النظر فيها في حصول
غالب الظن ولو كان سببا لم يجز ان يختلف انتهى **قوله** وان النظر في المقدمات المفضية الى الرابع مسألة ان يعتقد احدنا ان العالم محدث وان
المحدث لا بد له من محدث تقليدا لا عن نظر في هاتين المقدمتين قال القاضي يوجب الجاحظ انه يولد له اعتقادا بان لها محدثا ويكون
مطابقا عن علم ايضا وقال الجمهور بل يدعوه نظره في المقدمتين الى فعل اعتقاد لا انه يولده **قوله** لنا انا نعلم حسن جميع الانظار
في الاطلاق ونظر ان الخلاف فيه كالخلاف في العلم وقد قال الحاكم فاما النظر فيجوز ان يقبح اذا لم يكن فيه نفع فيكون عبثا او سطر في
الدليل المتفق عليه ويتطرق فيه وبالجملة فالخلاف في قبحه والنزاع في ذلك كما تقدم في العلم واعلم انه اذا جعل الانظار حسنة فالمراد
الانظار على الوجوه الصحيحة اما في الادلة او الامارات الصحيحة فاما الانظار على الوجوه الفاسدة فلا **قوله** ومعلوم ان منها
ما هو قبيح يعني الاعتقادات التي تستند بعلوم والظنون اما الاعتقادات القبيح منها ما كانت معتقده لا على ما هي به ولا كلام فيه لظاهر
كلام اصحابنا انه لا يحسن الاقدام على شيء منها سواء كانت مطابقة ام لا قالوا لانها لا تخلو اما ان يكون معتقدها لا على ما هي به
فهي جهالات وكل جهل قبيح ولا يجوز الاقدام على القبيح واما ان يكون مطابقة فهو لا يأمن كونها جهالات والاقدام على ما لا يؤمن كونه
جهلا في القبح كالاقدام على الجهل **قوله** لان فتح المستند يقتضي فتح المستند الوجه في ذلك انما ادى الى القبيح فهو قبيح بلا محالة ولا ابلغ
من زاد به التشديد فانه موجود وقد ذكر المصنف في المولدات ان المستند اذا كان كبيرا فتشبه كثيرة ان قيل قد يكون المستند قبيحا والتسبب حسن

والتفكر

ولكن

فكنا لكون ثمي ويقصد به ميه كافرا فيصير مستحقا فالاضافة التي هي المسبب قبيحة والرمي الذي هو السبب حسن قلنا اما على مذهب
الشيخين فعندهما ان هذا الجري يجري مجرى فعل الساهي وفعل الساهي عندهما غير قبيح لانهما يشترطان القصد واما على مذهب الجمهور
فيقولون ان المسبب القبيح متى حصل بسبب فالفاعل صار السبب ايضا قبيحا ولو ان الرامي خطر له هذا الخاطر لقبح منه الرمي ولما لم
يخطر بل كان غالب ظنه انه يصيب الكافر دون غيره لم يقبح قوله فاما العلم الحاصل عند النظر في شيء من ادلة الغير فهو ضروري
بالعادة لما ثبت تولد النظر للعلم وانه لا يتولد غيره من جهل ولا ظن ولا غيرهما اذا ثبت هذا ان شيئا من الانظار ما يحصل عنده العلم
ولسنا نقول له وهو النظر في شيء من ادلة الغير كما انه فلا يتوهم انه اذا نظر وتكلم احدنا وفكر في ادلته ثم علم مدلوله ان العلم متولد عن
نظره فانه ضروري بالعادة ان احدنا قد ينظر في شيء من ادلة الغير فيعلمه وقد لا يعلمه ولو كان متولدا عنه لتولد عنه على سبيل
الاستمرار الا ترى ان النظر في الدلالة لما كان مولدا للعلم اذا وقع على الوجه الصحيح ولده على سبيل الاستمرار وقد ذكر ابن متويه
رحمه الله في تذكرته كون هذا العلم ليس عن هذا النظر ويمكن ان يقال ان هذا من المصنف جواب عن سؤال مقدر تقديره ان النظر في شيء من ادلة
الغير يكون فيه يقع تعامه لحصل عنه العلم ويولده مع ان كل منه غير دليل بل من ادلته لان فقال الحكيم اذا انتقض بانه اظهر ما في نفسه
ولم يلتبس الا اذا كان مقصودا ولكن كل منه امارة فقد بان ان الكلام النظر في الامارة يولد العلم واذا كان كذلك فاولى ان يولد النظر
فيها الظن فيكون تقرير الجواب ان هذا العلم غير متولد عن النظر في كل منه فلا يلزمنا ما قلتم وانما هو ضروري قوله انه لا يتعلق
بالشبهة يعني به انه لا يولد النظر في شيء العلم لغيره ولا الاعتقاد الا اذا كان بين ما يتعلق به النظر وبين ما يولد العلم به والاعتقاد
تعلق والا لم يكن ان يولد العلم به او الاعتقاد اولى من غيره ولا تعلق بين الشبهة وما يولد النظر فيها الجهل به اذ لو كان لها تعلق كانت
دليلا ولم يكن شبهة وشأن التعلقات المذكورة بين الدليل والمدلول ووجه اشتراطها ان بينهما قوله مالا يكون تماما ثم دلالته
ماله من نظر في العالم من حيث وجوده من دون ان ينظر في وجه دلالته وهي الحدوث قوله فاولى في النظر في الشبهة يعني ان الدليل
اذا كان حيث نظر فيه ولم ينظر في وجه دلالته لا يولد العلم مع ان التعلق بينه وبين المدلول ووجه الدلالة ثابت في بعض الامر فاولى
في الشبهة اذ لا تعلق لها بمعلوم ولا ثبت في بعض الامور ولا وجه دلالة له قوله من الوجه الذي كانت له شبهة ان يولد الجهل لنا مثاله اذا
نظرنا في شبهة المجبرة وقولهم قد ثبت ان اللون والجسم اشتركا في صحة الرؤية لها فلابد من امر مشترك كان فيه لاجله اشتركا في
صحة الرؤية وليس الا الوجود فيلزم مثله في حقه تعالى فمن المعلوم انا اذا نظرنا فيها لم يولد لنا اعتقادا انه يرى واعلم ان هذا وجه
اورده الشيخ ابو عبد الله للشيخ ابي علي فارتضاه وقرره وعليه سؤال اورده مقرره مستوفى في التذكرة ولا حاجة الى
تعديدها اذ هي غير قادحة بل مدفوعة وانما الزم ما ذكره الان من حق السبب الا يختلف توليده بحسب احوال الفاعل له فان
قيل فيلزمكم اذا نظر الخصم في دليلكم على الوجه الذي به ان يحصل له العلم متولدا عن ذلك النظر قلنا اذا نظر بعين الانصاف ولم
يكابر حكم عقله ولا بد ذلك النظر له العلم وحينئذ يلتزمه ولا نأباه قوله وقد يشمر هذا الكلام في الظن يعني انه كان يلزم في من نظر في الامارة
التي حصل بالنظر فيها الظن لواحد مثلا ان يحصل له الظن اذا كان ذلك على سبيل التوليد لان الاسباب لا تختلف توليدها على ما تقدم
انفا ومعلوم انه قد يحصل الظن لنا لنظر في امارة ولا يحصل لاخر دليله المسائل الاجتهادية ونحوها فدل على ان حصول الظن بدعا
الداعي وانما يحصله فربما من الاول ولم يحصله مثله لان الحال في الامارة احق من الشبهة فقل من نظر في الامارة الصحيحة ولا يحصل له الظن
خلاف الشبهة ما بالذي ذكره فيما في غاية التحقيق والاعلام **فصل** والا يولد العلم اذا وقع في دليل او طريقه نظر قوله ان ينظر
في ذات فيحصل له العلم بذات اخرى نحو ان ينظر في القادر فيحصل له العلم بالصانع وان كان النظر في الحقيقة هو في الحدوث على ما شابه
وفيه نظر قوله او في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة لذات اخرى مثاله النظر في كوننا قادرين عند صحة الفعل فانه يحصل عنه العلم
بكونه تعالى قادرا قوله ان ينظر في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة اخرى لتلك الذات مثاله النظر في كونه تعالى قادرا فانه يولد العلم بكونه
حيا وعقد الا وان يقول الدليل ما امكن بالنظر فيه او في صفته او حكمه التوصل الى العلم بغيره او بصفته او حكم لغيره وقد شمل
هذا العقد النظر في الحكم لذات فيوصل الى العلم بذات او حكم او صفة لذات اخرى والنظر في ذات فيوصل الى العلم بصفة او حكم الذات

وعقد الثاني هو ما كان النظر فيه لا يفضي الى العلم بغير المنظور فيه بل الى العلم به اما على حال او حكم وقد دخل فيه النظر في حكم لذا السؤال به
الى العلم بحكم لها او وصفه والنظر في صفة لها ليتوصل به الى العلم بحكم لها او وصفه والماحصر وانو لبد النظر للعلم على تعلقه بدليل او طريقه
نظر لانه لا يمكن النظر في غيرهما اذ لا يخرج النظر عن تعلقه بذات او بذات على صفة او بذات على حكم **فصل** وشرط ما يولد النظر للعلم ان يكون
الناظر عاقلا وقد تقدم الكلام على شروط وجوده وهذا هو الكلام في شروط توليده للعلم فاما وجوده فلا يتوقف على هذه الشروط
وقد تقدم بيان معنى العقل ولما وجه اشتراطه في توليد النظر للعلم فما علمناه من ان الصبيان والمجانين وان وجد النظر منهم فانه
لا يولد العلم ولا وجه لذلك الا اختلال هذا الشرط في حقهم وهو العقل ويستوي وهو ان يقال المانع من توليد نظرهم العلم امر حق الناظرات
بعلم الدليل ووجه دلالته ودلك ... فلا اختلال الا تغير العقل من الشروط ثم يولد نظرهم العلم الا لعدم العقل وحكم الحوار ... وجهين
احدهما ان العلم بالدليل ووجه دلالته اذا كان ضروريا فانه يصح حصوله لهم فكان يلزم اذا نظروا ان يقع حصول العلم بالدليل ووجه دلالته
ان يولد نظرهم العلم ومعلوم خلافه والوجه الثاني انه اذا تعذر توليد نظرهم العلم لعدم علمهم الا سبيل الى العلم بالدليل ووجه دلالته
فانما عدموا العلم بذلك وتعذر عليهم التوصل اليه بالاستدلال لعدم العقل فيكون لعدم توليد نظرهم العلم الا اختلال العقل وان كان بواسطة
تعذر العلم بالدليل ووجه دلالته **قوله** وان يكون عالما بالدليل ووجه اشتراطه ما تقدم من ان اعتقاده الذي ليس بعلم لا يكفي في توليد النظر
وانه لا يتولد عنه اعتقاد ليس بعلم فضلا عن ان يولد العلم **قوله** لان ذلك ما خرج عن العلم المتاخر عن النظر اي علمه بان الذي نظر فيه دليل
ما خرج عن علمه بالمدلول ... ذكر ان الدليل ما يوصل صحيح النظر فيه الى العلم ولا نعلم انه دليل يوصل النظر فيه الى العلم بالمدلول
الا بعد العلم بالمدلول الحاصل عن النظر فيه فاذا علم المدلول علم انه دليل لحصول حقيقة الدليل فيه وهو ايصال النظر فيه الى العلم
قوله وان يكون عالما بوجه دلالة الدليل ووجه اشتراطه ان وجه الدلالة هو التعلق بين الدليل والمدلول والرابط بينهما فلو لم يعلم الناظر
لم يعلم التعلق بين الدليل والمدلول ولا الرابط بينهما فلم يكن نظره بان يولد العلم اولى من الا يولده وهذا واضح في متن الكتاب **قوله** لما جهلوا
وجه دلالته وهو صدوره عن عدل حكيم الا كان وجه دلالته صدوره عن عدل حكيم لانا ما لم نقطع على عدله ... لم نقطع على عدم وقوع الكذب
وما لم نقطع على عدم وقوع الكذب لم نعلم صدق ما قدم من الاخبار وكذلك مع عدم العلم بالعدل لا نامن ان يامر بالقبيح وينهى عن الواجب فلا
يقع لنا العلم بانه ما امر به واجب او مندوب وما نهى عنه قبيح او مكروه الا انهم يجعلون الوجوب والقبح لاجل الامر والنهي فلا يرد
عليهم هذا وانما يتوجه على قاعدة اهل العدل وتفصيل الكلام في ذلك بمحض مباحث العدل **فصل** والنظر في الفرع يتوقف
في توليده للعلم على النظر في الاصل وتوليده للعلم اذا كان الاصل نظريا اعلم ان قوله يتوقف توليده للعلم احتراز من امكانه في نفسه فانه
يمكن حصول النظر في الفرع وان لم يكن قد نظر في الاصل ولا ولد نظره فيه العلم اذا كان نظريا بان يعتقده اعتقادا عن غير علم لكنه اذا
اعتقده كذلك لم يولد نظره في الفرع العلم لانه لا يجوز العلم بالفرع الا مع العلم بالاصل ولا يكفي اعتقاده ما لم يكن علما وان امكن حصول
النظر في الفرع لمجرد اعتقاد الاصل فيتبين ان هذا الشرط شرط في توليده للعلم لا في حصوله فهو ممكن من دون هذا الشرط وقوله اذا كان
الاصل نظريا احتراز عن ان يكون العلم بالاصل ضروريا فان النظر في الدليل الموصل الى العلم بالفرع حينئذ لا يتوقف على نظر في دليل
موصل الى العلم بالاصل لان الاصل لا يحتاج الى نظر في العلم به بل لا يتاتى النظر فيه اذ هو معلوم ومعنى كون النظر في الاصل اصلا انه يجب
تقدمه على النظر في الفرع وقد منع ابو هاشم من ترتب بعض الانظار على بعض ... الا انه وان صح الابتداء به
فلا يولد العلم ولم يحصل الموقف الا ما يولد العلم والله اعلم **فصل** واذا نظر فعلم ثم طرت شبهة فزال العلم فانه اذا حل الشبهة
لم يحتج الى تجديد النظر بل يكفي تذكره كالنائم لا يستوي بما لحق زوال العلم اعلم انه لا فرق بين ان يحل الشبهة او يحلها غيره او يهملها
تقتضيها فلا تدعوه الى فعل الجهل وقد اجاز ابو هاشم عند زوال الشبهة ان يحصل له العلم بالتذكر بالنظر المتقدم ... ما اجازه
المصنف من حصوله بالتذكر وحكاه الحاكم عن الاخشيد وحكى عن ابي هاشم والقاضي وهو الذي صححه القول بانه يجب استيناف النظر ليحصل العلم
واحتج بان الشبهة لا تنافي العلم بالدليل او بالوجه في دلالته وانما تنافي العلم بالمدلول وزوال الشبهة لا يعيد العلم فوجب استيناف
النظر حتى يعود ... عالما لكن هذا النظر لا يطول لما تقدم من الممارسة والاختبار والصحيح انه لا فرق بين هذا وبين النائم ولم يوجد الخصم

فصل واذا نظر احدنا فعلم المدلول ثم سها عن الدليل ووجه دلالته فهل يستمر كونه عالما اولا اعلم اولا انه لا فرق بين ان يسهو عن الدليل ووجه دلالته وبين ان يسهو عن وجه دلالته فقط فسهوه عن وجه الدلالة كاف ولا يفتقر الى سهوه عن نفس الدليل **قوله** يذكر النظر فيفعل العلم حالا فحالا اي يتذكر انه كان نظر واستدل من قبل وان لم يعلم الدليل الذي نظر فيه ويذكره على سبيل الجملة انه قد كان نظر كاف **قوله** فقال ابو علي يبقى اذا امتنع صاحبه من فعل ضده اعلم ان ابا علي يقول بوجوب تجدد المكتسب حالا فحالا وعدم بقائه لقوله بانه لا يجوز الخلو من الاخذ والترك واذا امتنع من فعل ضد العلم الذي هو الجهل فقد صار ممنوعا من تجدد العلم لان المنع عن الشيء عنده منع عن ضده ويجوز عنده حسن خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك لاجل المنع واذا كان ممنوعا من فعل العلم استمر عليه ويبقى لانه لا مانع من بقائه حينئذ فيجب بقاؤه عنده لان المحل لا يخلو مما يحتمله او من ضده على ما ذهب اليه وهو ما يبقى حينئذ عنده ومما يحتمله المحل الذي هو العلم هو وضده فلا يخلو منه او من ضده وهو ممنوع من فعل ضده فيبقى هو بعينه **قوله** ولانه متى شك في الدليل ووجه دلالته ما يشكه في الدليل ان يشك في صحة الفعل من القادر فانه يزول علمه بكونه قادرا اما شكه في الدليل وهو صحة الفعل ومثال شكه في وجه دلالته ان يشك في تعذر الفعل على العاجز لان وجه دلالة صحة الفعل على كون القادر قادرا تعذره على من ليس بقادر **قوله** لاستوائهما في عدم العلم اي لاستواء الساهي والشاك المذكورين في عدم العلم بالدليل ووجه دلالته **قوله** وقال ابو عبد الله يبقى من غير فصل اي يبقى العلم بالمدلول من غير فصل بين ان يكون عالما بالدليل ووجه دلالته او ساهيا عن ذلك **قوله** ولكن لا يعلم انه عالم به اي انه عالم بالدليل فان من نوبه كان من يدرك مدركا عند الاشتغال بالعلم فانه يعلمه عند ان يدركه ولا يعلم انه عالم به والحافظ لكتاب الله تعالى لا انه عالم بتنزيله اي يحوز ذلك واذا اخذ في القراءة علم انه عالم اذا عرف هذا فيبين لك ان العلم لو كان باقيا لكان الصحيح ما يقوله ابو هاشم من انه يزول عند السهو عن الدليل ووجه دلالته

فصل ومتى نظر في دليل لم يحب عليه من جهة العقل ان ينظر في دليل اخر الوجه في ذلك ان النظر لا يحب لامر يرجع اليه وانما يجب للايصال الى العلم والظن اذا كان الواجب النظر في الامارة واذا كان المقصود هو العلم ولم يجب علينا النظر الا ليوصلنا اليه وكان العلم قد حصل بالنظر في دليل واحد فلا وجه يقتضي وجوب الدليل في النظر الاخر الا انه يحسن لما ذكره فانه اذا طرت شبهة تقدح في دليله ومعه دليل اخر لم يزل علمه بالمدلول بل يجدده لما قد علمه من صحة الدليل الاخر واذا لم يكن قد نظر فيه ولم يعرف من الادلة الا دليلا واحدا زال العلم بالكلية عند ورود شبهة فاحجه وكذلك فقد يستغنى به كما ذكره ولهذا فان كثيرا ما يجري ذلك اذا ورد سوال على بعض الادلة ويقول اصحابنا الشيخ هو بانتقال وانما هو استقامة بعض ما يذكر في دليل اخر **قوله** ويجوز ان يجب بالسمع لجواز ان يكون ذلك لطفا يعني واذا علمنا انا اذا نظرنا في دليل اخر كان مقربا الى فعل واجب او ترك قبيح اوجبه علينا اذ قد حصل وجه الوجوب وكان واجبا شرعيا وذلك داخل في الامكان والجواز اذا كان كذلك فهلا عرف كونه لطفا بالعقل لان العقل لا يهتدي الى تعيين الالطاف كالواجبات الشرعية فلا يلزم ذلك

فصل والنظر في معرفة الله تعالى واجب اي النظر الموجب لمعرفة الله **قوله** خلافا لاهل المعارف في الملة وبعض من اهل المعارف ومن قال بوجوبه لانه شرط عبادة احد اله التقليد بان لا يعقل المعرفة الا عنده فوجب لاجل ذلك عليها ما تقدم **قوله** ولاهل التقليد واهل السكالاخرة اهل التقليد المحض ولهذا واهل الشك القائلون بان النظر يودي الى الشك والحيرة واهل التكافي والصوارفيه التكافو القائلون بان الادلة متكافئة واهل السمع القائلون بانه لا طريق الى العلوم الدينية الا السمع واهل الظن الذين ابطل مذهبهم ولم يتقدم له حكاية واهل البدعة القائلون بان الاسلام لم يرد الا بالسيف وان النظر بدعة **قوله** ولنا في النظر دليلان اي ولنا على وجوبه والاول منهما يسمى دليل المعرفة والثاني دليل الخوف وهو معتمد المتقدمين والاول ذكره المتاخرون وقيل وهما معتمدان جدا ان يرجعا الى ان وجوب النظر لدفع الضرر وقد ذهبت الحيرة الى انه لا يستدل على وجوب النظر الا بالسمع بناء على اصلهم والذي ذهب اليه اصحابنا ان الدليل على وجوبه العقل والسمع اما السمع فنستدل به تاكيدا واستظهارا على من خالف في وجوبه من الفرق الاسلامية اذ معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بالله وانها لا تحصل الا بالنظر **قوله** واما التالي اي وهو ان ما لا يتم

قوله اما الاول وان يعني ان معرفة الله واجبة وصفاته وعدله وقد يعدم بعض ما يدل عليه من الشرع

ماهو واجب عن شرط الاداء وجوبا كوجوبه وهو الذي اراد بقوله اول الواجب الذي هذه صفته اي الذي هو واجب عن شرط

قوله ولنا من غير شرط الى اخره يعني فانه لا يجب الحج الا بالاستطاعة وكذلك لا يجب على العبد صعود السطح الا اذا كان السلم منصوبا فاما كان الذي يتوقف الواجب من الحج وصعود السطح عليه وشرطه الموجب فاما الواجب بشرطه وجب تحصيله واعلم ان ما كلفناه على ضربين فعل وترك ويدخل فيهما ما لا يتم الواجب الا به والذي لا يتم الواجب الا به ينقسم الى وصلة وغير وصلة والوصلة تنقسم الى موجبة وغير موجبة فالوصلة الموجبة كان يكلفنا الله ايلام شخص ولا يمكننا ايلامه الا بضربه فيلزمنا هذه الوصلة تجب علينا مطلقا ومن هذا الفصل النظر فانه وصلة موجبة لما كلفنا تحصيله من المعرفة التي هو موجب لها ولا يمكننا تحصيلها من دونه والوصلة الغير الموجبة كالاستطاعة في الحج والطهورية للصلاة فما ورد من هذا الفصل مشروطا بوصلته لم يجب علينا فعله الا اذا حصل لنا كالحج فانه ورد مشروطا بالاستطاعة ولا يجب علينا تحصيلها بل ان حصلت وجب علينا وان لم تحصل لم يجب علينا وما ورد غير مشروط بوصلته كالصلاة وجب علينا تحصيل وصلته فاذا علمنا انها لا تتم الا بالطهور وورد مطلقة غير مشروطة وجب علينا تحصيله وكما اذا قال السيد لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه وصلة الصعود وهو نصب السلم وكذا في ما اذا [illegible] الوصلة لمن عليه صلوة فانه ملتبسة فانه يجب عليه فعل الصلوات الخمس لانه لا يتم له فعل ما وجب علينا ويتحقق تاديته الا بفعلها كلها وكما يجب علينا ادخال جزء من الراس في غسل الوجه لما لم يتم غسل الوجه الا به واما الذي لا يتم الترك الواجب الا به فكما اذا التبس اناء طاهر بانية متنجسة فانه لا يتم تيقن وقوع الترك الواجب وهو ترك الانية المتنجسة الا بترك الانية الاخرى وهو ذلك **قوله** الدليل الثاني هذا الدليل هو الذي يسميه المتكلمون دليل الخوف **قوله** الخوف هو الظن لحصول ضرر او فوت نفع في المستقبل اعلم ان هذه الحقيقة هي التي يعتمدها اكثر المتأخرين من اصحابنا قال ابن متويه ويدخل تحت هذا الاسم الخوف الاعتقاد والظن لنزول ضرر به في المستقبل او فوت نفع يحبه اما فيه او فيمن يجري مجراه والذي يجري مجراه ان يعتقد او يظن ذلك في بعض احبابه وقد رام ابن متويه هذه الحقيقة وجرى عليه بعض المتأخرين والمفهوم من صريح كلامه انهم يريدون بالاعتقاد الاعتقاد الذي ليس بعلم الا ما كان علما فلا كلام في انه ليس بخوف والاولى ان تزاد ما زاده بعضهم فيقال الظن والاعتقاد من غير سكون النفس قال ابن متويه وقد حكي عن ابي علي انه التمنا نوع من الاعتقاد والظن يعني الخوف والخشية **قوله** اساء ان اهل اللغة يعني لما كانوا لا يشعرون القاطع بحصول الضرر او فوت النفع خائفا **قوله** ولا نريد خوفنا للموت يعني فيقال كيف قلتم ان الخوف لا يكون الا ظنا مع انا نخاف الموت ونحن عالمون بوقوعه وقاطعون به وجوابنا انا لا نخافه بنفسه وانما نخاف في وقته وهو غير مقطوع بعينه بل نظن في اكثر الاوقات قال بعض اصحابنا وهذا عذر غير محكم وظاهر كلامه انا نخاف الموت بنفسه وان الملائكة يخافون العقاب مع علمهم بانهم لا يعاقبون فالوقف اصطلاح المتكلمين نظري **قوله** ولا خوف الملائكة اي ولا نريد اعتراضا علينا خوف الملائكة فيقال انهم يخافون العقاب مع انهم غير ظانين لحصوله بل عالمون بانهم لا يعاقبون لما علموه من عصمتهم عما يستحق لاجله ولاخباره تعالى لهم بذلك **قوله** والا قد ورد انهم يخافون الى اخره اعلم ان جوابه رحمه الله فيه نظر لان قوله يخافون ربهم حال لفظ المضارع وهو موضوع لافادة الحال وقد يؤتى بهذه العبارة لافادة الاستمرار وليس بما يدل على المضي ومن المعلوم انهم حال الاخبار يعلمون بذلك علم الجزم فيكونون غير خائفين بترك النظر في معرفته وان حمل الخائفون حكاية حال ماضية ولم يحمل على ظاهره في افادة الحال فقد قال الخائفون انهم قبل النظر وحال الخوف الحاصل قبله غير عارفين له وذلك الخوف ليس بخوف فالله **قوله** ان تعلقه بعكسه لذلك رجاء اعلم ان الرجاء والطمع والامل في مقابلة الخوف والخشية والاشفاق وحقيقة الرجاء وما يرادفه على قياس ما ذكره ابو هاشم رحمه الله في الخوف الظن او الاعتقاد من غير سكون النفس لحصول منفعة او دفع مضرة في المستقبل للظان او المعتقد او من يجري مجراهما والذي يجري مجراهما ان يظن ذلك لبعض احبابه وعلى قياس ما ذكره المصنف في الخوف الظن لحصول منفعة او دفع مضرة في المستقبل **قوله** لانا ما قد وقع لا نخاف وكذلك فلا نرجو ولا نؤمل ولا نطمع فيه بلبسه فاما الماضي والان فلا يكونان الا مع العلم فاذا علم فوت منفعة له او حصول مضرة في المستقبل فهو ايس واذا علم حصول منفعة او دفع مضرة فهو امن والامن شرط الاستقبال فيهما واما

الندم والاسف ولا يكونان الا على ما مضى من فعل نفسه فاذا اعتقد مضرة او فوت نفع عليه لاجل فعل متقدم منه لولاه لم تكن لتلحقه ذلك فهو نادم اسف **قوله** والا الفعل لاجله يعني ولا الحسن بفعل المتاخر وجوبه او ندبه ظنا صادرا عن امارة فاما الظن الصادر عن امارة صحيحة فيحسن فعله والفعل لاجله كما يفعل المجتهد افعالا ظن وجوبها او ندبها ظنا صادرا عن امارة صحيحة من خبر عدل او قياس او نحو ذلك **قوله** الا اذا حصل عن امارة صحيحة الامارة الصحيحة ما يختار المكلف عند النظر فيها الظن ويكون حسنا ذكره بعض اصحابنا وفيه نظر لان الهوى ان متوجه فقد ذكر ان من الظن القبيح ما يفعله المرء وهو يمكن من تحصيل العلم اذا كان من باب ما كلف ان يعلمه فلو ورد انا نعمل ظنا بالله عند امارة صحيحة لكان قبيحا على ظاهر كلام ابن متويه وهو الجاري على قواعدهم وسائر الامارة الصحيحة ان نرى في حجر تشققا واستنادا يداني منه ونحو ذلك فان هذه امارة صحيحة توصل الى ظن خرابه وكما اذا رأى دخانا فانه امارة حصول النار وكخبر العدل الذي صحت عدالته وكالقياس واشباهها وغير الصحيحة كان يقع تحت جدار ولا يرى سببا مما ذكرناه وفيه نظر لانه لا امارة هاهنا فضلا عن ان يقال هي صحيحة او غير صحيحة فاذا فعل حسد ظنا فهو لا عن امارة بل كظن السوداوي والامارة الامارة غير الصحيحة ان يرى شيئا على صورة الدخان وليس بدخان فيظن ان ثم نارا ونحو ذلك **قوله** وبهذا يفارق ظن السوداوي اي يكون صادرا عن امارة فان ظن السوداوي لا عن امارة **قوله** واعلم ان للخوف اسبابا لما بين رحمه الله ماهية الخوف وحقيقته بين اسبابه التي لا بد للعاقل من ان يحصل عند حصول احدها التنبيه الاول وهو ان العاقل عند كمال عقله لا بد ان يخاف **قوله** منها ان يتنبه من ذي قبل اي من قبل نفسه واعلم ان هذا السبب لم يذكره السيد الامام وقد قال ابو هاشم انه لا يكفي شيئا للخوف بل لا بد معه من بعض الاسباب الاخر وقال ابو علي بل هو كاف ولا يحتاج معه الى غيره لو امارة صاحب المحيط والحاكم حجة ابي هاشم ان المرء لا يثق بما يراه من نفسه ولهذا مال اكثر الناس الى التقليد ثقة بالغير واتهاما للنفس فاذا لم يعتقد ذلك الانسان خاطرا يقع الثقة ولحجة بانه اذا حصل من جهة نفسه الخوف فهو يكفي ولا تنوى فيه المظنون والمعلوم وما كان من جهة نفسه وما كان من جهة غيره **قوله** فان لم يحصل احد هذه الاشياء اعلم ان من اصحابنا من زاد فيها ان يرى كتابا فيه موعظة او وعد او وعيد وكانه رحمه الله اكتفى بقوله ان يسمع الوعظ والاخبار لانه لا فرق في ذلك بين الرؤية له في كتاب والسمع له من واجد **قوله** وجب على الله ان ينبهه بالخاطر اعلم ان الكلام على الخاطر يقع في فوائد ست الاولى في الدليل على وجوبه وهو ما ذكره المصنف وتلخيصه ان المكلف اذا عدم الاشياء صار في حكم الساهي وان لم يكن ساهيا عن جميع العلوم ولا ناسيا لشيء حتى يفقد حفظه ولا كلام في قبح تكليف الساهي فان قبحه مما يعلم بضرورة العقل قال الفقيه قاسم ولانه اذا كان الخوف شرطا في حسن التكليف حتى يقبح التكليف من دونه فالاولى والاحرى ان يقبح تكليفه من دون الخاطر الذي هو اصل الخوف قال بعض اصحابنا وجوبه مشروط بعدم الاشياء كلها ولا يحتاج على قولنا بجواز انفصال التكليف العقلي عن السمعي فاما من لم يجوز ذلك فلا يرى الا التشوق ونحوه كافيا **الفائدة الثانية** في ماهيته فالذي ذهب اليه الجمهور ما ذكره رحمه الله من انه كلام خفي يلقيه الله في باطن سمعه والمراد من داخل صماخ الاذن قال بعض اصحابنا او في ناحية صدره ولم يذكر المصنف ولا ابن متويه ولعلهما استبعدا ان يكون مع خفائه مسموعا من ناحية الصدر والله اعلم وقد خالف ابو علي الجمهور فتارة قال انه من قبيل الظن وتارة قال انه من قبيل الاعتقاد وان كان ابو هاشم قد روي عنه انه اقام الخاطر مقام دعاء الداعي قال ابو هاشم فهذا يقتضي بانه يذهب الى انه كلام وقال ابن متويه الا ان المحصول له خلاف ذلك وقطع في المحيط على ان ابا علي لم يقل بانه من قبيل الكلام وقد احتج رحمه الله على بطلان هذه الاقوال **قوله** فيكون علما ضروريا الوجه في ذلك انه قد وقع على احد الوجوه المعتبرة التي وقوعه عليها يوجب كونه علما وهو وقوعه من فعل العالم بالمعتقد فان قيل فهلا كان من فعل الملائكة وكان اما ظنا او اعتقادا قلنا ان الملك قادر بقدرة ولا يصح منه تعديه الفعل الى غيره الا بالاعتماد ولا حظ له في توليد هذه المعاني والا لزم ان يولد ونحو ذلك في جهتنا **الفائدة الثالثة** في الفرق بينه وبين الوسوسة ووجه الفرق ما ذكره المصنف **قوله** من جهة الله ويريد سواء كان من فعله او من فعل الملك اما من فعله فلا كلام في انه من جهته واما اذا كان من فعل الملك فوجه كونه من جهته ان الملك

فيعلم بامره به ولوم بامر لم يفعله وقصد بالخير الطاعه و بالشر المعصيه لنا دعتهم الى الخير والشر واعلم ان الخاطر والوسوسه
لا يتميزان بذلك الا اذا كان كلاما خفيا في باطن السمع او ناحيه الصدر ولهذا يلتبسا بالفكر وقد نص صاحب المحيط على ان الشياطين
لا يقدرون على ان يسمعونا كلامهم جهره اذ لو جاز ذلك لعظمت الفتنه بهم وكانوا به فتعرف اسرار العباد ويسمع الناس ما يسمع منهم
فيظن انه من جهه الادميين وكلام الملك كذلك الا ما كان في زمن الانبيا على جهه المعجزات قيل فما تقولون اذا تعارض الوسوسه
الخاطر وتنافيه في الدعا الى المعصيه والمامور من ضررها قلنا الذي عليه جل اهل العدل بل كلهم انه لا يجوز تنافيهما و تقابل اذا
تعارضا وفي اثناء الدواعي الى الفعل بما يدعو اليه الخواطر مع ان المعلوم ان العاقل اذا عرض له شيئا خوف وامن ان يستر الخوف
اكثر ما سرا في القبول والتحرز عن المخوف كمن يكون فيه جراح فقال له جليس انه لم يعتقده باادويه اهلكه وقال له اخر لا ضرر عليه
منه فانه يؤثر قول من خوفه ويطرح فعل ما قاله و يطرح هذا ما اذا تعارض خاطران احدهما دعا الى النظر والثاني دعا الى تركه
فان الذي قاله ابو هاشم والقاضي وصححه الحاكم انه لا يقدر داعي ترك النظر معارضا لان الخاطر الداعي الى فعل النظر يتضمن وجه الخوف
اذ هو ينبه على انه ان لم يعرف ربه ونوابه وعقابه كان الى الانهماك في المعاصي وترك الطاعات اقرب فيؤديه ذلك الى العقاب الدائم وذلك
مفقود في الخطور الحال والخاطر الاخر فانه ليس وجه خوف في النظر فكان وجوده وعدمه على سوا وقال الشيخ ابو علي بل يعد معارضا
لكنه مدفوع لانه يدعو الى حال ونما في العقل وان ودعا الى النظر لنزول الخوف وان خاف في ترك النظر والمقام على الحيره فلا حكم له
الفايده الرابعه في كيفيه وروده وهي على ما ذكره المصنف وما في معنى ذكر الكلام فلا يشترط نفس اللفظ واختلف اصحابنا
هل من الواجبات منه في الخاطر التنبيه على الدليل كان يقول النظر في الاجسام والاعراض فقال ابو علي لا بد من ارشاد الخاطر الى الدليل واختاره
ابو هاشم و صححه وهو احد قولي القاضي وقال ابو علي ومن الواجبات ينبهه على ترتيب الادله لان النظر يلزمه فيها على الترتيب والتدرج
فيجب ان ينبهه على ذلك ويجوز ان ينبهه على الادله كلها على حسب ترتيبها وان ينبهه على ذلك في حاله واحده لحصول المقصود بكل
من الوجهين واوجب ابو عبد الله ان ينبهه على ذلك في حاله واحده وقال القاضي ان عرف الترتيب والادله فلا يجب ان ينبهه الخاطر على
ذلك وان لم يعلم الترتيب فلا بد ان ينبهه وصححه الحاكم وقال ابو هاشم وهو احد قولي القاضي واختيار اكثر المتكلمين لا يجب التنبيه على
الدليل بل اذا حصل الخاطر وخاف فحصول هذا العلم فيقع نظره فيه الفايده الخامسه ذكر في المحيط انه يجوز ان يحصل
اخبار بشاره الخوف للمكلف قبل كمال عقله فيخاف فاذا كمل عقله استحق ذلك الخوف فان لم يحصل ذلك قبل كمال العقل فلا بد من حصول
احد الاسبابين او الخاطر مقارنا لاول كمال العقل الفايده السادسه اختار بعضهم لا بد من خاطرين احدهما يامره بالاقدام
والاخر يامره بالكف ليصح الاختيار وذهب الجمهور الى انه لا يجب ذلك واختلف القايلون بجواز الخاطرين فمنهم من قال كلاهما من الله
ومنهم من قال خاطر المعصيه من الشيطان ويحمله الجمهور ان المقصود حصول الخوف من ترك النظر وهذا قد حصل من دون الخاطر الثاني فلا
حاجه اليه لانه لا حكم له ولا يعارض على كلام ابي هاشم ولو قدر حصوله فلا يجوز ان يكون من جهته تعالى لانه امر بمعصيه وذلك قبيح فاما
كونه من جهه نفسه او من الشيطان فجائز غير ممتنع **قوله** وانما يتعلق وجه الوجوب كما سلف يعني فان كان الضرر معلوما فوجه
الوجوب هو كونه دفعا للضرر وان كان مظنونا فوجه الوجوب الظن لدفع الضرر والفرق بينهما ان وجهي احدهما ان المعلوم
يجب دفعه لاجل ذلك الضرر المعلوم والمظنون يجب دفعه لاجل الظن وثانيهما ان المعلوم لا يجب دفعه الا بعد العلم به ولا يكفي الظن
في وجوب دفعه مع التمكن من العلم به بخلاف المظنون **قوله** وهو دور يعني من حيث انا لا نستطر الا بعد ان نعلم وجوب النظر ولا نعلم
وجوب النظر الا ان نعلم وجوب استحقاق الثواب عليه ولا نعلم استحقاق الثواب عليه الا بعد العلم بالمثيب ولا نعلم المثيب الا بالنظر
فهو دور بلا اشكال **قوله** بل انما يقف الوجوب على العلم بوجه الوجوب لا على العلم بوجه حسن الايجاب اي باستحقاق الثواب عليه فانه
هو الوجه في حسن ايجابه علينا فلو لم يعلم الله تعالى انه يوصل الينا الثواب وانا نستحقه لم يحسن ايجاب الشاق علينا وانما حسن
التعريض للثواب لا لاجل الايجاب ووجه وجوب النظر هو كونه نظرا يندفع به الضرر بما يحصل عنه من العلم والضرر الذي يندفع بالعلم الحاصل
عن النظر ضرر العقاب لانه مع المعرفه يكون اقرب الى اداء الواجبات واجتناب المقبحات وبذلك يندفع الضرر الذي هو العقاب ويندفع

العقاب

اضطرار الغم الحاصل عند الحيرة والشك **قوله** واما خلو اخوالهم في الانظار المفصلة يعني بالنظر في معرفة الله تعالى **قوله** الى الجملة
المقدرة يعني وهو ان كل نظر يندفع به الضرر واجب **قوله** والمضار الدنياوية الى على اعلم ان مذهب الجمهور من اهل العدل ان كل نظر يندفع
به الضرر فهو واجب ويعلم وجوبه على الجملة وجوب كل نظر يندفع به الضرر اذا كان الضرر دنيويا واما اذا كان دينيا فانه يعلم وجوبه
على الجملة بالاستدلال بان يقول قد ثبت بالعلم الضروري ان كل ضرر يندفع به ضرر دنيوي واجب والا وجد لكونه نظرا يندفع به ضرر
ويشاركه النظر الذي يندفع به الضرر الديني في كونه نظرا اندفع به ضرر فيجب كوجوبه **قوله** وسلامة الحال يعني من الشبهة التي تقدح
في وجوبه وتدعوا الى اعتقاد انه لا يجب **قوله** ونحو ذلك يعني من اعتقاد ان النظر بدعة او انه يؤدي الى الحيرة واعلم انه يرد على ما مضى سؤال
وهو ان يقال نسلم ما ذكرتم من وجوب النظر يندفع به الضرر ولكن انما يلزم ذلك اذا كان الضرر معلوما او مظنونا والمكلف حال حصول
احد الاسباب لا يعلم الضرر ولا يظنه بل يشك فيه او يتوهمه واكثر ما فيه ان يستوى عنده تجويز النظر وتجويز عدمه وما هذا حاله لا
يجب على المكلف فعله بنظر ولا غيره والجواب من وجوه احدها انا لا نسلم انه لا يحصل له ظن الضرر حال السبب بل يحصل ويكون مغلبا الخوف
الضرر على عدم حصوله وثانيها سلمنا عدم حصول الظن وانه لا يحصل الا الوهم والتجويز فقط فان الخوف عظيم الضرر لعظم ضرره
قام الوهم والتجويز له مقام الظن الغالب في حق غيره من المضار التي ليست كتلك وثالثها ذكر معناه ابن الملاحمي وهو ان الضرر المدفوع
بالعلم الحاصل عن النظر ليس المراد به ضرر العقاب وانما ذلك الضرر ما يقع فيه غير العالم بالله وبتوحيده وعدله ووعده ووعيده من الحيرة
والغم لاجل ذلك **فائدة** ذكر صاحب المحيط ان النظر بغاية وغيره من الواجبات لا يجوز اذ انه لا يكون الا مع العلم بوجوبه لا
مع التمكن من ذلك فغاية وغيره من الواجبات فانها يلزم اداؤها مع العلم بوجوبها او مع التمكن من العلم فالنظر مخصوص من ذلك بما ليس
لغيره والوجه في ذلك انه لا يجب الا لانه يتوصل به الى دفع الضرر المظنون ومع الظن للضرر قد علم وجوبه فلزم اداؤه ومع عدم الظن
لذلك لا يجب ولا يلزم اداؤه وان كان قد تمكن من العلم بوجوبه اذ لا وجه يوجبه مع عدم الظن للضرر اذا عرفت هذا فكلام المصنف مصرح
بعكس هذا حيث قال انفا التمكن من معرفة الوجوب كالمعرفة الوجوب يعني في النظر وكلامه ارجح لانا نعلم ان كثيرا من العوام لا يخطرون
وجوب النظر عليهم في حال بلوغ التكليف ولا من بعد فكان يلزم ان يكونوا معذورين في تركه وذلك لا يصح عند جمهور اصحابنا منهم
صاحب المحيط وقوله ومع الظن للضرر قد علم وجوبه غير مسلم لجواز ان يعرض له في تلك الحال عارض ولا يرد التفصيل الى الجملة
او يجوز التقليد ونحو ذلك فليس العلم بوجوبه عند ظن الضرر ضروريا اذ لا يكون التسبيح ضروريا الا اذا كانت المقدمتان ضروريتين
والمقدمة الاخرى وهو انه نظر يندفع به الضرر غير ضرورية فتبين ضعف ما ذكره صاحب المحيط والله اعلم فان قيل ان تلك المقدمة
ضرورية لانه مدفوع في ضرورة الشك والحيرة وهو يعلم ضرورة انه اذا نظر او صله النظر الى العلم المغني الذي يزول معه ذلك الضرر
قلنا ان ايصاله الى العلم معلوم بدلالة لا ضرورة وفيه الخلاف المتقدم فلا يصح ذلك **فصل في النظر اول الواجبات**
والمتكلمون مختلفون في ذلك على اقوال فمذهب الجمهور من اهل العدل ان النظر اول الواجبات وكانوا يطلقون العبارة بقولهم
على تقدمه وبحثه لتوفر دواعي المكلف الى فعله وحذرا من ان يشتغل بغيره ثم قيدها المتأخرون بذلك بالقيود التي ذكرها المصنف وذهب البغدادية
الى ان المعرفة اول الواجبات وهو حله وفي عبارة اذ هم يوافقون في ان النظر هو الطريق اليها وانه متقدم في الحصول عليها وانما
الخلاف في انها احق بهذه التسمية فقال البغدادية الاحق بذلك العلم لانه المقصود وقال الجمهور بل الاحق بذلك النظر لانه اسبق وجوبا
وفعلا وحكي عن الشيخ ابي هاشم انه حكي في بعض اقواله ان الشك اول الواجبات ولعله اراد انه يجب عليه ان يفرغ قلبه من الاعتقادات
والظنون المانعة من النظر ليستانف الاستدلال على معرفة الله وحكي عن الباقلاني في قول له ان اول الافعال اول الواجبات وحكي عنه ايضا
في قول له ان القصد الى النظر اول الواجبات وقد ذكر معنى قوله الاول بعض اصحابنا وقال اذا علمنا ان النظر اساس الصانع اول الواجبات
فليس المراد منه النظر الذي يولد منه العلم بالله بل المراد اذ ذلك اول نظر في اول مقدمات الدلالة على العلم بالله فالمقدمات التي يبنى عليها
النظر الاصلي الذي يولد عنه العلم بالله يكون النظر في اول مقدمة منها اول الواجبات والاشعرية يكون هذا مراد الجمهور المطلق
لا انه اول الواجبات بل لابد من القول به لكن قد نص ابو علي ان اول الواجبات النظر فتحمل قوله الا على ما ذكرنا وقال ابو هاشم والقاضي بل اول

ما يجب النظر فيه اثبات الأكوان اذ هي الدليل **قوله** فهو يطلق على المتروك مجازا هذا جواب عن سؤال اورده الفقيه قاسم وتقريره ان يقال
لا حاجة لكم الى قولكم او الاخلال فيقال لان قولكم او الواجبات كاف اذ المتروك ليست بواجبة فلفظة الاخلال حشو لا فائدة فيها فاجاب
اولى لئلا يتوهم انه لا فائدة وتقريرا لجواب ان الوجوب قد يطلق على المتروك مجازا فلا بأس بالاحتراز عنه بلفظة الاخلال فيقال **قوله** بعد تقدم
ان يطالب حال كمال العقل الى اخره يعني ان المكلف لا يجب عليه النظر الا في الحالة الثالثة من اوان بلوغ التكليف لانه في الوقت الاول يحصل
له التنبيه وبعده في الوقت الثاني ولا يعلم الوجوب الا في الوقت الثالث لان وجوب النظر يحتاج الى نظر خلافا لمن اذا وقعت المطالبة المذكورة
فان الوجوب معلوم بتلك الحال بضرورة العقل **قوله** بان يكون غرضها بالملاءمة مجرد قصد الوطء يعني ما دام لم الى ذلك عدم
وصول نفع اليه منها لم يجب عليه شكرها وقد ذكر في المحيط انه لا يلزمه ذلك بالنظر الى دليل العقل فاما السمع فقد ورد بحرمة الابوين
ووجوب شكرهما وحقهما من غير فصل لكن كلامنا في الواجبات العقلية **قوله** سواء كان لها وجود في الخارج ام لا يعني سواء كان ثم نعمة نفع
الكلام فيها وفي الحال فهذا الجملة المقدرة من ان شكر النعمة واجب لا فان العلم حاصل عن موقف على معرفة حصول النعمة **قوله** في
الحالة الثانية فيقول شكر الفاعل هذه الحالة لمنفعة الا ولى ان يقال شكر الله ان كان قصد وجه الاحسان لان هذه الحالة كلام في ما
اذا علمنا فاعلها مفصلا ولا حاجة الى الاحتجاج مع انه لا خلاف فيه الا ان الاولى ما ذكرناه وقوله المنفعة ولم يقل النعمة لانه في هذه
الحالة لا يعلم ان فاعلها قصد وجه الاحسان وهي لا يكون نعمة الا مع القصد فلذلك والمنفعة فانها تكون منفعة سواء قصد ام لا **قوله**
في الحالة الثالثة ان كان لها فاعل هنا لا حاجة اليه لانه لا يعلم منفعة الا وقد علمنا ان لها فاعلا على تفصيل الجملة فالشرط الذي هو ان
كان فاعلها قصد بها وجه الاحسان كان والا ان يقال قد يجوز انها قديمة او حادثة بالطبع او موجبة عن علة فيحتاج حينئذ الى
مجموع الشرطين **قوله** فيكون الشرط في الثاني به اي في تأدية الشكر وهو قول الشاكر شكرا لفاعل هذه النعمة لا في الوجوب فهو واجب
علينا قبل ان نعلم الفاعل لها وقصده ولا يقف العلم بوجوبها على شرط انه لا يجب الا بعد معرفة الفاعل وقصده وصرح به السيد
الامام وصححه بعض المشائخ وعليه تنبني اعتراض الفقيه قاسم **قوله** فيبقى الاحتراز عن شكر النعمة في الغد سلمنا عن الا عيرا
يعني بالقيد قولهم من غير شرط وان اراد الاعتراض اعتراض الفقيه قاسم **تنبيه** اعلم ان المصنف لم يحتج على ان النظر
اول الواجبات بل اكتفى بها يقلل من الكلام والسبب الحسن والاختلاف ان يكون غيره اول الواجبات وقد ذكر ابن الملاحمي ان المكلف اذا عرف
وجوب النظر لم يحتج الى ان يعلم انه اول الواجبات قال واما ذكر اهل العدل ذلك لشبهة الاهشمية بابنه وبابا هاشم واحتج لا شيء
با حرمه فضلا عن تركه وذكر اصحابنا ما فيه مزيد بيان لذلك فقالوا الواجبات ضربان شرعية وعقلية فالشرعية لا يصح العلم بها
وبوجوبها الا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله وبنبوة نبيه فيجب تقدم المعرفة في الوجوب عليها لتمكن التوصل الى معرفة وجوبها
ولا كلام في تقدم النظر على المعرفة فيكون متقدما في الوجوب على الشرعيات بلا محالة والعقلية ضربان علمية وعملية فالعلمية المعارف
الالهية كمعرفة الصفات والعدل والجود لكن ومعلوم انه لا يجب فعلها الا بعد العلم بالله اذ لا يمكن العلم بها من دون العلم به لانه كان
العلم به وصفاته والذات وافعالها مما يخرج عن العلم بها واما العملية فالمعرفة لطف فيها ومن حق اللطف ان يكون متقدما على الملطوف
ليثبت له حظ الدعاء اليه فقد بان ان المعرفة متقدمة في الوجوب على سائر الواجبات ولا اشكال في تقدم النظر عليها اذ لا يتوصل اليها
سواء على ما تقدم وما اوصل الى الشيء فهو متقدم عليه **قوله** ولا يجب علينا تحصيل شرطه اعلم ان الشروط في الواجبات على ضربين احدهما
شرط وجود بمعنى انه لا يجب علينا الواجب الا اذا حصل هذا الشرط بل لا يحسن التكليف به الا مع حصوله وهذا كان يومر بالدية فيقال اذا
كان ما هو كذا او دل العقل على اشتراطه في وجوب الفعل علينا كاشتراط العقل في وجوب قضاء الدين ورد الوديعة وتقرير الغرض
والقبض او دل السمع على اشتراطه في الواجب الشرعي كاشتراط النصاب في وجوب الزكاة وملك المال الذي يستطاع لاجله الحج لا علمنا انه
لا يحسن تكليفهم لم يخف لغيره في حكم الساهي ولا يجب علينا اذا تحصيل الخوف وانما صح ذلك انه نعقل لنا وان اراد تكليفنا
بالنظر فعل ما يلجئنا الى فعل الخوف وثانيهما ما هو شرط في اداء الواجب فهذا يجب علينا تحصيله مثاله في العقل القيام برد الثياب والمشي
في رد الوديعة بعد ان قبضناها ونحو ذلك ومثاله في الشرع الوضوء وستر العورة واستقبال القبلة وطهارة البدن في الصلاة فيجب

تحصل

لحصل جميع ذلك **قوله** وجوب النظر عند الخوف معلوم ضرورة فيه نظر والصحيح ما تقدم من انه لا يعلم وجوبه الا بعد النظر اذ لو كان
يعلم ضرورة لم يحتج الى الاستدلال المتقدم على وجوبه على الخائف ولما اختلف العلماء في ذلك ولما صح قوله المتقدم ان التمكن من العلم بوجوبه
قائم مقام العلم لانه اذا كان لا يوجبه الا مع الخوف وهو يعلم عند الخوف وجوبه ضرورة فلا فائدة في ذكر التمكن من العلم ولا حظ
له **قوله** ابو القاسم الى ما علم ضرورة يقال اما هذا المسلم فانه اذا علم انه بنظر يندفع به الضرر وقد علم ان كل نظر يندفع به الضرر
فهو واجب ترتب انه لكن المقدمة التي هي كونه يندفع به الضرر يحتاج الى نظر ولا يصح قوله ولا يحتاج الى نظر **قوله** فهو نظر
في معرفة الله تعالى فلا حرج عما قلناه فيه سؤال وهو انه لا يستوى الى الا فهام من النظر في معرفة الله تعالى الا انه النظر في الاجسام
والاعراض الموجب للعلم بالله تعالى لا انه النظر في هل النظر واجب او لا والجواب ان النظر في وجوب النظر يتعلق بالنظر في معرفة الله تعالى
اذ لا تقول احد على النظر في معرفة الله تعالى الا بعد ان قد عرف وجوب النظر عليه وما كان مقدمة للشيء فحكمه حكمه **قوله** ولنا النظر حسن
فقال اعلم ان المتكلمين يقسمون الافعال الى قسمين احدهما يسمونه فعلا واقعا على وجه كالكلام فانه يقع امرا وخبرا ونهيا
وتهديدا ونحو ذلك وكالسجدة فانها قد تقع طاعة وقد تكون معصية وكالالم فانه قد يكون نعمة وقد يكون امتحانا ونحو ذلك مما
له وجه يقع عليه ويصح ان يقع على وجه اخر وثانيها يسمونه جنس فعل ومجرد فعل والمراد به الفعل الذي لم يقع على وجه دون
وجه فلو صح ان يقع عن حسن ويكون قبيحا او يكون غير نظر واحتاج الى القصد لم يكن مجرد فعل فاما وذلك لا يصح فيه فان
النظر في معرفة الله لا يكون الا حسنا على هذا المصنف من ان كل نظر حسن ولا يقع غير نظر فلم يحتج الى القصد الذي يخصصه
بوجه دون وجه كان السجدة يحتاج الى ذلك لما صح ان يكون عبادة لله وسجدة للشيطان وكالكلام الذي هو بصيغة الامر فانه يحتاج
في كونه امرا الى القصد الذي يخصصه بان يكون امرا دون ان يكون تهديدا ونحو ذلك **قوله** لا يحتاج في وجوده الى كون فاعله عالما اي بكيفية
وجوده وترتيبه كالكتابة فانه يحتاج ذلك غير محتاج لانه اراد انه لا يحتاج الى كونه عالما بالدليل فانه لا بد من ذلك اذ كان بطريق
يولد العلم واما ان لم يكن بها يولد العلم فلا يستمر علمه بالدليل بل يستمر الا يكون في حكم الساهي وسوا كان ظانا له او معتقدا او شاكا
فذلك كما قالوا ان قيل انه لا يكون ابدا نه النظر من المكلف به الا بالقصد ولا يستحق من فعله ثوابا الا به فلو نظر الناظر في الادلة الموصلة الى
العلم بالله تعالى وتصفحها من دون ان يقصد بفعله وجه وجوبه لم يستحق ثوابا قلنا لم يرد الا بيان ان النظر يصح ايجاده ويقع من غير
قصد فتغاير القصد يذكر النظر فانه لا يصح فعل العلم من دونه فان النظر لا يتوقف على القصد لامكان ان الانسان يحرر دونه فلا وجه
لجعله اول الواجبات **تنبيه** قد تقدم ذكر ما نقل عن ابي هاشم من كون الشك اول الواجبات وبطل ما ذكره ان احدنا لا يحتاج
في الا بفعل الظن والا عتقاد الذي يتكرر معها النظر الى فعل لا يكفي الا يجدها فاي فعل يحتاج اليه في ذلك فجعله اول الواجبات وهو لا يشد
الشك معنى **فائدة** اذا كان النظر المولد للعلم بالله لا يتم الا بعد النظر في اول مقدمات الدليل ثم فيما بعدها واخل المكلف بالنظر
الاول ومضت اوقات يمكن فيها فعل الانظار المتأخرة وتوليدها العلوم هل يستحق العقاب على ترك الانظار المتأخرة والعلوم المتولدة عنها
حال ترك النظر الاول لانه عند تركه كالتارك لها لتعذرها ففعل كل واحد منها في الوقت الذي يمكن فيه فعله او لا يستحق العقاب عليها الا حال
امكان فعلها لابي هاشم في ذلك قولان والذي صححه بعض المتأخرين انه لا يستحق العقاب عليها الا في الاوقات المتأخرة عنه وقت امكان
فعل النظر الاول وتوليده للعلم فيستحق على كل منها عقابا في وقته الذي لم يفعله فيه وكان يمكن فعله فيه لو لم يخل بما قبله من الانظار
لاجل هذا الوقف ما رواه والذي صححه ابن متويه رحمه الله

القول في الادلة وما يصح الاستدلال

على الله تعالى وما لا يصح وينبغي ذكر حقيقة الدليل والدلالة واشتقاقهما والدال والمدلول والمدلول عليه والمستدل والاستدلال
والمستدل له والمستدل عليه اما الدليل فهو في اللغة كما ذكره وقوله على وجه يهتدى به احترازا من اشعر وفيه عدم الاقتداء به
والنظر الى قوله فانه لا يسمى دليلا **قوله** كما فعل انه شعيب يعني انها كانت دليلا لموسى مع انها متأخرة عنه وذكر انها لما وصلت الله
داعية له الى ابيها ودالة له على الطريق فالنها امشي خلفي ودليني على الطريق فانا ناس لا ينظر اعجاز النسا ففعلت ذلك وقيل في حقيقة
اللغوية المتقدم على وجه يقع الاهتداء به وعليه قول رؤبة بن العجاج اذ الدليل استاف اكناف الطرق والدليل في العرف اللغوي

على غيره وانما يسبله صفة الوجوب ... وهو كله يحتمل ان يكون صحة ... والنظر او القصد ...

من اكثرهم فعل الدلالة وهم ابو علي ولم يقع خلاف في صحة وصفه بانه دليل المتحيرين واختلفوا في وصفه بانه دليل من غير قصد فاجازه ابو علي
ومنعه ابو هاشم لانه لا يوصف به ونقل عن ابي علي تجويزه مقيدا فقط والى هاشم منعه مطلقا وحقيقة الدلالة اللغوية ما ذكره
ولا خلاف في هذا الدليل في الاصطلاح بمعنى واحد قال ابن متويه وقد استعمل الدليل في الدلالة وهو في اصل اللغة مجاز لكنه لا يمنع
ان يصير حقيقة بالعرف ولا لمتابعة واتاه بالعرف الاصطلاح واستدل بالاطراد على انه قد صار حقيقة في ذلك اذ المجاز لا يطرد
وحقيقة الدليل والدلالة في الاصطلاح ما ذكره الا ان السيد الامام وابن متويه شرطا في كونه دليلا ان يكون واضعه وضعه للدلالة
ولم يعلله السابقون ولا اعتبره المتاخرون **قوله** احترازا من طريقة النظر عند من يقدم حقيقة الطريق اذا اطلقت فالطريقة النظر
حقيقتها كل صفة لذات او حكم لها يوجب النظر فيها العلم بصفة لتلك الذات او حكم لها ومن اسماء الدليل البرهان قال الله تعالى قل هاتوا
برهانكم وحجة قال تعالى ما كان حجتهم وسلطان قال تعالى قل هل عندكم من سلطان بهذا وحقيقة الدال قد تقدمت وحقيقة المدلول من نصب له
الدليل المستدل به ولهذا يقال المكلف مدلول على ما يجب عليه وهو مدلول سواء استدل ام لا وقد يستعمل لفظ المدلول في المدلول عليه
تجوزا وحقيقة المدلول عليه ما يتوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم به وحقيقة المستدل الناظر في الدليل ليحصل له العلم
بالمدلول قيل او الظن بالمدلول وحقيقة الاستدلال النظر في الدليل قيل وسواء كان ذلك نظرا فيما يوصل الى العلم او الظن او نظرا
في شبهة فهو استدلال ولهذا يقال استدلال صحيح واستدلال فاسد الا ان استعماله في النظر في الشبهة تجوز لا حقيقة وحقيقة
المستدل به الدليل الذي يطلب بالنظر فيه حصول العلم بالمدلول عليه وحقيقة المستدل عليه المطلوب حصول العلم به بالنظر في الدليل
تنبيه ما كان من ذوات الشيئين كمستدل ومستدل به ونحوهما فلا يسمى بذلك الا مع وقوع الاستدلال وما لم يكن فيها كدليل
ومدلول ومدلول عليه فلا يعتبر في التسمية له وقوع الاستدلال بل يعتبر فيه ذلك وامكانه في نفس الامر **قوله** فيها حصلت ذاتا
واحدة من نظر فان صحة الفعل تخص الفعل والقادر به يختص بالقادر مكانه لم يحتج الى ان صحة الفعل حكم للقادر ولا يعلم الا بالله
وبين المقدور **قوله** انما هو اصطلاح مجرد بمعنى لا وجه يقتضيه ولا موجب له فلو سميت طريقة النظر دليلا لم يكن في ذلك قدح واعلم ان
هذه عادة لاهل هذا الفن وهي انهم قد يصطلحون في التسمية اصطلاحا مجردا ونفوه في الاصطلاح بما لا يوجب الفرق ومن هذا
القبيل انهم خصوا بالترك والمتروك امتثال المقادير بقدره مع حصول المعنى في غيره ولم يجعلوا الفرق الا انا لو قلنا يقع بالقدرة
ومقلة في ليس كذلك وهذا فرق غير مانع من تسمية شيء من افعاله تعالى تركا ومتروكا **قوله** واما من جهة المعنى فلا فرق بينهما يعني من حيث
ان الدليل وطريقة النظر كل منهما متعلقة بالذات على الصفة وان الاستدلال في الحقيقة بالصفات لا بالذوات فيهما **قوله** فنكون قد علمنا
صفة له وهي الحدوث فيقال ان اراد بالحدوث الوجود فمعلوم له ضرورة من غير نظر وان اراد بالحدوث وجوده بعد انه لم يكن فهو
الظاهر فهذه كيفية لصفة الوجود لا صفة **قوله** وذلك حاصل في الصفات اما الشيخ ابو هاشم فقد ذهب الى الاستدلال على حدوث الجسم
بعين الذوات التي هي الاكوان غير ممكن واما الذي هو الاصح على ما سيأتي وصرح به ابن متويه فامكانه بالصفة التي هي الكائنية
من غير نظر الى الكون **قوله** ومعلوم ان الذي انتهينا هو الحدوث هذا بناء على ان الذوات ثابتة في حال العدم وان الفاعل لا يؤثر الا في الوجود
وفيه نزاع سيأتي **قوله** ويتوصل بها في العالم احترازا من نحو النظر في حدوث العالم فانه يتوصل به الى العلم بمجرد ذات الصانع **قوله** فقد
ظهر انه لا فرق بين الدليل وطريقة النظر بمعنى غير مسلم بل الفرق باق لانه ان صح ما ذكرته فالكثير ما جعل ان الادلة هي الصفات والاحكام
دون الذوات كما ان طريقة النظر هي الصفة او الحكم ولم يجعلوا الفرق ان الدليل لا يكون الا ذاتا مجردة وان طريقة النظر ما
كانت صفة فقط فيكون قد ظهر بما ذكرته ان صح عدم الفرق بل جعلوا الفرق ان طريقة النظر صفة لذات يوصل النظر فيها الى العلم
بصفة لها والدليل ذات او ذات على صفة توصل النظر فيها الى العلم بثبوت ذات او صفة لذات اخرى ولم يتبين بما ذكرته عدم الفرق بينهما من
هذا الوجه ولو بينت اشتراطهم في الدليل ان يكون ذاتا فمسلمة ممكنة من حيث ان الصفة وان كانت هي الدالة لما ذكرته في حدوث الاجسام
فان متعلق النظر هو الذات فالدليل هو الاجسام مثلا لكن يستدل بها على حالها وهي الدليل في الحقيقة وحدوثها انما يعلم وجه
دلالة فقط خلاف طريقة النظر فانه لا يمكن ان يجعل الدليل الذات عليها للزوم ان يكون الدليل نفس المدلول اذ المدلول هو الذات

على الصفة التي حصل العلم بها فكانت طريقة النظر الصفة فقط ولعل المصنف اخذهم بظاهر عباراتهم لانهم جعلوا الدليل ما يوصل
الى العلم بالغير او بصفة او حكم للغير ولفظة الغير تستلزم كون الدليل ذاتا اذ المغايرة الحقيقية لا تكون الا مع كونه ذاتا
فكانهم قد اشترطوا كونه ذاتا واذا قيل لهم فما عندكم في حدوث الاجسام فان الدليل نفس الحدوث اذ لو لم يسبقه لما دل الدليل
الاجسام وجدوثها وجه دلالتها فلا يلزمنا كون الدليل صفة وجود ذكروه هنا عائدا الى انه يجب في الدليل ان يكون موجودا او ما حكمها
معلوما ضرورة فعلى مذهبه يصح الفرق بين الدليل وطريقة النظر لكن ما ذكره غير مسلم **فصل** والادلة خمسة يعني الموصلة
الى العلم اليقين ولهذا لم يعد القياس والاجماع الظنيين والخبر الاحادي منها والامام يقدر هنا القطعية لان الظني وان سمي دليلا فهو
على سبيل التجوز **قوله** الكتاب الكتاب هو المكتوب بين الدفتين المنقول نقلا متواترا فقيل اولى وليس يحد به الوحي الذي جاء جبريل
به الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي تعبد المكلفون بتلاوته واعلم ان القطعي من الكتاب ما كانت دلالته صريحة او تعلم دلالته بنظر او دليل قاطع
واما ما كان بغير دلالته الى الاستدلال ولا يعرف المراد به بدلالة قاطعة فهو ظني كالاستدلال بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء على ان الاعتداد بالحيض فيكون العدة بالاقراء التي هي الحيض غير مقطوع به لما كان دلالة لا قرا على الحيض ظنية
ونحو ذلك **قوله** والسنة المتواترة قال الحاكم السنة المتواترة ما عرف انه عم قاله او فعله وداوم عليه والما يوصف اخبار الاحاد
بانها سنة على وجه التجاوز فلانا نقطع بها انتهى وقريبا منه ذكر بعض المتاخرين فانه قال السنة في اصطلاح المتكلمين والاصوليين تجري
الاعلى ما كان متواترا وما لم يكن متواترا لم يسم سنة فان سمي بذلك فعلى وجه المجاز ويسمى خبرا احاديا مهما لم يحصل به العلم الضروري
وان كثر المخبرون فاما اهل الحديث فيسمونه سنة فما نقل من دينه صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا فهو دليل قطعي قاطع لصدق النبي وحصول العلم الضروري
بصدوره من جهته ولا بد من ان تكون دلالته صريحة او يمكن بالنظر فيه معرفة المراد به بدليل قاطع **قوله** والاجماع والقياس القطعيات
حقيقة الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم او عترته في عصر ما على امر ما ذكره المصنف في العقد وحقيقة القياس حمل الشي على
الشي لشبه بينهما والاجماع القطعي ما علم ضرورة انه اجماع الامة فانه لو فعلته مع معرفة الوجه الذي قصدوه بفعلهم وطريقه اما
مشاهدتهم وسماع قولهم او النقل المتواتر عنهم او عن بعضهم مع رضى الباقين وعدم انكارهم مع اشتهاره فيهم والقطع بان سكوتهم
لا للتقية وكونه مما الخوارق واحد والمراد اجماع الامة واجماع العترة على الخلاف في كون الاجماع دليلا حال فيستدل وسوى دليله
قطعيا بعيد ولا بد من الكلام على ذلك فما بعد وموضع البسط فيه كتب الاصول والله اعلم والقياس القطعي ما علم اصله وعلته قطعا
شرعا ان يرد نص صريح بتحريم الخمر ونص صريح بان علة تحريمه اسكاره فانا نعلم عند ذلك تحريم النبيذ قطعا بالقياس وخالف
في حجيته اهل الظاهر والامامية والخوارج واستدل الحاكم على صحته في العقليات بانه لولا صحته لما صح القول بالتوحيد والعدل والنبوات
والشرايع اذ لا يعرف الا به

فصول في الاستدلال بالعقل

قوله اعلم ان اكثر مسائل اصول الدين لا مجال
للسمع فيها اشار بقوله اكثر الى مسئلة الرؤية ونفي الثاني ونحوهما وسياتي تحقيق ما يصح الاستدلال عليه منها بالسمع وما لا يصح
وقوله الا موكدا يعني موكدا لدلالة العقل فيورد للتاكيد والاستظهار كما يورد في مسئلة الافعال ونحوها **قوله** من معرفة ذات متصورة
يعني والا فمع عدم تصور المفردات لا يمكن الحكم بالنسبة وقد تقدم تقرير ذلك ومثاله ما حكم العقل به من نسبة الحدوث الى العالم فان ذلك
بعد ان قد علمنا حقيقة العالم والحدوث وموضوعهما **قوله** ثبوت مسالة الحكم بان العالم محدث او نفي مسالة الحكم بانه تعالى ليس بجسم او حسن
مسالة الحكم بانه يحسن منه التكليف او قبح مسالة الحكم بقبح الظلم او وجوب مثاله الحكم بوجوب شكر المنعم **قوله** جامع الامر الذي لاجله ثبت
النسبة في الذات الاولى اعلم ان من اللازم اشتراك جامع الامر في ثبوت تلك النسبة المتقدم ذكرها انها من ثبوت ونفي ونحوهما فاما جامع
الثبوت فقد اورد مثاله واما الجامع في نسبة النفي فكما نقوله في انه لا يفعل القبيح فانا نقول قد ثبت ان الواحد منا مع علمه بقبح القبيح
وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله الا ما ذكرنا فيجب الا يفعله تعالى لحصول الجامع وهو علمه بقبح
القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه واما جامع نسبة الحسن فكما نقوله قد ثبت انه تعالى يحسن منه تكليف من المعلوم من حاله
انه يؤمن وانما حسن لكونه تعريضا لمنافع لا تنال الا بالتكليف فكذلك من علم من حاله انه يكفر لحصول جامع الامر وهو انه تكليفه قد

عرضه لمنافع لا ينال الا به واما الجامع في شبه القبح فكما نقول قد بدا انه يقبح من احدنا فعل الظلم واما قبح لكونه ضررا عاريا عن نفع الى اخرها واما حصول جامع الامر في الوجوب فكما نقول قد بدا انه يجب على الواحد منا قبول عذر الجاني لكونه قد استفرغ وسعه وبذل جهده في تلافي ما وقع منه بندمه على ما كان وعزمه على ان لا يعود فيجب على الله قبول التوبة كما يجب علينا قبول الاعذار والعذر على عدم القبول **قوله** من احد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب الحق في الرابطة بين الشاهد والغائب انه ان علم الحكم وجرت علة الحكم وما جرى مجرى العلة وطريقة الاولى وسائر حقيقتها ان يأتي في مسئلة اثبات الصانع **قوله** لانه نبه عنهم مثل الغائب بالشاهد الا هو كذلك فاوجه الانكار والجواب عبارتهم قاصية بانه بمجرد تمثيل الغائب بالشاهد وانه لا يستدل به ولا يعول عليه اذ هو مجرد تمثيل فقط ومجرد حكم بكون الغائب والشاهد مثلين وليس كذلك فانه يشترك بين ذاتين في حكم دال على الاشتراك كما هو دليل فليس مجرد تمثيل ولا حكم بتماثل الغائب والشاهد لغير دليل **قوله** واهل الالحاد المراد باهل الالحاد الفلاسفة كانهم قال المشهور الفلاسفة واهل الالحاد وان اراد بالالحاد ههنا معناه اللغوي وهو الميل الى جانب ومنه سمي اللحد لحدا والمعنى انهم قصدوا بذلك الميل عن الاسلام بايراد الشبه في ضعف ادلة اهله وقد صار الالحاد في الشرع اسما للكفر ويغلب عليه استعماله في جحود الصانع **قوله** فيسمو الاقيسة الاقيسة جمع قياس والقياس في اصطلاحهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر ومثاله العالم متغير وكل متغير حادث فانه مؤلف من قولين اذا سلما لزم عنهما لذاتهما ان العالم حادث وليس القياس عندهم ما يصطلح عليه اهل الاصول لانهم قد احترزوا عنه بقولهم لزم عنها فالوا فات قياس التمثيل وان سلمت مقدماته لم يلزم عنها شيء اخر لا فكات التخلف **قوله** ولا حاجة بنا الى ذكر المغالطي والشعري اذ لا فائدة فيهما اعلم ان قياس المغالطة عندهم قياس فاسد ويأتي من جهة الصورة ومن جهة المعنى فالذي من جهة الصورة مثاله قولك لصورة الفرس المنقوش على الحائط هذه فرس وكل فرس صهال ينتج ان تلك الصورة صهالة والذي من جهة المعنى كقولك كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس قالوا والغلط وقع فيه من حيث ان موضوع المقدمتين ليس بحاصل اذ لا شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس واما الشعري فهو قياس الغرض منه انفعال النفس بالترغيب او الترهيب فيحصل للنفس منه قبض او بسط فينقبض او ترغب كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت النفس عنها ونفرت قالوا وتزيد ذلك ان يكون على وزن الشعر كقول الشاعر هو البحر من اي النواحي اتيته فلجته المعروف والبر ساحله لا سيما اذا كان انشاده بصوت طيب **قوله** والان الكلام في اصول الشريعة ظني اصول الشريعة الصلوة والزكاة والحج والصوم وذلك لانهم بنوا على ان الادلة السمعية ظنية ونحن اجمعنا على وجوبها بالسمع فتوصلوا بالاجماع الى ان العلم بوجوبها ظني **قوله** ولنورد على الشكل الاول اعلم انه خص الشكل الاول بايراد المثال لانه عمدة الاشكال الاربعة واظهرها والباقية راجعة اليه وهو عندهم ما كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى والمقدمة الصغرى هي الاولى والكبرى الثانية والحد الاوسط هو ما يكرر بين مقدمتي القياس ويتوسط بين طرفي المطلوب مثال الشكل الاول كل ج ب وكل ب ا فالحد الاوسط ههنا ب وهو محمول في المقدمة الاولى الصغرى وموضوع في المقدمة الثانية الكبرى قالوا فان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع مثاله كل ج ا وكل ا ب قالوا وان كان الحد الاوسط محمولا في المقدمة الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني مثاله كل ب ج ولا شيء من ا ج قالوا وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث مثاله كل ب ج وكل ب د وتفصيل ما اجمله المصنف من اصطلاحاتهم يحتاج الى بسط كثير وليس المقصود ههنا اذ المقصود الرد عليهم **قوله** ومثال الاستثناء فيه نظر لان الاستثنائي لا يرد بصورة الاشكال بل هو نوع اخر ولا يرد الاشكال على كيفيتها المذكورة الا في الاقتراني ويمكن تحسينه بانه اراد الاستثنائي الذي يمكن رده الى الاقتراني بصورة الشكل الاول وفيه تكلف **قوله** سواء قسنا او لم نقس اراد ان ما كان من هذا الجنس فهو غني عن القياس ولا حاجة الى ذكر ما اورده واما يحتاج الى القياس ما كان نظريا **قوله** ويعرفوا التمييز في ان تعلم انه ليس شيء من الناس يجوز ان النهار موجود حتى يتكلفوا له فنا من ادق الفنون يقال هذا حكم ببطلان فائدة المنطق مع احتجاج اطباق الجم الغفير على افادته والحاجة اليه وانه قانون تعرف به صحيح الادلة من سقيمها وعنها من سمينها وان المصنف كلامه مناقضة فانه ذكر في اخر كتابه هذا ان من حق المجتهد ان يكون محققا في علم المنطق والتبحر

لحصول جامع الامر وهو ان الشاهد بذل جهده واستفرغ وسعه وتلافي ما وقع منه فيجب قبول توبته

الفصل

العقل في ذلك كالنباتي والحيوانات هذه مؤاخذة لهم حيث قالوا ان الادلة النقلية لا تثبت الا الظن ودونه وان عبيرها المسترسل ولا نفي
مات ادراك الضروري لا يحتاج في معرفته الى ترتيب مقدمات ولا الى معرفة علم المنطق ولا تتوقف عليها فان احدنا يعلم عند طلوع
الشمس ان النهار موجود وان لم يسمع بذكر المنطق فضلا عن ان يحتاج الى مطالعته في العلم بذلك وكذلك فهو يعلم انه لا شيء من الناس بحجر وان
لم يستحضر مجرد مادة ذلك وترتيبها واما اطباق العقلاء على افادته واشتراط المنطق له ويعولون عليه على خلاف في ذلك فانما هو مبنيا
على ان العلوم النظرية بنفسه يمكن التوصل اليها بالادلة فعرف المنطق لئلا تشتبه عليه النقيض بغيره ويلتبس عليه بالدليل ما ليس
بدليل في لهذا قال رحمه الله حيث اشترطه لانه بالنسبة الى العلوم النظرية كالنحو بالنسبة الى الالفاظ فاما الضروري فهو لا يلتبس بالنظري
نظري ولا يحتاج فيه الى فهم ما قالوه فان بهذا الجواب خلوص كلامه عن التناقض **قوله** وها هنا فضيحة للفلاسفة ننبهك
عليها لتعلم ان غرضهم المكر الفضيحة الاسم من فضحه يفضحه فافتضح اي انكشف مساويه والمراد ان مساويهم وهي
تغريرهم وتلبيسهم ومناقضاتهم انكشفت بالبناء من مقالاتهم والمكر الخديعة ولا اشكال في قصدهم خديعة اهل الاسلام
واستمالتهم عنه **قوله** من استقراء الجزئيات الاستقراء عندهم الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته وسموه استقراء لانه لا
يحصل الا بتتبع الجزئيات فالحكم في هذا المثال الذي اورده ارسطاطاليس هو الحكم بان صورة الانسان لا يكون الا كما نشاهد في زيد وعمرو
وغيرهما فهو حاصل عن تتبع الجزئيات فانا لم نجد في حس الانسان الا من هذه صورته حكمنا بانه لا يوجد في حسه غير هذه الصورة
قوله لا تفيد الا الظن ذكر قطب الدين صاحب شرح الرسالة الاستقراء ومثله بقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الانسان والبهائم والسباع كذلك وصرح بانه لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي اخر لم يستقرأ او يكون حكمه مخالفا لما استقري كالتمساح
قوله فسموا القضايا التي تجعل مقدمات الاقيسة القضايا جمع قضية وهي في اصطلاحهم بمعنى الجملة الخبرية في اصطلاح
النحاة ومقدمات القياس مثل قولهم العالم متغير وكل متغير حادث ونحو ذلك فهاتان المقدمتان وما شاكلهما هي المقسومة الى هذه
الاقسام **قوله** واما الماخوذات فهي ما اخذ عن العلماء وعمر بحسن النظر وما يسلمه الخصم اعلم انهم يسمون هذا القبيل مقبولات
ومسلمات ويقسمونه الى هذين القسمين قالوا فالمقبولات قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الصدق اما لامر سماوي من المعجزات والكرامات كالانبياء
والاولياء واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كاهل العلم والزهد قال صاحب الرسالة وهونا فقد جرى في تعظيم امر الله والشفقة على خلقه
وعد هاهنا من غير النقليات والمسلمات عندهم قضايا يسلم عند الخصم ويبنى عليها الكلام سواء كان مسلمة فيما بينهما خاصة او بين اهل علم كتسلم
الفقهاء اصول الفقه ومسالة ان تسلسل الفقه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه في الحلي زكاة فيقول الخصم هذا خبر احاد
والاحاد ليس بحجة فيقول له قد بين هذا في علم اصول الفقه ولا بد من اثباته هاهنا قال صاحب شرح الرسالة والقياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات يسمى جدلا والغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان **قوله** ولهذا قسم الرازي ببعض كتبه
في محصوله كتابه في اصول الفقه فارقه احلوا بالسبه وبالامان التي لا يخالج فيها الى رجعة عقل وذهن وطرح الهوى والتعصب
فلم اجد عقليا قاطعا لذكر في حوم لا يصح عليه النفع والضرر دليل الا ظاهرا **قوله** ولم يجعلوا الاستدلال بالنقليات امكن حمل قولهم
الاستدلال بالنقليات غير مفيد على ان مرادهم ليست بضرورية لانهم ممن استدلوا وبنى مذاهبه على الاستدلال والخلاف في عبارة وان قصدوا ان
الاستدلال بالنقليات غير معلومة فالخلاف معنوي وبطلان كلامهم يظهر بما ذكره من حصول امارة العلم فيها لسكون النفس المطابقة **قوله** لم يقل
لاهل الاسلام منهم اي ممن قال بها غير نقلية وهم الفلاسفة في الحقيقة فهذا انما لخاطب الاشعرية اهل الاسلام فاما الفلاسفة
فانهم لا يثبتون الصانع المختار اصلا فكيف يكون اتباعهم في ادلتهم عليه **قوله** والقسمان باطلان لان ان يكون متحركة او ساكنة مع كونها
ازلية مما نقلناه يبطل هذا انه لا يكون متحركا لان الحركة انتقال من جهة الى اخرى ولا ساكنا لان السكون لبث في الجهة وفيه قضايا عددا **قوله**
ما ليس بضروري وقد لا ينتهي الى اصل ضروري بل يقال اما ان يكون ضروري او نظري واما انها لا تنتهي او بعضها الى اصل ضروري فغير مسلم
ولو ثبتت انه لا يكون معلومة وانه يحصل هذه المسائل معلومة وقد ذكر انه لا بد من الانتهاء في الادلة الى الاصل الضروري **قوله** مدركا بما به
المشاركة نفي وجود الوجود ومما به المباينة نفي التعين فان عين هذا غير عين الاخر **قوله** هذا الدليل مبني على ان الوجود زائد

الذات يعني حيث اثبت للوجود كيفيه وهي الوجوب والكيفيات تتبع الصفات على ما سيأتي وحيث اثبته امرا مشتركا فيه مع اختلاف
عينيهما وهذا مبني على انه زائد على الذات اذ لو كان نفس الذات لم يكن امرا مشتركا فيه اذ لا يشارك احدهما الآخر في ذاته قوله
واكثر هذه الاصول غير صحيحه اذ لا يعتبر الصحيح ان حدوث الصفه مما يقع به المشاركه وان اختلف الصفه وان التغير مما يقع به
المخالفه لانه فسر المشاركه بالمماثله ووجوب الوجود حكم لا تاثير له في تماثل ولا اختلاف وكذلك فالمعنى لا يقتضي المخالفه اذ المخالفه
لا يكون الا بالافتراق في الصفه الذاتيه واما مجرد المغايره في المعنى فلا يوجب الاختلاف وكذلك قوله ان اجتماع ما به المباينه
والمشاركه يقتضي الكثره في الذات فان اكثر ما في ذلك اجتماع صفتين يماثل باحداهما ويخالف بالاخرى ومثل ذلك لا يوجب تكثر الذات
اذ لا يدعي للصفات في تكاثر الذوات واما الذي يلزم عليه اذا كانت الصفات ذاتيه مختلفين ان يصير الذات كالمخالفه لنفسها
لحصولها على الوجه الذي تحصل عليه غيرها المخالفها وان كان هذا معترضا على ما سيأتي في قوله بان العالم ممكن الوجود لذاته المراد بهذه
العباره انه غير واجب الوجود مستحيل القدم بل يجوز وجوده وعدمه قوله وقد الزمه الفلاسفه عليه الى اخره تحقيق الزام
الفلاسفه ان يقال ليس امكان وجود العالم مانع عن قدمه واحتياجه الى المؤثر لان امكانه وحاجته كامكان معلول العله وحاجته
فانه يحتاج الى العله حال بقائه والعالم عندنا موجب واثر المؤثر فيه على طريق الايجاب والمقارنه والمؤثر قديم فكذلك العالم فيكون
امكان وجوده وحاجته الى مؤثره حال بقائه اذ لو قدر عدم المؤثر لعدم معه ولا يكون امكان وجوده مانعا من قدمه قوله
وقد الزمه الفلاسفه عليه الى اخره تحقيق الزام الفلاسفه ان يقال ليس امكان وجود العالم مانع عن قدمه واحتياجه الى المؤثر
لان امكانه وحاجته كامكان معلول العله قوله والزموه ان يكون الباري موجبا غير مختار الى اخره تقرير الالزام ان يقال اذا
كنتم تذهبون الى ان الاراده موجبه وتقولون مع ذلك ان اراده الله قديمه فيلزمكم على هذا ان يكون كل ما تعلقت به تلك الاراده
حادثا وكذلك ما علم وقوعه ولا يكون مختارا في فعل ما تعلقت به هي والعلم بل قد صار واجب الوجود لتعلقها به ويلزم انضمام
قدمهما بتعلقها في الازل اذ لا يوجد غير متعلقه ووجود ما تعلقت به وحصوله في الازل وهو محال قوله كما يقولونه في تأثيره على
جهه الاختيار للرازي ان يقول بين الموضعين فرق وذلك انا ما قلنا بانه يتوقف وجوده على حصول الوقت الذي يصح وجوده فيه لان
ما عليه معتنا من المختار لا بد ان يتأخر عنه فعله واذا وجب تأخره وقد ثبت ان الله قديم لزم ان يتأخر عنه لو كان هناك وقت لزم
محض والا لزم حدوث القديم لو الحصر او قارن القدم خلاف ما اذا جعل موجبا فانه لا وقت يقتضي التأخر والفرق بين الموضعين
ظاهر قوله الذي هو من قبيل المشهورات عنده يعني الاولى ان يقال الذي هو من قبيل قياس التمثيل عنده قوله وهو لا يفعل الا فعلا
عن ان يكون محكما يعني على ما يذهب اليه في مسئله الافعال والاستطاعه قوله وكل هذه الاقسام التمثيل يعني لعدم استغنائها
عن ان يرد الى الشاهد اذ لو علمها الرازي ضروره من غير رد لو جاز ان يشاركه في ذلك ومع ردها الى الشاهد يكون من باب قياس
التمثيل على زعمه وهو لا يوصل عنده الى اليقين فيكون اعتقاد الباري وصفاته عن يقين قوله ولم اجد لاحد من اصحابنا في الرد
عليهم الى اخره اما قولهم ان الحكم بقبح الظلم والكذب ونحوها والحكم بوجوب شكر النعمه ورد الوديعه ونحوها قضايا مشهوره
وذكرهم لذلك مثالا القاضيه بذلك فقد ذكر الامام يحيى في التمهيد في مسئله التحسين والتقبيح ورد عليهم وابطل كلامهم في ذلك من وجهين
احدها انه ان كان الغرض بقولهم ان هذه قضايا مشهوره على معنى ان العقول قاضيه بحسنها وقبحها فهو المطلوب وان كان الغرض
بقولهم ان هذه قضايا مشهوره انها اشتهرت بين العقلاء والفها طباعهم وانغرست في قلوبهم محبتها والميل اليها من غير علم بحسنها
وقبحها فهذا هو المنكر والشناعه فانا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في افهامهم لا
لبس عليهم فيها كسائر الامور الضروريه من البدايه وغيرها مع انا لا ننكر ان العلوم متفاوته في الظهور والخفا ولكنها مستويه
في التحقق والثبوت وثانيهما ان كلا منا ومنهم ليس الا في ان هذه القضايا مقرره في الاذهان محققه في العقول فاذا ساعدونا
على هذا التحقيق وقولهم بعد ذلك انها قضايا مشهوره وانها محموده وانها سمعت من الصبا وانها الشيوع لا نسلم انا لا نعرف لها
نسلم كونها عقليه فان على الجمله فنحن نقول ان هذه القضايا مقرره في العقول وهم يزعمون انها مشهوره ونحن نقول انها نفس

عن هذه

عن هذه المفتحا تفرقه عقلية وهم يقولون ان هذه تفرقه طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على ان موردها العقل ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من متاخريهم وانت اذا حققت هذا منا ومنهم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا تقدرات تكون لفظيا **قوله** وانه لا يقدح في ذلك ما يقوله اهل الزيغ تردد بذلك الفلاسفة القاصدين الى القدح في الاسلام وازاغة اهله عنه ومن تابعهم

فصل لا بد من الدليل والمدلول من تعلق **قوله** والمسبب على السبب والمقتضي على مقتضيه اعلم ان السبب والمقتضي كما يدخلان في قسم لولاه لما وجد دليله فانهما يدخلان في باب ما لولاه لما صح لانهما يؤثران في الصحة كما يؤثران في الوجود بخلاف العلة فانها لا تؤثر الا في الوجود فقط ومعنى تاثير هذه الثلاثة في الوجود انه لا يجوز تراخي وجود تاثيرها عن جوازه وصحته بل متى جاز وجب ومتى لم يحب استحال بخلاف الفاعل فانه يجب تقدم صحة تاثيره على وجوده على الصحيح فيصح منه الفعل اولا ثم يقع لان الفاعل يجب تقدمه ومعنى تاثير السبب في الصحة انه اذا وجد وانتفت الموانع وحصل الشرط صح مسببه ومتى عدم استحال حصول مسببه لاجل عدمه ولم يصح ومعنى تاثير المقتضي في الصحة كذلك مسالة الحيية فانها متى حصلت وحصل شروط الادراك صح كون المختص بها مدركا ومتى لم تحصل استحال ادراكه ولم يصح بخلاف العلة فانها لا تؤثر الا في الايجاد والذي يؤثر في صحة موجبها غيرها فلا توجب الا لما قد صح عليه موجبها مسالة الحركة فانها لا توجب المتحركية الا لما قد صحت له التحيز وحصل صحة موجبها مع عدمها ولو كانت تؤثر في الصحة مع الوجود لكان يلزم ان تحصل بعض الاعراض فتصح المتحركية له ويوجبها وهو محال وعلى ذلك فقس سائر العلل **قوله** ان بين ابهاغيران هذه اشارة الى خلاف يشاني في الدعوى الرابعة فان منهم من ذهب الى انها هي الثالثة وانا عدم انفكاك الجسم من الحوادث وتقدمه لها ووجود مقارنته هو معنى حدوثه ويشاني الكلام عليه ان شاء الله ومعناه يقوله في باب ما لولاه لما وجد وما لولاه لما صح انه يقول لولا حدوث الجسم لما وجبت مقارنته للحوادث ولو لا حدوثه لما صحت مقارنته للحوادث وهو ظاهر والذي في النسخة التي بخط المصنف رحمه الله يدخل في باب ما لولاه لما صح لكنه على تسهل الشهو **قوله** وما شابه ذلك يعني كدلالة التحيز في الجوهر على وجوده فانه لولا الوجود لما وجب التحيز لانه لا يمكن تحيزه مع عدمه ووجب عند وجوده لحصول شرط اقتضاء مقتضيه له **قوله** فانه لولا هما لما احترق فيقتضي ان يقال لولا هما او احدهما **قوله** ذكره لدلالة العقدو في النار والشوك على الالم يعني فانه لولا الالم لما تضاعف عقيبه او بسبب او نحوهما لما احترق العقد وعلى النار والشوك **قوله** قال ابو الحسين الى اخره ذكر ابن متويه معنى كلامه واحتاره ومعناه ان كلا منا في الادلة ودلالة كونه حيا على كونه مدركا هو بطريقة النظر والممكن ان يقال لولا وجود كونه مدركا لما وجب كونه حيا قلت فيه طريقة الوجود وفيه نظر لانه لا فرق في هذا الفصل بين الدليل وطريقة النظر والاستدلال بكونه حيا وان كان طريقه نظر فانه لا بد من احد التعلقات والا لم يكن بان يدل على كونه مدركا اولى من غيرها من الصفات وقوله لولا وجود كونه مدركا لما وجب كونه حيا لا طائل تحته

فصل وقد يكون الاستدلال بالتابع على المتبوع وقد يكون بالعكس وقد يكون لا بواحد منهما **قوله** كدلالة الفعل ووجوهه على الفاعل واحواله اما نفس الفعل فيدل على الفاعل وقادريته ووقوع الفعل على وجه الاحكام يدل على عالميته ووقوعه على الوجوه المختلفة من نحو كونه امرا وخبرا يدل على كونه مريدا ووقوع الكلام مثلا بها ونحو بدل يدل على كونه كارها وما سوا هذه من الصفات والفعل يدل عليها بواسطة او بوا اسطتين على ما ياتي **قوله** وبالمعلول على العلة مثاله كونه متحركا فانه تابع ويدل على المتبوع الذي هو العلة وهي هنا الحركة **قوله** والمسبب على السبب كدلالة الصوت الواقع منا على الاعتماد **قوله** والمقتضى على مقتضيه مثاله دلالة المدركية على الحيية والتحيز على الجوهرية **قوله** وبوقوع الفعل من العالم المختار على الداعي مثاله وقوع القيام منه فانه يدل على حصول الداعي له لان وقوع القيام تابع له وهو قيله لحسنه وحصول نفع للغرض فيه اذ الشهو والعبث غير جائزين عليه واعلم ان الذي يدل من الافعال على الداعي فعل العالم المميز لفعله غير الملجى وعند الامام يحيى وابي الحسين وابن الملاحمي ان كل فعل يدل على الداعي حتى فعل الساهي والنائم اذ لا فعل يصدر عندهم الا عن داع حالا ما ذهب اليه الجمهور **قوله** وبا ستحالة اجتماع الضدين على التضاد يعني استحالة الاجتماع تابع للتضاد فاستحالة اجتماع السواد والبياض تابع لما بينهما من التنافي **قوله** ولوجوب صفات الله تعالى على انها لا تنفى

عن ذكر انها الذاته وحدين وليس لاستحالتها
الذات تعالى عند امكانها
دليل على كونها ذاته
وجوبها كلاهما
وهي مقتضاه

فلولا كونها ذاتية لم يجب لعينه والمراد ذاته او مقتضاه اذ الصفة الواحدة لا تخرج عن ذلك لم يبطل احد القسمين وبقي الاخر **قوله** على كذب المدعي يعني فان عدم ظهور المعجز على يديه تابع لكذبه اذ لولاه لظهر **قوله** وظهوره على صدقه يعني فان ظهوره تابع لصدقه اذ لولاه لما ظهر مسالة ظهور القرآن على نبينا صلعم فانه تابع لصدقه ودال عليه ويدل ايضا على جواز ظهوره لانه مما اذا حسن وجب اذا لم يجب قبح وظهوره تابع للوجوب كما انه تابع للحسن **قوله** لو قدرنا انه يستوي العلم اعلم ان الفعل العلم بدلالة العقل الى موجباتها اذ لا شي منها يدرك فيعلم بالادراك ويجوز ان نعلم قبل احكامها وموجباتها على وجه اما بان يخلق الله فينا العلم الضروري بها او يخبرنا صادق بذلك وحينئذ يستدل بها على ثبوتها الذي هو موجبها اذا كنا قد علمنا ايها لا ينفك عنه ولا ينفك الحايها له على شرط **قوله** وكذلك الاستدلال بالشيء على المستند اعلم ان اضافات الاشياء لا يعلم الا لمشابهتها اذ لا شي منها يدرك الا عند الى على في الكون واما ما ثبت دلالته حينئذ بعدم علمنا انه على ثابته الذي هو مثبته بشرط ان نعلم ان مثبته لا يتراخى بل الفاعل كالمسبب وعلمنا انه لا مانع من توليده ولا احال في الشيء وطيب توليده **قوله** وسائرها يعني ممكن الاستدلال بالمقتضي على مقتضاه اذا علمناه من قبل حصول شرط اقتضايه اذا كان مما يتوقف على شرط كاقتضاء الجوهرية للتحيز والحيية للادراك ويستدل بحصول الداعي في المكين الحاصل للقادر الممكن من الفعل غير الممنوع على وقوع الفعل منه اذ لا يجب وقوعه عند حصول الداعي وجواز استمرار ويستدل بالتضاد على امتناع الاجتماع وقد يستدل بكون صفات الله تعالى ذاته او مقتضاه على انها واجبة **قوله** الاستدلال بكونه لو قدرنا يعني فانه يدل على ما هو تابع له وهو استحالة القدم **قوله** وبعدم المعاني على زوال تعلقها يعني فان عدمها متبوع وزوال تعلقها تابع له وقد يستدل بالعدم على زوال التعلق على ما سانا في تحقيقه في مثله موجود **قوله** وبجواز يعني كاستدلالنا بوجود المعنى الذي علمنا انه لا يوجد الا متعلقا كالقدرة والشهوة على وقوع التعلق فانه استدلال بالمتبوع الذي هو الوجود على تابعه الذي هو التعلق **قوله** والثالث يعني الذي لا يكون استدلالا لا بالمتبوع على التابع ولا بالتابع على المتبوع ولكن لضرب من التلازم وقد حصر القسم قاسم وغيره هذا القسم في كل امرين لهما موثر واحد بغير شرط او لهما موثر بشرط واحد او بشرطين متلازمين غير شرط ما ذكره من الاستدلال ببعض احكام التحيز على بعض واحكامه ازليته صحة الادراك بالحاسين واحتمال الاعراض وشغله للجهة ومنعه لغيره عن ان يكون بحيث هو ويمكن جعل الحكمين الاخيرين واحدا وجعل الرابع صحة الكاينية فان هذه الاحكام لما اقتضاها التحيز على سواء من غير شرط امكن الاستدلال باحدها اذا علمناه دون ما فيها على ثبوتها وكذلك الاستدلال ببعض معلولات العلة على بعض لانها لا تفتقر الى الاجابات على شرط فاذا علمنا وقوع سكون النفس الى المعتقد علمنا كونه عالما لان سكون النفس والعالمية معلولان عن علة واحدة وهي العلم والذي بشرط كالاستدلال بصحة الصفة التي هي التحيز على وجوبها فان الموثر في صحتها وفي وجوبها الجوهرية بشرط الوجود فاذا علمنا الصحة علمنا الوجوب واستدللنا بها عليه والعكس فان الموثر في صحتها ومثال الحكمين اللذين يوثر فيهما موثر واحد بشرطين متلازمين ما تقوله في ذات من السواد ومماثلها لذاتين من السواد فان الموثر في مماثلتها لها صفتها الذاتية فهما حكمان وهما مماثلتها لهذه ومماثلتها لتلك ولهما شرطان متلازمان وهما استحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها واستحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها لان موافقتها لاحداهما عين موافقتها للاخرى فاذا علمنا الذاتين او لا ثم علمنا هذه الذات وعلمنا مماثلتها لاحداهما علمنا مماثلتها للاخرى لا محالة هذا المحقق ما ذكره المصنف قاسم وخرج عن هذا الحصر ما ذكره المصنف رحمه الله من مرد لاه صحة الصفة الذاتية على وجوبها والاستدلال بالجواز بعدم الاعراض على حدوثها فانه لا موثر هاهنا جمع الحكمين لا من غير شرط ولا بشرط ولا بشرطين فالاولى ان يقال في الحصر هما كل حكمين لهما موثر من غير شرط او بشرط او بشرطين متلازمين او ما الدليل على تلك ثبوتها وان لم يكن الموثر فيهما واحدا كالذي تقدم ذكره مما لم يشمله ذلك الحصر وكالاستدلال بمعلول علة على معلول اخرى اذا كانت علة هذا المعلول الذي علمناه ملازمة لعلة الاخرى ومثاله ان نعلم كون هذا الجسم مشتهيا فانا نعلمه حيا لما كانت الشهوة لا تحصل الا في محل فيه حياة **قوله** وقد يجب مقارنة الدليل للمدلول يعني في ثبوته واما العلم والادراك فيتقدم العلم بالدليل **قوله** وقد يجوز الامران كالاستدلال بالاسباب يعني فان فيها ما يجب مقارنته ومنها ما يجب تأخره مثال

فصل

الاول التالف والالم فانه يجب مقارنتهما الشيئين وما سال الى العلم والاعتماد والكون فانه يجب تاخرها عن اسبابها وكذلك
الصوت على راى الاكثر وتوقف فيه ابو هاشم و المقتضاة كالمسببات فان فيها ما يجب مقارنته لمقتضيه وهو حيث لا يقف الاقتضا
على شرط كالتماثل والمخالفة وصحة كون الشي معلوما فانها تقارن مقتضيها وهي الذاتية او يقف على شرط لكنه مقارن كالصفة
المقتضاة عن صفته تعالى الذاتية وفيها ما يجب تاخره لاستحالة اقتران شرطه بمقتضيه كالتحيز وصفات الاعراض المقتضاة
فان مقتضاتها وهي الجوهرية وصفات الاعراض الذاتية ثابتة على راى مثبتي الذوات حالة العدم في الازل ولما استحال وجود
الجواهر والاعراض الذي هو شرط الاقتضا في الازل وجب تاخر المقتضاة وكذلك كونه تعالى مدركا فانه يجب تاخرها عن مقتضيها
لمثل ذلك قوله وكدلالة كونه مدركا على كونه حيا يعني فان الدليل الذي هو كونه تعالى مدركا قد يجب مقارنته اذا حصلت الشروط
مقارنته للمقتضي ويجب تاخره اذا لم تكمل كما في حقه تعالى واراد بدلالة كونه مدركا على كونه حيا في الشاهد فاما في الغائب فالامر
بالعكس وقد يجوز في حقه كما لو قدرنا خلقه العلم الضروري بكونه مدركا قبل العلم بكونه حيا فانا نستدل بذلك على كونه حيا وفي
كثير من نسخ الكتاب وكدلالة كونه حيا على كونه مدركا وهو غير مستقيم ولعل الصواب والناظر فيه من سهو القلم فصل قال
ابو الهذيل بتعين واستفاض المستفيض من الادلة باحد امور ثلثة قوله واعلم ان صحة دعواه وفساده بحال غيره من الافراس
يعني فانا وجدنا ان كل ما جرى عشرة فراسخ فاستمر فهو جواد ولا يوجد فرس ليس بجواد يستمر في الجري هذا القدر عرفنا
صحة دعواه من كون فرسه جوادا وان وجدنا غير الجواد يجري ذلك المقدار ووجدنا الجواد يتغير فيه اكثر من ذلك عرفنا فساد
دعواه في فرسه والعشرة الفراسخ مثال ولو مثله بالثلث لمثله بسعود القدراع والجواد من الخيل الرابع جدد الفواد من كان
الفرس يجود جودة بالضم فهو جواد للذكر والانثى من خيل جياد واجياد واجاويد قوله سوالنا للثنوية عن شبح رايناه قاعدا
على هيئة حضان اعلم ان في هاتين اللفظتين وهما شبح وحضان للنساخ ولم يصح سماعهما عن المصنف فقد روى الاولى بالشين المعجمة والبا
السحابة المساه والخا المعجمة وقد يروى بالبا الموحدة والحا المهملة والشبح بفتح البا وسكونها هو الشخص و اللفظة الاخرى
قد يروى بالحا المهملة والضاد المهملة والنون وقد يروى بالخا المعجمة والضاد المعجمة والبا الموحدة ولعل المراد يكون الشبح قاعدا
على هيئة حضان وهو فيه منحنيا مستندا على يديه ورجليه وبهذا تعلم مراد الاصطبار اذا قال الوام بذلك كذلك تا نعلم ان هذا
الشبح لم يكن موجودا على هذا الشكل في الازل ضرورة فضلا عن ان يكون قاعدا على هذه الهيئة واما اذا حكم بان تلك اللفظة خضاب بالخا
والضاد المعجمتين والبا الموحدة فلا ينافي الا على ما ذكر نعم ان في هذا المثال تصحيفا وان صوابه ان يقال سوالنا للثنوية عن شيخ رايناه
قاعدا على كيفية خضاب وهذا احسن ما يحمل اللفظ عليه واما عرض الناس لفظه كيفية بلفظه هيئة من حيث ان الكاتب الاول كتب الكاف
كاللام وكتب الفا على اثره ما حسلت بالكاف وقرا على هيئة الها وجعل علامة الكاف وهذه صورتها ك فظنت همزة ومطابقة هذا المثال
ظاهرة فان كون شيخ قد طال عليه الزمان جاعلا خضابا على كيفية لا يمكن ان يدعى فيه انه لم يزل على هذه الحال وقيل ان الذي ذكره
الشيخ ابو القسم في اللفظة من شيخ قاعد على هيئة وخضاب يعولون انه لم يزل على هيئته وخضابه في مكانه وهو متسم على هذا
المثال ووقع من اهمال الواو العاطفة لخضاب على هيئة ومن تصحيف لفظة خضاب قوله اقروا بالحدوث يعني من حيث ان المعلوم بالجوز عليه
التغير والتنقل من حال الى حال لان ذلك من حكم الحدثان وفيه سوال وهو ان يقال وهب ان ذلك يوجب حدوثه فهل قالت الثنوية ان الشبح
قديم حتى يلزمهم ذلك وما وجه الالزام والجواب انهم يذهبون واكثرهم الى ان النور والظلمة قديمان وهذا الشبح الذي رايناه هو من
نور وظلمة وممتزج منهما فاذا صح حدوثه بطل قدم النور والظلمة وقد نقل عنهم القول بان العالم وان كان محدث الصورة فهو
قديم المادة قوله من ظلم وعبث وهذيان الهذيان مصدر هذى في منطقه هذيانا وهو الكلام الذي فيه معنى الغش لعدم الفايدة
قوله واراده كل قبيح وجحود ذلك يعني كجحودهم تعذيب من لا ذنب له واثابة من لا يستحق وايلام المكلفين وازاغة قلوبهم قوله
نسبة الافعال يعني بذلك الوجوه التي يقع عليها من كونها ظلما وعبثا وهذيانا ولم تذكر كونها قبيحة فانهم لا يصفون افعاله تعالى بقبح
ولا حسن قوله ويزعمون ان القبح انما يقبح لنهي الله انما الزمهم ذلك لانهم لا يلتزمونه اذ لا يجوزون الكذب عليه تعالى ولا تكليف

عمرح ع

الجماد ولا يكلف ما لا يعلم وان اجاز بعضهم تكليف ما لا يطاق **فصل** كثير ما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق اليه
فمرة يقولون لا يجوز اثباته ومرة يقولون يجب نفيه قوله فلا يولد النظر العلم شيء فقط يقال ليس يجوز شبهه قادحة مانع من توليد
النظر الا ان توليده لما عليه هو في ذاته فلا يقف على القطع بان لا شبهه والجواب ان النظر يقوى في توليده على العلم بالدليل كما تقدم واذا
كان كذلك وجوزنا ورود ما يقدح في الدليل دعاه ذلك الى التجويز الذي لا يجامع العلم فيتعذر علمه بالدليل ويزول فلا يولد النظر فيه
العلم بالمدلول لاخلال شرطه قوله فلا يصح قياس الغائب يعني لتجويزنا ان يكون حاجه افعالنا الينا لا للحدوث بل لامر غيره ذكر فلا
نعلم احتياج العالم المحدث الى محدث ولتجويزات المؤثره في صحه الفعل وصحه الاحكام غير كوننا قادرين عالمين فلا نقطع لاجل صحه
الفعل والاحكام منه بانه قادر عالم اذ لا نقطع بان تلك هي العله قوله ويجوز ذلك من الغيوب وكذلك تجويز موت من غاب عنا والحشر
مما تقدم عنا وانزال الامطار والصواعق وغير ذلك مما لا يحصى واعلم ان المصنف رحمه الله قد احسن في الكلام على هذا الفصل وفي الكشف
عن مراد المتكلمين لكن قد ورد على ما تضمنه هذا الفصل اسئله اوردها ابن الخطيب في النهايه والامام يحيى في التمهيد وحاصل ما اورده
عليهم ان قولكم في الشيء لا دليل عليه اما ان تعنوا انكم لم تعلموا دليل ثبوته وكل ما لم نعرف دليل ثبوته وجب نفيه فالمقدمه الاولى حق
لكن الثانيه ظاهره الفساد لانه لو كان عدم العلم بدليل ثبوت الشيء دليلا على عدمه لزم ان يكون العوام قاطعين بنفي الامور التي
لم يعلموا ادلتها على ثبوتها وان يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوه قاطعين بنفيها لاشتباه عليهم بادلتها بل يلزم ان يكون الانسان
كلما كان اقل علما بالدلائل ان يكون اكثر علما وفساد هذا ظاهر ويمكن الجواب بان ما ذكره المصنف من الفصل يدفع ما ذكره على انهم
لا يقولون بان ما لم يعلموا دليلا عليه وجب نفيه مطلقا بل لا يوجبون نفيه ولا يجيزونه اذا كان مما يمكن ان يكون اليه طريق ولهذا
عابوا على بعض المشايخ استدلاله على نفي الثاني بانه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه فقالوا لان الطريق اليه لو كان
ثابتا فعله وليس فعله موجبا عنه فلا يمنع ثبوته وان لم نعقل فعلا يدل عليه واما ما الزمه علمه من العوام والمنكرين للصانع فلا يلزم
على ما ذكره المصنف لان هذه الامور التي لم يعلموا ادلتها مما يمكن ان يكون اليه طريق بل طرقها حاصله وكلما امكن ان يكون اليه
طريق لا يجوز نفيه وعلى تقدير لزوم ما ذكره على العوام لا يلزم ان يكون من لا يعلم الدلائل اكثر علما ممن علمها بل اكثر ما فيه ان يكونا
مستويين في العلوم فالذي علم الدليل علم المدلول والذي لا يعلم الدليل حصل له العلم بنفي ذلك المدلول وان عنيتم ما لا دليل عليه
في نفس الامر كان حاصل الكلام ان الشيء الذي لا دليل على ثبوته في نفس الامر وكل ما كان كذلك وجب نفيه لكن المقدمه الاولى لا تتم
الا بعد بطلان ادله المثبت سلمنا تضمنها لبطلانها فلا يلزم من بطلانها ان يكون الشيء ثابتا لجواز ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت
وقدرنا انه لا دليل عليه للمثبت ولا غيره فلم يجب نفيه ويمكن الجواب اما قوله علم الحصر بطلان ادله المثبت فانهم لا يحكمون على الشيء
بانه لا دليل عليه الا بعد معرفه بطلان ادله مثبته ان كان له مثبت وضعفها الا انهم يقولون ذلك مع عدم معرفه بطلانها واذا
عرفوا بطلانها بالادله لم يقدح عدم نص المقدمه الاولى المذكوره واما قوله علم فلا يلزم من بطلانها الى اخره فلهم ان يجيبوا بان طرق
الاستدلال مضبوطه محصوره مقدره ولو لم يوجب نفيه الا بعد ان قلنا عدم تاتي احدى تلك الطرق في حقه فيجوز طريق غيرها
يخصه لا يعقل ولو جاز تجويز ثبوته للزم ما اشار اليه المصنف من تجويز مانع عن هذه المواقف المعقوله ونحوه وذلك يوجب صحه
تجويز ان يكون بين ايدينا فيله وبغال ونيران وجبال وبحار ولكن يمنعنا من رويتها مانع ولا دليل عليه واعلم ان ما كانت ادلته من قبيل
الموجبات كالاسباب والعلل والمقتضيات ولا سيما العقليه لتعذر وقوفها الا على شرط فلا كلام ان عدم وجدان ما يدل عليه
من موجبه يوجب نفيه الا لو كان حاصلا لاوجبه فالعلم بالمقتضي مع ما الزم من تجويز المانع وما يلحقه من تجويز ما لا نشاهده
عدم العلم بانه لا حجاب بين ايدينا اما ان يكون موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه يجب نفيه او لا فان كان موقوفا عليه لم يكن حصول
العلم بانه لا حجاب بين ايدينا الا بعد حصول العلم بان ما لا دليل عليه يجب نفيه واذا كان كذلك وجب ان يكون العلم بانه لا حجاب بين ايدينا نظريا
مستفادا من دليل فيلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري ويمكن الجواب بانه وان لم يمكن القطع بان العلم بانه لا حجاب حضر موقوف
على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه فان القول بان ما لا طريق اليه ولا يمكن ان يكون اليه طريق يجب نفيه يلزم منه القدح في هذا العلم

الضروري

الضروري الذي لا يتوقف على غيره وهو العلم بانه لا جبل بحضرتنا ولزوم قدحه فيه ظاهر ولا انفصال عنه وناهيك بالمذهب فسادا
ان يؤدي الى القدح في العلوم الضرورية وان يلزم ذلك القائلين بالحلم واذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتنا موقوفا على العلم بان
ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القليل جدا في قوله في ان ما لا دليل عليه وجب نفيه على ان القدح فيه يفضي الى تجويز كون الجبل بحضرتنا
فحينئذ يلزم الدور ويمكن الجواب بان لزوم الدور غير مسلم لانهم لم يجعلوا انه يجب نفي ما لا طريق اليه دليلا على انه لا جبل بحضرتنا
فانه ضروري غني عن الدلالة والطالب للدلالة عليه لا يستحق جوابا وانما جعلوه معيارا في الامور التي لا سبيل اليه فاذا جوز مجوز
امرا لم يعلم انتفاؤه ضرورة واثبته قيل له هذا الامر الذي اثبته يجب نفيه لانه لا دليل لك على اثباته ولا يمكن ان يكون اليه دليل ولو كان اثبات
الدليل على الشيء لا يوجب نفيه مطلقا لزم ان لا يقطع بصحة الاستدلال في مسئلة لجواز ان يكون على ذلك الدليل سؤال قادح وذلك يقتضي
ان لا يقطع بصحة الادلة والبراهين لجواز ان يكون هناك ما هو قادح فيها ومبطل لها ولزم التشكيك في العلم الضروري كالعلم بانه لا جبل
بحضرتنا لان من يقول ذلك وان لم يكن السفسطة قوله فيقول تجويز صلاة سادسة وحجا غير هذا يعني اذا قلت ما لا دليل على نفيه
جاز اثباته فانه لا دليل على نفي ايجاب صلاة سادسة وحج اخر قوله معناد وهو من العناد مصدر عاند واصله عند يعند بالكسر عنودا
اي خالف ورد الحق وهو يعرفه ويقال ايضا عند عن الطريق يعند بالضم عنودا اي عدل والعنود [illegible] هكذا ذكره الجوهري

فصل في الاستدلال على الصانع

قوله بافعاله المخصوصة اي التي لا نقدر على ما هو من جنسها ولا نقدر على ايقاع
جنسها على الوجه الذي وقعت عليه فاما ما كان من افعاله تعالى نقدر على ايجاد جنسه على الوجه الذي وقع عليه فلا يمكن الاستدلال به عليه
لتجويز ان يكون من فعل القادر بقدرة قوله وصحة السمع موقوفة على معرفته تعالى يعني من حيث ان وجه دلالة السمع وروده عن عدل حكيم
وما لم نعرفه تعالى لم يمكنا معرفة عدله وحكمته فلو ورد لنا جواز ان يخبر به عن امر صدر السمع من جهته وعدم جواز الكذب عليه قبل
معرفته تعالى لم يمكن الاستدلال بالسمع عليه لكن ذلك غير ممكن وقد ذهب الحشوية والحشوية الى صحة الاستدلال عليه بالسمع
وهو باطل لما ذكرناه قوله والاجسام المتواردة الى اخره فيه يستدل بها ليست من انواع الادلة وانما هي طريق الى العلم الضروري وليس
هذا مما ينبغي ذكره هنا

فصل وكان الدليل على ذاته تعالى هو افعاله فهي الدليل ايضا على صفاته قوله وليس للاحكام واسطة هنا
لرجوعها الى نفس الفعل هذا احتراز عن ان يقال ان دلالة الفعل على كونه تعالى عالما بواسطة الاحكام فاجاب بانه راجع الى الفعل وبانه
انما يعلم الاحكام بواسطة دلالة الفعل عليه ثم دلنا الاحكام فقط على كونه تعالى عالما اذ الواسطة ما دل على ما بعده ودل عليه ما قبله
وليس كذلك هاهنا وانما الفعل على هذه الكيفية هو الدليل فلا يلزم ان يكون الاحكام واسطة قوله او بلا وسايط كدلالته على
الصفة الاخص يرد عليه سؤالان احدهما ان يقال ان وجوب كونه حيا ليس بواسطة لرجوعه الى كونه حيا اذ الوجوب كيفية لهذه
الصفة كما قلتم في الاحكام فان قيل لولا الوجوب في كونه حيا لما دلت الصفة الاخص فكان الوجوب واسطة قلنا وكذلك فلولا الاحكام
في الفعل لما دل على كونه عالما فيلزمكم كونه واسطة والثاني ان يقال سلمنا ان وجوب كونه حيا واسطة فظاهر كلامكم يقضي بان الصفة
الاخص لا يدل عليها الفعل الا بهذه الثلث الوسايط وليس كذلك فانه يمكن الاستدلال عليها بواسطتين وهما كونه قادرا ووجوب
كونه قادرا او كونه عالما ووجوب كونه عالما اذ احدى الصفات مع احدى وجوبها كافية في الدلالة على الصفة الاخص الا ان يقال انه يمكن
ان تجعل دلالة الفعل عليها بلا وسايط مع عدم الوجوب واسطة فيسلم لانه لا يمكن الاستدلال عليها الا بوسايط فانه يمكن بواسطتين كونه
قادرا ووجوبها مع التحقيق بواسطة واحدة وهي كونه قادرا اذ الاصح ان الوجوب ليس بواسطة قوله ثم هي واسطة في سائر صفاته
فيه سؤال تقديره ان يقال يقضي بانا اذا ادركنا المتحيز علمنا بتحيزه ثم استدللنا على كونه كائنا موجودا وليس كذلك فانا عند مشاهدة
الجسم نعلم كائنيته ووجوده ضرورة وانما يتصور الاستدلال بالتحيز على الكائنية والوجود اذا اخبرنا صادق بثبوت متحيز غائب عنا
فانا حينئذ نستدل بتحيزه على ما ذكرته والجواب ان مراده انه لولا ادراكنا للمتحيز وعلمنا بتحيزه لما علمنا كائنيته ووجوده فالادراك
اصل للعلم بالتحيز وطريق اليه لا الى الكائنية والوجود والعلم بالتحيز اصل للعلم بالكائنية والوجود والعلم بالكائنية والوجود مترتب عليه
وان لم يكن طريقا الى الدلالة ومعنى نفي التحيز للكائنية انه لا يثبت التحيز الا مع شغل الجهة ولا يقع شغل الجهة الا مع الكائنية

فصل والذي يصح الاستدلال به على انه يوجد كل جنس ما يختص بالقدرة عليه كالجواهر والالوان ونحوهما والمراد بقوله سائر الاجناس التي لا تقدر عليها القادرون بالقدرة كالطعوم والروائح وسائرها **قوله** كالالم الزائد عند لسع العقرب يعني فانه وان كان من جنس ما يقدر عليه لان الالم مقدور لنا فانه وقع على وجه وهو كثرته مع قلة السبب ونحن انما لم يمكننا ايجاد مثله مع مثل ذلك السبب وفيه سؤال وهو انه تعالى انما اكثر من هذا الالم الموجود عند لسع العقرب هو لمقدار كميته اكثر مما يحدثه المتسبب لو كان الفاعل غير العقرب لا لان الالم يبلغ مبلغا لا يصح من احدنا فعله على ذلك الوجه واجيب بجوابين احدهما انا نعلم بالضرورة وجود شيء بدركه في موضع الغرز والبقرة محلها القلب فعلمنا ان هذا الالم من فعل المتزايد عن البقرة وفيه نظر من حيث انه لا نقطع بان البقرة لا توجد عن القلب وبانهما انه يحصل لما ذكره عرضنا الان البقرة لا تقدر عليها لحسنه يستدل بها على انه الا ان هذا اسهل من دليل الى دليل وقد جرى في كلام ابي القسم ما يقضي بانه يقول بان جميع الالام الموجودة عند لسع العقرب متولدة عن الغرز واحتج على تولد الشيء لا كثر منه من جنس واحد في وقت واحد **فالحجة** الصحيح ان الالم الزائد على ما يحتمل ما يعادم مثل ذلك الغرز من جهة الله تعالى وكذلك ما شاكل هذا فهل يجب على الله تعالى العوض المستحق عليه لانه فعله او يجب على العقرب لانها فعلت ما قد اجرى الله العادة بخلق ذلك الالم عنده وانه في المحيط يخص الالم الزائد على ما يعتاد من مثل ذلك الغرز لو صدر من غير العقرب على الله تعالى واما الالم العقرب الذي يكون مثله من غرز زنا فعوضه عليها وقيل انه يجب على العقرب ويكون كمن وضع غيره في النار فان العوض يستحق عليه لانه في الحكم كانه من جهته وفي اصل هذه المسألة خلاف يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** وحركة المرتعش هو من يلتبس بالحمى الشديدة فيحصل فيه عندها رعشة ومن الرعشة ما تحصل للانسان في بعض الاوقات من ابهار الحسد وقيام الشعر **قوله** والعروق الضاربة فكل هو عروق في البدن تخفق الكون من السواعد ما يقال ان الحجر كالا ينقف **قوله** وبحوذلك يعني النابض الموجود في الساعات والحوانيت فانه مع ان حسنه داخل تحت مقدورنا لا يأتي منا على هذا الوجه **قوله** لو وقفت على احوالنا يعني فيوجد لحسب قصودنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا ومعلوم ان احدنا لو دعاه داع الى ان يفعل النبض او لحرمه لما امكنه **قوله** لكانت انما يقدر عن اعماد يعني ان احدنا لا يقدر على تعدية الفعل عن محل قدرته الا باعتماد اذ لو صح فعله في الغير من دون اعتماد لكان اختراعا فكان يلزم ان يفعل احدنا في الاجسام النائية عنه سكونا لا يقدر معه على ان يحرك ان كانت احيا ولا يقدر غيرها على ان يحركها ان كانت جمادات **قوله** ان يعتبر حاله في الاعتقاد يعني فيحصل له بسبب ذلك الاعتماد اعتقاد لكن جاهلا من فعل ومعلوم خلافه فان فعل ما الكم ان اعتماده على صدره يولد العلم في قلبه بان بعض المحال قد اعتمد عليه قلنا لو صح ذلك للزم توليده له وان يكون المعتمد على صدره ساهيا فليس السهو بمانع من التوليد اذ ليس يعني ومذهب ابي القسم الى انا نقدر على ان نفعل العلم في الغير وزعم ان علم المعتمد على صدره بان بعض المحال قد اعتمد عليه متولد عن اعتماده وهو كلام في غاية الركة ويلزمه اذا رمى واحد بسهم ان يكون علمه بان الرامي زماه متولدا عن رميه واذا شج لحجر وكذلك ونحو ذلك **قوله** وان تولد ما لا يتناهى يعني لانه لا اختصاص لكي يتولد بعض الاعتقادات دون بعض لحاله والنظر يتولد للعلم فان له اختصاصا بالعلم الذي يولده من حيث يتعلق بدليل معلومه دون غيره من سائر ادلة المعلومات **قوله** على انه ليس بان يتولد اعتقادا اولى من ضده يعني ليس اعتماد احدنا على صدر الغير بان يولد اعتقادات ببعض المحال اعتمد عليه كما قال ابو القسم او غيره من الاعتقاد اولى من ان يولد اعتقادا انه لم يعتمد عليه محل فيلزم اذ لا مخصص وليس مطابقة احدهما مخصصة لتوليده **قوله** لانه كان يولد لا يشرط يستحيل اجتماعه فقلنا في حق الكون هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال ليس الاعتماد في الجهة الاولى يولد الكون في الجهة الثانية ولم يلزم من توليده له ان يولد الضد وهو الكون في الجهة الثالثة والكون في الجهة الثالثة او الرابعة او الخامسة مثلا فكذلك لا يلزم من توليده الاعتقاد ان يولد معه ضده والالزام في توليده للكون اذ ذلك فرق وتقرير الجواب ان تولد الاعتماد للكون واقف على شرط فلا يصح توليده للكونين في جهتين لان شرط توليده في الجهة هذه وفي الجهة الاخرى الذي يقف عليه تولد الاعتماد فيهما يستحيل اجتماعه وذلك الشرط انه لا يولده في جهة الا بشرط ان يكون محله في الوقت الاول في الجهة التي قبلها وهو مستحيل ان يكون في وقت واحد في الجهة التي قبل هذه وفي الجهة التي قبل هذه بحال في توليده للاعتقاد فانه لا يمكن الاشارة الى ان شرطه يستحيل اجتماعه في توليده لهذا

وهذا

اي هذه الجهة او الجهة الثالثة

وهذا أو نحوه بهذه الجملة تحقق الاستدلال على أنه تعالى بهذه الأفعال التي هي خلاف الأجسام مقدوراتنا ووقفت على وجه لا يصح وقوعها
علينا ولنفرد الكلام في واحد منها فنقول قد ثبت أن حركة المرتعش حادثة ولا بد من أمر اقتضى حدوثها وإلا لم يكن بأن تحدث أولى
من أن لا تحدث وإذا ثبت أنه لا بد من مؤثر فيها فلا يخلو إما أن يكون ممن وجدت فيه وليس كذلك لأنها تقع بغير اختياره أو يكون المؤثر
فيها غيره فهو إما عرض ولا يصح لأن من حق الفاعل أن يكون حيا قادرا وليس كذلك العرض أو جماد ولا يصح لما ذكرناه في العرض أو جسم
حي قادر غير من وجدت فيه ولا يصح لأنه لا يتعدى منه الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد والمرتعش لا يحس باعتماد معتمد عليه فلم يبق
إلا أن المؤثر فيها ليس من قبيل الأجسام والأعراض وهو صانع العالم عز وجل وعلى هذا فقس الكلام في الكلام الموجود في الحصى والشجر
فإنك تقول ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه جسم حي قادر لأنه يحس ويظهر الكلام منه حصول الأمر فيهم أو ما يشكل بشكله وليس
كذلك الحصى والشجر **فصل** وكيفية الاستدلال بأفعاله تعالى يعني سوى الأجسام منها وكل الأعراض فإن ترتيب دلالتها على هذا النسق
قوله لأن سويها ضروري جملة وتفصيلا أي سويها معلوم ضرورة والمراد بالجملة أن ها هنا أمورا وأشياء والمراد بالتفصيل
ذاتها وأنها مستقلة بأنفسها **قوله** ونوع الأعراض ينقسم إلى جملة وتفصيل أي العلم الاستدلالي بالجملة يسور الأعراض التي ليست
مدركة العلم بأن ها هنا أمرا ما فإنا نعلم أن ثم أمرا زائدا على الجسم إلا بالاستدلال ولهذا خالف فيه بعضهم وقال ليس إلا مجرد
الجسم والتفصيل ذاتها وأنها معلومة بانفرادها وأنها ليست صفات كما يقوله أبو الحسين **قوله** وتفصيلا فقط إذا كانت مدركة
يعني فأما على الجملة فهي معلومة ضرورة فإنا عند إدراك السواد مثلا نعلم أن ثم أمرا وإنما يقع الاستدلال على التفصيل وهو
أنه ليس بجسم كما يقوله النظام ولا صفة كما يقوله أبو الحسين بل هو ذات معلومة بانفراده عرض ليس بجسم كما يقوله الجمهور وكرر ذلك
الكلام في سائر الألوان والمدركات **قوله** ولأن الاستدلال بالأجسام يتضمن حدوث الأعراض وذلك لأن الاستدلال بالأجسام لا
يكون إلا مع العلم بوجه الدلالة وهو حدوثها ومع علمنا بأن هذه الأعراض موجودة فيها نعلم حدوثها لأن حدوث المحل يتضمن
حدوث الحال أي يستلزمه ولا عكس إذ حدوث الحال لا يتضمن حدوث المحل إلا بدليل وهو أن المحل لم يتقدمه ولم ينفك عنه ولأنا إذا
استدللنا بالأجسام فلا بد من أن نستدل أولا على حدوث الأكوان **قوله** ويتضمن العلم بنفي التشبيه يعني لأنا إذا علمنا حدوث الأجسام
علمنا أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسما لوجب أن يكون محدثا مثلها ووجب تقدمه وما لم نعلم حدوثها لم يمكن الاستدلال على نفي التشبيه
بهذه الدلالة وكذلك ما لم نعلم حدوثها من جهة نعلم لم يمكننا أن نستدل على أنه ليس بجسم بأن الجسم قادر بقدرة ولو كان جسما
لكان قادرا بقدرة والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم دليله القادر بقدرة في الشاهد ومعلوم أنه تعالى قد أحدث الجسم فهذا
معنى تضمن العلم بحدوثها للعلم بنفي التشبيه لأن المراد أنا عند العلم بحدوث الأجسام نعلم أنه تعالى ليس بجسم فليس كذلك إذ لما جسم
أحد من المعترفين بحدوثها ومن سوى الروافض وهو إن بطل وكذلك العلم بحدوث الأعراض يتضمن العلم بنفي التشبيه بهذا الاعتبار ومعناه
أنا إذا علمنا حدوث الأعراض علمنا أنه تعالى ليس بعرض وإلا لكان محدثا فالجواب من وجهين أحدهما أن الأعراض غير متماثلة فلا يلزم
من حدوث هذه أن يكون محدثا لو كان عرضا تعالى عن ذلك فهذه طريقة غير مخلصة بخلاف الأجسام فإنها متماثلة ولا يجوز اختلافها في
قدم ولا حدوث وثانيهما أن العلم بحدوث الأجسام يتضمن العلم بحدوث الأعراض فعند العلم بحدوثها يثبت أنه ليس بجسم ولا عرض وإلا
لزم حدوثه خلاف ما إذا علمنا حدوث الأعراض فإنه لا يستلزم العلم بحدوث الأجسام ومما رجح به الاستدلال بالأجسام أن فيه من
الفوائد وشحذ الخواطر بالأسئلة والأجوبة والمجاراة في ميدان المناظرة ما لا يحصل عند الاستدلال بالأعراض ورجحه
قاضي القضاة بأنا إذا استدللنا بالأعراض كان للمشغب أن يشغب علينا فيقول لم لا يكون إنما حدث بطبع المحل فيحتاج إلى الكلام على
إبطال الطبع ولا يرد ذلك إذا استدللنا بالأجسام **فصل** وقبل الاستدلال بالأجسام وغيرها يتكلم في حقيقة الشيء وأقسامه
لأن معرفة ذلك مما يحتاج إليه يعني لمعرفته في أثناء المسائل فلا يكاد يسلم المتكلم عنه أو من ذكر شيء من أقسامه **قوله** ثابتا كان
أو مستحيلا ولا بأس بزيادة صفة كان أو ذاتا **قوله** فالمعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود هذا بناء على مذهب الجمهور من
أن المعدوم معلوم وقد خالف في ذلك جهم وهشام بن الحكم واحتج الجمهور بأنه لا بد للكلام من أمر يخصص بصفة تميزها من مخالفها

في حالة العدم والوجود والعلم يتعلق بالشيء على ما هو به فيجب صحة ان نعلم في الحالين واعلم ان المعدوم ينقسم الى اصلي وهو الذي لم يتقدم عدمه وجود وفرعي وهو ما تقدم عدمه وجود **قوله** والموجود الاظهر ان يجرا اختلف العلما في تحديد المجهول والموجود الى الحد مع اتفاقهم على صحة تحديده فذهب السيد الامام وغيره من العلما واختاره المصنف الى انه لا يحتاج الى تحديده اذ لا يزداد بالحد الا جليه المحدود والموجود في غاية الجلا وكل ما ذكر حده فهو اخفى منه وقال بعضهم بل لا بد من تحديده لتقع معرفته تفصيلا فقيل في حده المحقق يصفه لاختصاصه بها تظهر صفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عن صفة الوجود والاحتراز بقوله عن صفة الوجود عن صفة الوجود في حقه تعالى فان وجوده تعالى مقتضى عن الصفة الذاتية عندهم ولا يكون شرطا في نفسه **قوله** وينقسم الى متحيز وغير متحيز اي ينقسم المحدث **قوله** خلافا للفلاسفة وتلخيص اعلم ان الفلاسفة كاسلافهم قسموا الاشيا الى حال لا تقوم بنفسه وهي الاعراض والى قائم بنفسه وهو نوعان النفوس وهي العقول والى قائم بنفسه هو تدبر العقول وهي العلة الاولى فاثبتوا شيئين زايدين على الاجسام والاعراض والعلة التي هي عندهم الاله وهما النفوس والعقول لكن فيما ذكره نظر لانه جعل خلافهم في قسمة المحدث وهذه الاشاعرة يحدثه عندهم فليس خلافهم الا في اثبات غير الاجسام والاعراض لا في تقسيم المحدث **قوله** في حقيقة المتحيز وحمل الغرض يقال قد وقع الاشكال في التحديد المحمولة تقولك لمنع مثله من ان يكون بحيث هو فيه فهلا اقتصر عليه او زدت حكمه الثالث **قوله** فهو الجوهر الفرد ولفظ الجوهر يغني عن الفرد لكن اراد زيادة الايضاح والجوهر في اللغة اصل الشيء ويشبه الذي يخذ منه شاهده ومنه قوله جوهر هذا الثوب جيد ومنه قول ابن دريد من الاولى جوهرهم اذا انتموا من جوهر منه النبي المصطفى ص وفي الاصطلاح المحتص بصفة التحيز عند وجوده وفي هل يقبل التجزي او لا خلاف والصحيح انه لا يقبله ومذهب النظام انه لا ينتهي الى حد الا ويمكن تجزيه **قوله** وان قبله في جهة الطول حقيقة الطول التاليف الجوهر او الجواهر في سمت الناظر فيقال ولا يحتاج ان يقال في سمت الناظر بل يكون طولا وان لم يكن في سمته وهو الاولى والالزم اذا لم يكن في سمته ان يخرج عن كونه طولا فاذا تحول عن مكانه فيتامنه ان يصير طولا ولانه يلزم ان يخرج ذلك التاليف عن كونه طولا وعرضا وعمقا فما اذا لا يكون فانه لا قسم زايد **قوله** وان قبله في جهة الطول والعرض حقيقة العرض التاليف الجوهرين او الجواهر عن يمين الناظر او يساره واعلم ان العرض يستلزم الطول ولا عكس فلا يكون عرض مجرد عن طول ويصح حصول طول من دون عرض ومجموعهما يسمى شطحا كما ذكره وصفحة **قوله** والعمق حقيقة العمق التاليف الجوهرين او الجواهر من اعلى الى اسفل مع حصول الصفحة **قوله** فهو الجسم حقيقة الجسم الطويل العريض العميق فقد عرفت بهذا التقسيم والحقايق ان اقل ما يتركب الجسم منه ثمانية اجزا وهو مذهب الجمهور قالوا لانه لا بد من جميع جهاته طولا عرضا عمقا الا اذا تركب منها بان يكون اثنان طولا واثنان عرضا واثنان فوقه عمقا وقد وجدنا اهل اللغة لا يطلقون الجسم الا على ما كان طويلا عريضا عميقا وذهب ابو الهذيل الى انه يتركب من ستة اثنين طولا وواحد الى جانب احدهما واثنان فوقهما عمقا وذهب الشيخ ابو القسم الى ان الجسم يتركب من اربعة اثنين طولا وواحد الى جانب احدهما وواحد فوق احدهما وذهب الاشعري الى ان الجوهرين جسم اذ الجسم المؤتلف مطلقا وذهب النظام والكرامية والصالحي الى ان الجوهر الواحد جسم وذهب ضرار وحفص الى ان الجسم مجموع اعراض باقية كاللون والطعم والرائحة **قوله** هو العرض حقيقته في اصل اللغة ما يعرض في الوجود ويقل لبثه حسيا كان او غيره وفي الاصطلاح ما لا يشغل الحيز موجودا كان او معدوما مع صحة العدم عليه وقلنا مع صحة العدم عليه احترازا من الباري فانه وان كان لا يشغل الحيز فانه لا يصح العدم عليه **قوله** وهو اثنان وعشرون جنسا اعلم ان في اثبات الاعراض خلافا بين المتكلمين وبين المشبهة خلافا ايضا فالخلاف فيه من جهتين الجهة الاولى ذهب جمهور الزيدية والمعتزلة والمجبرة الى انها ذوات مستقلة في المعلومية وذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش وابو الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى الى انها صفات واحوال بالفاعل وذهب بعض الفلاسفة والاصم وحفص وهشام الى انها ليست بامور زايدة على الجسم الجهة الثانية ذهب الجمهور من مثبتيها الى انها اثنان وعشرون جنسا وهي التي عددها المصنف وخالف بعضهم في الزيادة وبعضهم في النقصان اما الزيادة فذهب ابو علي الى ان الموت والعجز والعزم والفهم والسرور والحاجة اجناس مستقلة وكذلك الشبع والري ووافقه ابو هاشم وابو القسم فيهما وكذلك السهو ووافقه ابو هاشم فيه وكذلك الشك وقال بان الكلام جنس غير الصوت وقال ابو الهذيل

المباعدة

المباعدة معنى غير الافتراق وزاد القاضي اللطافة وزاد ابو القسم اللين والخشونة وقال هاهنا غير التأليف وزاد ايضا الخفة فجعلها
معنى مغايرا للثقل ونحوه ذكر من الحلاوة واما النقصان وقال بعضهم للسكون الفناء معنى وقال ابو هاشم ليس الطعم جنسا زائدا بل من
قبيل الاعتقاد وقال النظام ليس الصوت معنى بل هو من قبيل الاجسام قال الامام يحيى وهو وهم في النقل عنه والذي سبب الوهم ان النظام
لما كان يذهب الى ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ ظن الناقل انه يذهب الى انه جسم انتهى وبعضهم يذهب الى
ان التأليف المرجع به الى المجاورة والبغداديون جعلوا الشهوة والارادة جنسا واحدا والنفرة والكراهة جنسا واحدا والكلام في
الدليل على اثباتها على التفصيل وابطال اقوال المخالف في النفي والزيادة والنقصان مواضع هي احق بذكره في اللطيف اذا عرفت ذلك فمن
اللائق ذكر حقائق هذه الاجناس المذكورة وطرف من احكام كل جنس منها على انفراده وقد ذكر اصحابنا لها حقائق وضعوها
للايضاح وتقريب المعنى وان لم تكن كلها جارية على ما يعتبره اهل صناعة الحدود ولا جامعة لشرائط الحد وطرقه وهي ما نذكره الان

فاللون حقيقته المعنى الذي يكون هيئة لمحله وقيل المعنى المدرك بحاسة البصر وانواعه خمسة اسود ويوكد بحالك وابيض ويوكد بيقق
واحمر ويوكد بقاني واخضر ويوكد بناضر واصفر ويوكد بفاقع هذه انواعه المختلفة ولا سادس لها فيما علمنا وان كان يجوز دخوله
في المقدور **والطعم** حقيقته المعنى الذي يدرك باللهوات وانواعه خمسة حلاوة وحموضة وهما ظاهران ومرارة كطعم الصبر
وملوحة كطعم الملح وحرافة كطعم الفلفل والزنجبيل ونحوهما **والرائحة** حقيقتها المعنى المدرك بالخيشوم وينقسم الى رائحة
طيبة ورائحة خبيثة ويسمى كل واحد من الارواح بحسب ما يضاف اليه **والحرارة** حقيقتها المعنى المدرك بمحل الحيوة في غير محلها
والبرودة حقيقتها كذلك والتفرقة بينهما ضرورية فمن احكام اللون انه مدرك وذهب ابو القسم البلخي(؟) الى ان اللون
غير مدرك وانما المدرك المتحيز وعكسه الصالحي فقال المدرك اللون لا المتحيز والصحيح انهما مدركان وانه باق وانه غير موجب
وانه يدخله التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد وانه لا يوجد الا في محل وتشاركه في هذه الاحكام الطعم والرائحة
والحرارة والبرودة **والرطوبة** حقيقتها المعنى الموجب انغاز المحل ومن احكامها انها باقية غير مدركة خلافا لابي علي
موجبة لحكم يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد ذكره بعض اصحابنا واختلف كلام ابي هاشم في ذلك وتوقف ابن متويه والاقرب
انها مختلفة ان لم تكن متضادة ويستحيل وجودها الا في محل **واليبوسة** المعنى الموجب ثبوت المحل وهي تشارك الرطوبة في
تلك الاحكام الا انها متماثلة **والشهوة** المعنى الموجب كون الحي حيوة مشتهيا ومن احكامها انها غير مدركة وغير باقية وموجبة
صفة للجملة ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد وتحتاج الى محل فيه حيوة مبنية بنية مخصوصة كبنية القلب ولم يقطع ابن متويه على
ذلك بل يوقف فيه **والنفرة** المعنى الموجب كون الحي حيوة نافرا وتشارك الشهوة في تلك الاحكام **والحيوة** حقيقتها المعنى
الموجب كون الواحد منا حيا او المعنى الموجب كون الاجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد ومن احكامها انها باقية غير مدركة موجبة صفة
للجملة يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد وتحتاج الى محل مبني بنية مخصوصة **والقدرة** حقيقتها المعنى الموجب كون الحي حيوة
قادرا ومن احكامها انها باقية غير مدركة موجبة صفة للجملة يدخلها الاختلاف دون التماثل والتضاد وتحتاج الى محل مبني بنية زائدة
على بنية الحيوة **والفناء** حقيقته المعنى الموجب عند وجوده انتفاء الجواهر ومن احكامه انه غير باق وغير موجب ويدخله التماثل
دون الاختلاف والتضاد ويستحيل وجوده في محل وتوقفوا فيه هل يصح ان يدرك اولا **والكون** حقيقته المعنى الموجب كون محله
كائنا في جهة ومن احكامه انه باق غير مدرك خلافا لابي علي فانه ذهب الى انه مدرك ويوجب لمحله صفة ويدخله التماثل والتضاد دون
الاختلاف من غير تضاد ولا يوجد الا في محل **والاعتماد** حقيقته المعنى الموجب تدافع المحل في بعض الجهات وينقسم الى لازم
ومجتلب واللازم ينقسم الى علوي كاعتماد النار وسفلي وهو الثقل كاعتماد الحجر والمجتلب يصح في الجهات الست ومن احكام الاعتماد
انه غير باق في جنسه وانه يصح بقاء اللازم منه لا فيما قارن الرطوبة او اليبس ولا مدرك وان خالف ابو القسم فقال بادراكه لمسا ويوجب
لمحله حكما ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ولا يوجد الا في محل **والتأليف** حقيقته المعنى الموجب لصعوبة التفكيك عند
مقارنة الرطوبة واليبوسة لحدوثه ومن احكامه انه باق غير مدرك خلافا لابي علي ويوجب لمحله حكما ويدخله التماثل دون الاختلاف

والتضاد ويستحيل وجوده الا في محل. **والصوت** حقيقته المعنى المدرك بحاسة السمع ومن احكامه انه مدرك غير باق وغير
موجب ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ويستحيل وجوده لا في محل. **والالم** حقيقته المعنى المدرك بمحل الحيوة في
محلها مع مقارنة النفرة فان قارنته الشهوة فهي اللذة ويشارك الصوت في تلك الاحكام الا واحدا وهو انه يدخله التماثل دون
الاختلاف والتضاد. **والاعتقاد** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا معتقدا وقد تقدم ذكر انواعه ومن احكامه انه غير باق
موجب لصفة ومنه ما يوجب مع الصفة حكما غير مدرك يدخله التماثل والاختلاف والتضاد ولا يوجد الا في محل فيه حيوة مبنية بنية مخصوصة
والارادة حقيقتها المعنى الموجب كون الحي مريدا ومن احكامها انها غير باقية موجبة لصفة غير مدركة خلافا لابي علي
ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد ويصح وجودها في محل وفي غير محل. **والكراهة** حقيقتها المعنى الموجب كون الحي
كارها وتشارك الارادة في تلك الاحكام. **والظن** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا ظانا ويشارك الارادة في تلك الاحكام الا
واحدا وهو انه لا يصح وجوده الا في محل. **والفكر** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا متفكرا واحكامه كاحكام الظن بعينه
قد عرفت لما ذكرنا تسمية كل عرض معنى ولهذا جعل لفظ حقيقتها لحقائقها والمعنى في اللغة المراد من عنيت كذا اي اردته وفي الاصطلاح
الذات استعمل اولا في كل ذات ثم قصروه على الاعراض وعليه تنبيه هذه الحقائق وقد تقدم في الاصطلاح خاص على المعاني الموجبة **قوله**
وينقسم الى مقدور لنا فقط وهي الاثنا عشر الاوله هذا هو الصحيح وذهب ابو هاشم وغيره من اصحابه الى ان اللون والحرارة والبرودة
والشهوة والنفرة من مقدورات العباد وحكي عن ابي الهذيل مثل ذلك في الحرارة والبرودة **قوله** والى مقدور لنا اعلم ان المراد انهم
يقدرون عليها وليس المراد انه لا يقدر عليها الا هم فان الباري تعالى يقدر من اجناسها في الوقت الواحد في المحل الواحد على ما لا نهاية له
قوله والى موجب وهو سائرها اعلم ان غير المدرك منها ما يوجب صفة وحكما وليس الا العلم فانه يوجب سكون النفس وكون المحل
عالما ومنها ما يوجب صفة فقط وهي ما عداه من المعاني الراجعة الى الجملة والاكوان فقط لما رجع الى المحل ومنها ما يوجب حكما فقط
وهو التاليف فانه يوجب حكما هو صعوبة التفكيك والاعتماد فانه يوجب حكما هو مدافعة محله لما ماسه من الرطوبة فانها
توجب حكما وهو انغمار المحل واليبوسة فانها توجب حكما وهو نبو المحل **قوله** وينقسم الى باق الى اخره اعلم ان جميع مقدورات العباد
العشرة غير باقية الا الكون والتاليف وجميع ما يختص بالقدرة عليه تعالى باق الا الشهوة والنفرة والفنا ولم يعد المصنف الرطوبة
واليبوسة من الباقيات والظاهر من كلام الجمهور انهما باقيتان لان دليلهم على بقا جميع الباقيات شامل لهما وان كان قد يخص البعض
ادلة على انفراده وهو عدم انتفائها الا بضد او ما يجري مجراه والاعتماد في جنسه غير باق وكذلك اعتماد حادث حدوثه
حدوث الرطوبة متعقبة من العدم وكان اعتمادا لازما فيا سفلا واذا قارنه اليبوسة كان لازما فيا علوا وهذان الجنسان
من الاعتماد اللازمان سفلا وعلوا من فعل الله تعالى ولا يصح وقوعهما منا على ضرب من التقدير وهو ان يضاد في فعلنا الاعتماد
حدوث رطوبة او يبوسة **قوله** الى غير ذلك من القسمة اعلم ان للاعراض قسما كثيرة موضع استيفائها علم اللطيف وقد ذكر ابن متويه
رحمه الله منها كثيرا ومن ذلك انقسامها الى شرط ومشروط فيه والى ما ليس بشرط ولا مشروط فيه والى مشروط فيه غير شرط والى شرط غير مشروط
فالاول كالحيوة فانها شرط في وجود العلم وغيره ومشروطة بالبنية والثاني المعاني الراجعة الى المحل كالاكوان والالوان والثالث العلم
والارادة والكراهة ونحوها فانها مشروطة بالحيوة وهي غير شرط والرابع البنية فانها شرط في الحيوة غير مشروطة بشيء وينقسم
الى مشتق ومشتق منه وهو الاعتماد والكون ومشتق غير مشتق منه وهو التاليف والصوت والالم والعلم والى مشتق منه غير مشتق وهو النظر والى ما ليس
بمشتق ولا مشتق منه وهو سائرها على الصحيح. **فصل** والمعدوم شيء عند الجمهور اعلم ان مذهب الجمهور من الزيدية والمعتزلة
ان المعدوم شيء وان في العدم ذواتا ثابتة لا نهاية لها وخالف من شيوخ المعتزلة من لم يذكره المصنف ومن غيرهم الدهرية والفلاسفة
المتقدمون وبعض الفلاسفة الاسلاميين وذهب من ائمتنا الى نفيها الامام عماد الاسلام وقال في المهذب ذهب المحققون من جماهير العلماء
الى ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه وانما هو نفي محض والله تعالى هو الموجد للاشياء والمحصل لذواتها وحقائقها قلت
وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه ولعمري ان اثبات ذات في العدم لها صفة واحكام وتعلق بها بعض المتعلقات مما لا يستقيم ان يكون معقولا

المعني

وانه العرض المتنقل من الجمع والكثير ونحوها وههنا جملة اخرى من الخلاف ذهب جمهور المثبتين للذوات في القدم الى ان الصفات الذاتية
ثابتة لها في حال عدمها وقال ابو اسحق بن عياش مع اعترافه بانها اشياء وذوات لا تستحق في حال عدمها شيئا من الصفات وسيأتي تحقيق ذلك
في فصل الصفات قوله وقال ابو القسم شيء وليس بذات اعلم انه لا فرق بين قول ابي القسم وبين قول من نفى الذوات في حالة العدم لان مراده
ان المعدوم شيء من جهة اللغة ولا خلاف في ذلك الا انه ذات يصح العلم به على انفراده اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذه المسألة قاعدة
يبنى عليها صحة كثير من مذاهب البهشمية والادلة فيما يتقادمه من الخاصين وكثير من الذاهبين الى النفي يشنعون في الاثبات ويزعمون
انه في غاية الخطر لان فيه نفي تأثير الباري في الذوات وكثير من الصفات بل اثبات ذوات لا نهاية لها معه في الازل حتى ان منهم من يقول
لا فرق بين القول باثبات الذوات في العدم واثبات المجبرة للمعاني القديمة في شناعة القول وخطره وظهور بطلانه قوله فاما نعلم
الجنة والنار والقيمة اما القيمة وما يكون فيها فلا كلام في انه الان معدوم واما الجنة والنار فمثبتي هذا القول بانهما لم تخلقا وهو
مذهب بعضهم واليه ذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما في جنة الخلد ونار الخلد وان ذهبا الى انه قد وقع خلق جنة ونار
واما على مذهب ابي علي ومن تابعه وهو القول بان الجنة والنار مخلوقتان فلا يأتي ذلك قوله لا سيما على اصلكم في ان العلم بان الشيء
سيوجد ليس علما بوجوده اذا وجد يعني فاذا كنتم ذهبتم الى ذلك فاولى الا يكون العلم بالمعدوم في حال عدمه اي العلم بصورته
وماهيته علما به حال وجوده اي علما بماهيته وصورته حال وجوده ولفظة لا سيما معناها اثبات الحكم للمذكور بعدها على سبيل الزيادة في
معناه مثل احسن الى القوم لا سيما عمرو وقد امر بالزيادة لعمرو ويجوز فيما بعدها الرفع والجر مثل والنصب وعدها بعض النحاة
من الاستثناء وبعضهم قال ليس كذلك لتقدم الاخراج والاستثناء اخراج وفيه سؤال وهو ان يقال اذا كنتم تقولون ان العلم بان
الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد مع انه حال وجوده لا نعلم انه سيوجد لانه قد وجد فاولى ان يكون العلم بصورة المعدوم
وماهيته علما بذلك عند وجوده لانه مع وجوده نعلم ماهيته وصورته حاصل قوله وكان اصل هذا قوله صلى الله عليه وآله فيما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر ورد هذا في وصف الجنة واراد المصنف انا عند اخبار الرسول لنا بهذا نعلمه على الانفراد ولا يمكن المخالف
ان يقول انا علمناه علما بالصورة عند وجود امثاله لان في الخبر تصريح بان امثاله لم توجد قوله ومعلوم ان صحة وجود المقدور
امر زائد على المقدور ومثبته لا صحابنا يجعلون صحة وجود المقدور حكما يعلم بين عينه وهو ذات المقدور وما يجري مجرى الغير
وهو صفة الوجود وفيه سؤال وهو ان يقال اذا كان هذا الحكم معلوما بين ذات المقدور ووجوده مع ان الوجود غير حاصل ولا
ثابت وقد علم بين الذات وبينه فهلا كان كذلك وان كانت الذات غير حاصلة وقد نصر الدليل على هذا السؤال لان صحة الوجود مزية
قد ثبتت حالة القدم والمزايا لا تقوم بانفسها ولا تستقل بالمعلومية وانما تثبت تبعا لغيرها فلا بد من ثبوت الذات ليقوم بها هذا الحكم قوله
فانا لم نشترط ان يكون بين غيرين حقيقيين اي لم نشترط ان يكون الحكم بين ذاتين ثبت بينهما المغايرة الحقيقية بل ان يكون معلوما
بين غيرين حقيقيين او غير وما يجري مجراه بان يعلم بين ذات وصفة وانما لم تكن الصفة غيرا حقيقيا لان الغيرين كل معلومين ليس
احدهما الاخر ولا بعضه وليست الصفة معلومة قوله وفي ذلك لزوم ان يكون ما في القدم واجتماع الضدين ذوات يعني مع انكم لا تقولون
بان ما في القدم ذات لا موجودة ولا معدومة ومع ان اجتماع الضدين المرجع به الى وجودهما في المحل الواحد وليس ذلك بثابت قوله
ولكن يقول يستحيل ان يثبت فيه سؤال وهو ان يقال وما الفرق بين قولنا يستحيل ان يوجد وقولنا يستحيل ان يثبت والجواب اما
القائلون بنفي الذوات في حالة القدم فلا يفرقون بين الوجود والثبوت بل يجعلونهما بمعنى واما المثبتون لها فيجعلون الثبوت اعم
من الوجود فقولنا يستحيل ان يثبت يعني كونه ذاتا في القدم والوجود ويكون بمنزلة قولنا يستحيل ان يكون ذاتا وقولنا يستحيل
ان يوجد لا يقتضي استحالة كونه ذاتا فان كثيرا من الذوات يكون ثابتة عندهم مع استحالة وجودها كالذي يقتضي وقت امكان وجوده
من مقدورات القدر ولم يوجد فيه وكالذي لا يبقى في الاوقات التي بعد وقت وجوده او امكان وجوده قوله فلا يكون الاستحالة
حكما في هذا المكان يقال بل لا فرق انها الشيء حكم مطلقا لان المرجع بها الى نفي الصحة والنفي لا يكون حكما قوله ولهذا جعل
اصحابنا نفي الثاني مما يستحيل على الله اي حكموا بان مسألة نفي الثاني من مسائل الصفات بالمعنى الاعم التي هي مستحيلة عليه تعالى

المراد ان نفس نفيه ما يستحيل عليه تعالى فذلك غير صحيح بل المستحيل ثبوته فلا بد من اخذ بظاهر العبارة **قوله** فهي تستند الى
ذواتهما وصفاتهما فتأمل فاذا علمت استحالة اجتماع الضدين فقد علمت ان تلك الاستحالة بين ذاتي ذلك الضدين وصفتيهما المقتضيتين
اللتين لاجلهما استحال اجتماعهما **قوله** فلا بد ان يكون المقدور ذاتا او صفة ليتعلق الحكم به وبين القادر فقال البين شرطه ان يكون
ذاتا او صفة في الحال كما ذكرته فان صحة وجود المقدور حكم علم به على ما تقدم وبين الوجود مع عدم ثبوت الوجود في الحال
قوله تعالى صحة انه قد وقع الاتفاق على صحة اعدام المكلفين وعلى صحة اعادتهم فيه نظر لان الاتفاق انما وقع على ذلك بل ذهب
ابو الحسين والكرامية والفلاسفة الى انه لا يصح على القديم تعالى ولا غيره اعادة شيء مما عدم ولا بد لمن ذكر مع القول بنفي الذوات في
حالة العدم قالوا اذا عدمت صارت نفيا محضا غير متميزة في انفسها ولا متميزة في ذات بينها ولهذا ذهب ابو الحسين الى انه لا
يجوز هنا الا اعدام المكلفين وتحلل الفاسد الى اجزائهم كما نتاني والاعادة جمعها وضم بعضها الى بعض وان كان ابن الخطيب الرازي
مع قوله بنفي الذوات في حالة العدم قد ذهب الى صحة الاعادة فالدليل قائم عليه ولا يلزم انه لا يمكن الجمع بين القولين **قوله** والحق ذلك
يعني ما يقتضي من السمع بكون المعدوم شيئا نحو انما امره اذا اراد شيئا ان زلزلة الساعة شيء عظيم واعتبر الرازي بانه من قبيل تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه كما سمي زلزلة الساعة شيئا عظيما ولا يمكن ان يكون عظيما في حالة العدم والمعنى انها تكون شيئا عظيما اذا وجدت
ويؤول الى ذلك ولكن يستلزم التاويل الا ان يثبت له عدم الشيئية في العدم اذ لا يوجب تاويل الدليل السمعي الا مضادته
للبرهان العقلي لكنهم ان يعارضوا تلك الادلة السمعية نحو قوله تعالى ولم يك شيئا ونحو قوله صلعم كان الله ولا شيء وخلق الذكر
وتاويلها ايضا ممكن بتقدير وصف محذوف اي ولم يك شيئا موجودا او مخبرا به او مذكورا وتقدير في الخبر كان الله ولا شيء موجود
فالمعتبر البراهين القاطعة وما ادخل اشياء ممن يراد لهم حجة بدليل قاطع ولا برهان ساطع والله اعلم **قوله** وهو الجواب على اليهود
السائلين عن قصة اهل الكهف فيه نظر لان السائلين هم قريش واما اليهود المرشدون لهم الى السؤال والقصة في ذلك ان قريشا
لما عظم عليهم امر الرسول صلعم وشق عليهم ما جاء من عند الله ارسلوا النضر بن الحارث وعقبة بن ابي معيط الى اليهود بالمدينة يسالونهم
عن امره صلعم فقال اليهود لهما سلوه عن ثلث انا امركم بهن فهو نبي مرسل وان لم يفعل فهو متقول سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر
الاول وما كان امرهم يعنون اهل الكهف وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الارض ومغاربها ما كان خبره وسلوه عن الروح
ما هو فاقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش فاخبراهم بما قيل لهم فاقبلوا حتى اتوا النبي صلعم وسالوه عن ذلك فقال لهم صلعم اخبركم
بما سالتم عنه غدا ولم يستثن بان شاء الله ع فانصرفوا عنه فمكث صلعم خمس عشرة ليلة لا يحدث الله اليه في ذلك وحيا فارجف اهل مكة فقالوا وعدنا
محمد غدا واليوم خمس عشرة ليلة فاحزنه صلعم مكث الوحي عنه وشق عليه ما يتكلمون به ثم جاءه جبريل عليه السلم بسورة الكهف وفيها
خبر ما سالوه عنه من الفتية والرجل الطواف واما الروح فاقتضت الحكمة عدم الاخبار به فقال تعالى قل الروح من امر ربي وما اوتيتم
من العلم الا قليلا وقال تعالى لرسوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفي الكشاف ان اليهود بعثوا الى قريش ان سلوه
عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فان اجاب عنها او سكت فليس بنبي وان اجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فبين
لهم القصتين وابهم امر الروح وهو مبهم في التورية فندموا على سؤالهم **قوله** وكذلك قولهم علمت شيئا معينا وما يعني ظاهره يقتضي
الرجوع الى شيء متعين ومما يمكن الاستدلال به لصحة مذهب المثبتين انا اذا اردنا ايجاد شيء فان ارادتنا متعلقة ولا بد من تعلقها بامر
متميز عن غيره وان ارادة ايجاد الشيء انما يكون قبل وجوده فيجب ان يكون ذلك الشيء متميزا عن غيره قبل وجوده وذلك يقتضي ثبوته في تلك
الحال واعلم ان للناس فيها حججا وقد ذكر الامام يحيى في التمهيد وغيره شيئا منها قالوا ان الذوات المعدومة اما ان تكون متناهية او
غير متناهية فلم هي متناهية لزمكم ان يكون مقدور الباري تعالى متناهيا لانه لا قدرة يصح الوجود عليه من ذلك وان علم غير
متناهية فغير متناهيات لكن الله تع لما خلق العالم لم يكن بد من ان يكون الجواهر المعدومة اقل مما كانت فان الوضعنا جملة
من الذوات الى جملة اخرى لكان حال تلك الجملة مع غيرها المشار لها بما يعد منها مثل لا بد من ظهور التفاوت في زيادتها ونقصانها
وكل ما دخله الزيادة والنقصان فهو متناه وهذه حجة قوية لا يمكن دفعها الا بما لا يخلو عن تكلف كان الجمهور بان يقولوا

هي غير متناهيه ولا نسلم ان تخلق العالم سيقتضي الجواهر المعدومه لما ذكرتموه من ان ما لا يتناهى لا يدخله الزياده والنقصان والمثال الذي اوردتموه نحن حمله الى جمله الا ما يتصورونه ويصح فيما يتناهى وكلامنا فيما لا يتناهى فان قد نقض الكلام فيه ان سلم ما ذكرتموه وفيه نظر
ومنها ان السواد اذا طرا على البياض فاما ان يبطل ذاته او يبطل وجوده ان قلتم يبطل ذاته فهو الذي نقول وان قلتم يبطل وجوده
لا ذاته فاما ان يبطله بوجوده وهو محال لان الوجود لا يضاد الوجود او يبطله بسواديته فيلزمكم ان يكون السواديه مضاده
للوجود فيستحيل في السواد ان يوجد لان سواديته تحيل وجوديته اذ لا فرق بين وجود ووجود ولقد اجاب الجمهور عنه
بانا نقول المضاده هي السواد التي هي صفه مقتضاه له تقتضي جمع الشعاع لهذه البياض التي تقتضي تفريقه فلهذا السواد لا
يبطل ذات البياض ولكن يبطل صفته المقتضاه التي هي الهيئه واذا بطل بطل الوجود اذ يستحيل ثبوته وثبوت المقتضي للهيئه مع عدم
حصولها لان حصول المقتضي والشرط وعدم المقتضى محال واذا كان كذلك وجب انتفا الوجود لئلا يودي استمراره الى ما لا يجوز من
ثبوت المقتضي والشرط مع عدم المقتضى وهذا فيه نقيصه ويودي الى ان عدم الشرط يكشف عن عدم المشروط وتابع له وهو عكس
قالب الشرط والمشروط فلا يصح ومنها ان مقالتكم هذه تستلزم كون الباري تعالى غير موجد للموجودات وهذا خطا لانكم ان جعلتم
تاثيره في الذوات فهي عندكم ثابته في الازل غنيه عن التاثير فيها وان جعلتم التاثير في الوجود فغير صحيح لانه عندكم صفه والصفات
لا توصف بانها مقدوره ولا معلومه ولعلهم يجيبون بانا لا نسلم ذلك بل نقول يحسن بان نثبته تعالى ماخذ اخرجها عن العدم الى الوجود
واكتسا بهذه الذوات هذه الصفات ولا مانع من ذلك فان من مذهبكم ان الاعراض وصفات الاجناس صفات بالفاعل يونز فيها
العدم واما قولكم ان الصفات غير مقدوره فذلك انما غرض لكم فيه لانا نجعل المقدور نفس الذات التي يصح اكتسابها صفه الوجود
اذ حقيقه المقدور ثابته فيها ويلزم على هذا ان لا تكون للعبد مقدور لانكم تجعلون الاعراض صفات والا لسوى الا ذات العدم
وذات الجوهر وقد علم الصفه غير مقدوره واما قولكم انها غير معلومه فان اردتم قبل ايقاع الذات عليها فمسلم ولا مانع
من ذلك فانكم مع نفي ثبوت الذوات وقولكم بان تاثيره في نفس الذات لابد لكم من القول بانها غير معلومه قبل الايجاد وان لم
تسلموه فهو لازم لكم كالمعدوم وان اردتم انها غير معلومه بعد ايقاع الذات عليها فلا فرح لكم في ذلك مع انها بعد حصولها نعلم الذات
عليها ومنها ان الوجود لو لم يكن نفس الذات وكان صفه ومزيه لها على ما تقولونه لكان العلم بوجود الاشيا نظريا لا
ضروريا وهذه سفسطه واما قلنا انه يلزمكم ذلك لانه اذا كان صفه زايده كان يلزم عند مشاهده الذات ان يتوقف العلم بوجودها
على اكتساب تصور الوجود واكتساب التصديق بانتفاء الذاتيه فيكون العلم بوجود الاشيا نظريا وانما قلنا بانه ضروري لانا
اذا شاهدنا حسا او عرضا علمنا ضروره وجوده والذي علمناه حصوله وثبوته ولكن الجواب ان العلم بالشي يفصل على
جهه الاكتساب لا يمنع من علمه على سبيل الجمله ضروره ونحن نقول بانا عند مشاهده الجسم نعلم ضروره وجوده على سبيل
الجمله ونعلم حصوله على صفه الوجود واختصاصه بها لكونه متحيزا وقد علمنا ان شرط التحيز هو الوجود ولا مانع من ذلك
فانا عند مشاهده الجسم ذي اللون نعلم لونه على سبيل الجمله ضروره مع انا نعلم ان لونه ذات مستقله الا بالاستدلال
وكذلك لا نعلمه صفه بالفاعل الا بالاستدلال وكذلك المدعي لكونه بعض الجسم فهلا علمنا الوجود على الجمله ضروره وان لم نعلم
انه صفه زايده او نفس الذات الا بالاستدلال وقول الامام حتى علم في هذه الحجه انا اذا شاهدنا حسا او عرضا الى اخره يلزم
منه كون العرض ذاتا وهو لا نقول به ومنها ان قولكم هذا يقتضي ان يكون مع الله في الازل اشيا وهو خرم لقاعده التوحيد
واجاب الحاكم بانا نقول انه تعالى لم يزل عالما بالاشيا ولا نقول معه اشيا لان مع للمقارنه فيقتضي الوجود ومنها قوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيا وقوله عليه السلام كان الله ولا شي ثم خلق الذكر واجاب اصحابنا ان هذا معارض للادله القاطعه فيجب تاويله فنقول
اما قوله ولم تك شيا فالمراد ولم تك شيا موجودا مستفيدا او منتفعا به لان ذلك من معاني الوجود او يكون المراد لم تك شيا مذكورا
كما قال تعالى في انه احين وذلك لان الكلام ورد للامتنان ولا منه في ان تسمى شيا وكذلك الخبر ان صح فالمراد ولا شي موجود ولا
مانع من ان يورد الاسم لبعض ما يستعمل فيه

فصل اذا ثبت ان المعدوم شي فكل ما كان من الالفاظ لا يفيد الوجود لفظا

الا انه نوع من نوع لكون ... والوجود ... الاخص

يعني كموجود ولا معنى يعني كمحدث وقديم وباق ومتعاد فان هذه تفيد الوجود مع وجه زائد فمحدث يفيد الوجود بعد عدم وقديم يفيد الوجود في الازل وباق يفيد استمرار الوجود وقيس قديما عدا ومعاد يفيد حصول وجوده بعد عدم تقدمه وجود جارا طارقه عليه في حال العدم كقولنا جوهر ولون ونحو ذلك من الاسما التي لا يفيد الوجود لان قولنا جوهر لا يفيد الا انه شي يتحيز عند الوجود وكذلك قولنا لون لا يفيد الا انه شي يكون هيه لمحله عند وجوده وكذلك قولنا كون لا يفيد الا انه يوجب كون محله في جهة عند وجوده وكذلك سائرها لحال وما كان من اسما الاجناس يفيد الوجود على وجه فانه لا يجوز اجراوه حال العدم نحو قولنا في التاليف التزاق ومماسة وصكة وخشونة ولين وفي الشهوة جوع وعطش وعشق وكقولنا قدره على الكون فان تعلقها بالكون يفيد وجودها اذ لا يتعلق بالكون الا بعد الوجود وكقولنا جسم فلا يجوز اجراوه على مسماه حال العدم لان الجسم لا بد فيه من تاليف مخصوص بان يكون في جهة الطول والعرض والعمق وكذلك شخص ونحوه كجرم وجاري في ذاهب واكل وشارب وقد ذهب ابو الحسين الخياط الى ان المعدوم يجوز تسميته جسما وحكى عن قوم انه يوصف في حال العدم بانه جسم وجرم ويوصف بالمجي والذهاب والاكل والشرب وهذا افراط في اثبات الذوات في العدم وغلو جاوز الحد واعظم من ذلك تجويز بعضهم رحلا راكبا على فرس في العدم فاما ابو الهاشم فقد ذهب الى انه لا يسمى في حال العدم جوهرا ولا عرضا بل يسمى شيا ومعلوما ومخبرا عنه ومقدورا ونحو ذلك وكلاهما رجح واوضح والله اعلم

الكلام في التوحيد

قوله والتحريك ليس عبارة عن الحركة لانا هو عبارة عن فعل الحركة فهو سوال من وجهين احدهما ان تعالى ظاهره اشار فسم عبر الحركة والمتحرك والحركة وهو التحريك الذي جعله فعل الحركة فما اورده وجاب عنه بان المرادية ايجاد الحركة وما بينما انا لا نسلم فرق اهل اللغة بين التحريك والحركة لانهم لا يعقلون كون الحركة معنى ولا يفصلون بينهما والحد لغوي لا اصطلاحي **قوله** وفي اصطلاح المتكلمين هو العلم بالله اي بذاته حد المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والالف كالعوض احد علوم التوحيد علم بالله **قوله** وما يحب له من الصفات يشمل الصفات الذاتية كالصفة الاخص والمقتضاه ومن جملتها كونه مدركا لانها واجبة مقتضاه وان كان وجوبها عقب استحالة وخرج بهذا الفعل كونه مريدا وكارها لانهما جائزتان في حقه تعالى وقد جعلهما رحمه الله من مسايل التوحيد اللهم الا ان يكون مرادة وما يجب اثباته له تعالى من الصفات فيهما يدخلان على هذا وقوله وما يستحيل عليه منها يدخل فيه العلم بنفي اضداد الصفات الثابتة له تعالى عنه ونفي الحاجة والجسمية والرؤية وقوله وانه لا ثاني له يشاركه في ذلك اي في صفاته الاثباتية والنفيية **قوله** على الحد الذي يستحقه تحرز من مشاركة الواحد منا له في نفس العالمية والقادرية والحيية والوجود فانه وان شاركه فيها فلم يشاركه فيها على الحد الذي يستحقه وهو الوجوب واعلم ان التوحيد في حق الله بالنظر الى ما وضع له في اللغة ليس الا نفي الثاني لكنه قد صار بالاصطلاح موضوعا لما ذكره كله ومن اصحابنا من جعل صدر الحقيقة انه لا ثاني له وهو السيد الامام ومنهم من جعله اخر الحقيقة وقدّمه بعبارة توهم انه غير اصل في التوحيد والمالد حل فيه وبعض الله وهو الشيخ احمد الحسن واختار المصنف جعله اخر الحقيقة لتاخره في العلم وعلى حسب ترتيب المسائل وخرج بذلك العبارة الموهمة

فصل

قوله ومضمون هذا الباب الاخر يعني باب التوحيد وهذا الفصل يشتمل على تعداد مسائل هذا الباب وتعيينها وذكر طرف من الخلاف فيه وترتيبها اما تعدادها فهي خمس عشرة مسئلة واما تعيينها فقد عين المصنف منها احدى عشرة مسئلة واهمل انه تعالى كونه موجودا لدخولها في مسئلة قديم والصفة الاخص لكونها تتصل بالصفات الاربع المقتضاه عنها وتبعها وكونه مريدا وكارها وكان الاولى ذكرها **قوله** وما يتصل بكل واحد من هذه المعارف يعني من حكاية مذهب او ذكر شبهة او سوال او جواب او ايراد فائدة او تعميم قاعدة كالكلام في الصفات والاحكام او تفريع كالكلام في ما يجري عليه من الاسما وتفيد الصفات المذكورة واما الخلاف في تعداد هذه المسايل فقد ذهب الجمهور الى ان صفات الاثبات ثمان وهو كونه قادرا وعالما وحيا ومدركا وقديما ومريدا وكارها والصفة الاخص واما كونه موجودا فداخل في كونه قديما واما كونه سميعا بصيرا راجع الى كونه حيا والا يفيد زيادة فيد وهو انه لا افة به وذهب ابو علي الى انها تسع لسقوط الصفة الاخص وقال ابو الهاشم ان صفات الاثبات اربع وحذف الصفة الاخص وكونه مدركا ومريدا وكارها وقال ابو الحسين ان

الملاحمي

الملاحمي ان صفاته الثابتة للذات لكونه حيا وقادرا وعالما وان كان هذه الصفات للذات المرجع بها عندهم الى احكام كما سيأتي في
فالاحكام صفات بالمعنى الاعم واما اعترض على هذه الدلالة لانه يمكن اثبات الصفة الاخص والوجود عندهم نفس الذات وكونه مدركا
المرجع به عندهما الى كونه حيا وكونه مريدا وكارها المرجع بها عندهما الى الدواعي والصوارف فهما من باب العالمية فاما
مسائل النفي فهي اربع بالاتفاق بين العدلية وهي المذكورة في الكتاب واما اضداد صفات الاثبات فهي لا تحتاج الى افرادها بالذكر لان
ادلة الصفات الثابتة كافية في نفي ما عاكسها واما ترتيبها فاعلم ان مسائل الاثبات مقدمة على مسائل النفي لان الاثبات اهم
من النفي واحوج الى الاستدلال فلا بد لكل مثبت من دليل على ما اثبته وحد كثير من الصفات لا يحتاج الى دليل ولان في مسائل الاثبات
ما هو الاصل في مسائل النفي كمسألة اثبات الصانع فان من لم يعلمه لم يمكنه نفي صفة عنه وفيها ما هو دليل عليها فانا اذا اردنا
الاستدلال على ان الله غني قلنا فيه انه حي ليس بمحتاج ومسألة حي من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على انه لا
يشبه المحدثات قلنا لو اشبهها لكان محدثا مثلها وقد ثبت انه قديم وكونه قديما من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على
انه لا يرى قلنا لو صحت رؤيته في حال من الاحوال لرأيناه الان لانه موجود والحواس سليمة والموانع مرتفعة وكونه موجودا
من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على ان الله لا ثاني له قلنا لو كان معه ثان لشاركه في القدم وكونه قديما من مسائل
الاثبات فقد علمت ان كونه حيا وموجودا وقديما على مسائل النفي وتوقف مسائل النفي عليها فيجب تقديمها عليها وكذلك كونه
قادرا وعالما يجب تقديمهما من هذا الوجه لانهما دليل كونه حيا وموجودا واذا وجب تقديم الدليل فاولى ما يدل عليه وما عدا هذه
المسائل من مسائل الاثبات فهذا الوجه لا يشملها ولان صفاته الاثباتية صفات بالمعنى الاعم والمعنى الاخص وصفات النفي
جميعها صفات بالمعنى الاعم فقط فكون مسائل الاثبات احق بالتقديم من مسائل النفي للوجوه المذكورة واما ترتيب صفات الاثبات
بعضها قبل بعض وصفات النفي كذلك فسيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى

القول في ان للعالم صانعا

كلام في وجوب تقديم هذه المسائل على سائر مسائل الاثبات اذ الكلام على كل واحدة منها لا يتأتى الا بعد تحقق هذه المسألة
فانه قد تقرر وثبت انه لا يمكن العلم بالحال الا مع العلم بالذات والمراد بالعالم المخلوقات من السموات والارض والحيوانات وغيرها
قال الجوهري العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق قال مولانا عليه السلام اراد بالخلق المخلوق **قوله** قد
اتفق الناس انه لا بد من مؤثر ثم اختلف اصحابنا هل من العقلاء من ينكر ان للعالم مؤثرا ويزعم انه حاصل لا عن تاثير مؤثر ولا
يوجد ههنا خلاف في ذلك على الجملة واما الخلاف في التفصيل وهل المؤثر فاعل مختار او موجب فقال قاضي القضاة لا يوجد من قال
بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلا وقال ان القول بنفي المؤثر جملة يشبه مذهب السوفسطائية خلا انه حكى جماعة من الوراقين
وضعوا مقالة لم يذهب اليها احد وقالوا ان العالم قديم ولا مؤثر فيه ونص هذا القول ابن الراوندي في التاج وهكذا ذكر الفقيه
حميد وابن الملاحمي واشار اليه صاحب المحيط وبنى عليه المصنف والذي عليه الجمهور ان الخلاف واقع في المؤثر جملة كما انه واقع
فيه تفصيلا وان من الناس من لم يثبت مؤثرا قط فقد روي نفي المؤثر عن الملحدة والدهرية والفلاسفة المتقدمين والطبائعية
وقال القاضي لم ينف الفلاسفة القدماء الا المؤثر المختار دون الموجب **قوله** وبعض عباد الاصنام هؤلاء فرقة منهم اقروا بالله تعالى
وبالبعث وبالرسل وعبدوا الاصنام معتقدين ان عبادتها تقربهم الى الله **قوله** وقال اهل النجوم التاثير لها ولحركاتها اعلم ان القائلين بتاثير
النجوم فرقتان احدهما هؤلاء الذين ذكرهم المصنف وهم فرقة من الفلاسفة وغيرهم وخلاصة مذهبهم القول بقدم النجوم وتاثيرها في
جميع ما حدث في العالم من حيوة وموت والم وشفاء وامطار وحر وبرد ونحو ذلك ثم افترقوا فمنهم من قال على جهة الاختيار وهي عندهم حية
قادرة والمانع بذلك عن طبائعها وهم الاكثر ومنهم من قال على جهة الصحة والاحسان وهي حية قادرة مدركة عالمة والثانية
اقروا بالصانع المختار وقالوا انه احال التدبير الى هذه النجوم وان المتولي للعالم سبعة منها زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة
وعطارد والقمر وقيل في حصرها مرتبا على مراتبها في الارتفاع والعلو ٥ زحل شرى مريخ من شمسه فتزاهرت لعطارد الاقمار ٥
فهي عندهم في طبقات السموات على هذا الترتيب ولهم اقوال وتفاصيل في مذهبهم يطول شرحها **قوله** وقال الدهرية هو نوع الدار على

فانه المشبه لسبوا الى الدهر لقولهم بقدمه ونسبتهم التاثير اليه وانه يُعقب ما ابلاه بما جدده قيل وقد صار في الاصطلاح اسما لمن نفى
الصانع المختار سواء اثبت مؤثرا غيره ام لا **قوله** وقالت الطبايعية بالطبع اعلم انهم يزعمون ان الافلاك ازلية قديمة متحركة لذواتها
وحين تضادت منه حصل من تضادها العناصر التي هي الهوى والماء والارض والنار **قوله** للاربعة الاصول المذكورة اولا يعني في مقالة
المطرفيه **قوله** بحسب الاعتدال وقوته وضعفه قالوا فالحيوان حصل عن اعتدال المزاج حتى تم الاعتدال والنبات حصل عن الامتزاج
المتوسط وحصل عما دون ذلك المعادن ونحو ذلك من خرافاتهم **قوله** وقالت الفلاسفة اراد الفلاسفة الاسلاميين وسموا اسلاميين
لحدوثهم وحدوث مقالاتهم بعد بعثة النبي صلعم واقرارهم بشيء من الاسلام كالتصديق بالله والقول بحدوث العالم وان خالفوا من جهة
المعنى ولم يرد المتقدمين لان المحكي عنهم نفي المؤثر راسا والله اعلم **قوله** وجه ايضا نحو السموات السبع الا الافلاك عندهم لانهم يجعلون
لها نفوسا الاخر الكلام **قوله** هذه المادة القابلة للكون والفساد يعني الاجسام وغيرها الصادرة عن العقل الفعال هي القابلة للكون
والفساد **قوله** من صلالاتهم وهو سبهم الذي يطول ذكره اعلم ان مذهب الفلاسفة وغيرهم من هذه الفرق منقول غير محقق وحكاية
الاحتجاج عنهم يختلف ومذاهبهم افضت الى الالحاد والاشتغال بها لا ثمرة له وقد حكى بعض اصحابنا عنهم اباطيل وسعة ومقالات
ركيكة ضعيفة لامتناع الباطنية وكلها من باب الهوس الذي هو ضرب من الجنون **قوله** والدليل على صحة ما يقوله اهل الاسلام وهو قول
من ذاتهم من اهل الكفر يعني على القول بالصانع المختار وهذه الدلالة التي شرع في تحريرها تسمى دلالة الاكوان وطريقة الدعاوي واول
من حررها وحققها الشيخ ابو الهذيل وتابعه عليها من بعده من المعتزلة وذكر الشيخ احمد بن محمد الرصاص ان اول من اشار اليها ابرهيم صلعم
كما حكى الله عنه في آخر به الافول وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي والكوكب قيل المشترى وقيل الزهرة والقايل
هذا ربي ابرهيم قاله على جهة الاستهزاء لما كان يعتقده ابوه وقومه ولهذا حمل الاستهزاء قوله لا احب الافلين وقال جار الله هو
قول من ينصف خصمه مع علمه انه مبطل فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه لان ذلك ادعى الى الحق وانجى من الشغب ثم يكر عليه بعد
حكايته فيبطله بالحجة وقال صاحب الجوهرة فجعل تنقل النيرات دلالة حدوثها وانها غير قديمة وان لم يكن في كلامه تصريح بذكر الاكوان
لكن الافول يعقل والتنقل لا يكون الا بالاكوان وقال جار الله اراد ان ينبههم على الخطا في دينهم وان يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال
ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئا منها لا يصح ان يكون الها لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثا احدثها وصانعا
صنعها ومدبرا دبر طلوعها وافولها واسفالها ومسيرها وسائر احوالها وقيل بل اول من استدل بها ابو الهذيل وكلام ابرهيم عليه السلام غير
قاض بذلك اذا ما شارة ولا تصريح وعن المؤيد بالله ان الصحابة كانوا استدلون بالتاليف فيقولون العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف وقيل
كانوا يقولون كون السماء والارض والاشجار ونحوها على هذه الهيئة التي يحجر عن كسبها البشر وبعضها الا الا انه يدل على ان لها
صانعا غيرنا **قوله** وهذه الدلالة تبنى على اربع دعاوى حقيقة الدعوى الخبر الذي لا يعلم صحته ولا فساده الا بدليل مع خصم منازع
فقولنا الا بدليل يخرج قول القائل السماء فوق والارض تحتي لان هذا انما يعلم صحته لا بدليل فلا يسمى دعوى ولو وقع فيه نزاع وانما
هو خبر فقط وقولنا مع خصم منازع لان الدعوى لا تسمى دعوى الا مع حصول النزاع حالة فالرازي فقال بل يسمى دعوى وان لم يكن ثم
نزاع قيل وهو مخالف للغة لان للدعوى عندهم اربعة اركان دعوى ومدع ومدعى عليه ومدعى فيه والمذهب يخالف الدعوى من
وجهين احدهما انه لا يشترط فيه النزاع والثاني انه يكون بالخبر والاعتقاد والظن والدعوى لا تكون الا خبرا فعلى هذا يكون اعم منها
من الوجهين فكل دعوى مذهب وليس كل مذهب دعوى واعلم ان الدعاوى اربع وتعيينها على ما ذكره في الكتاب فاما ترتيبها فالواجب تقديم
الاولى منها لان الكلام في اثباتها والثواني كلام في اوصافها ولا يمكن معرفة وصف الشيء الا بعد معرفة ذاته كما مر غير مرة واما الثانية
والثالثة فقد قال السيد الامام لا ترتيب بينهما وقال الشيخ احمد الحسن بل يجب تقديم الثانية وقيل ان كان في الثالثة اشارة الى الاكوان
وحدوثها وجب تقديم الاولى وذلك كان يقول الاجسام لم تخل من هذه الاكوان المحدثة وان لم يكن فيها اشارة الى حدوثها لم يجب تقديمها
وان كان اولى لانها كلام في صفة الاكوان تخصيصها والثالثة كلام في حكم الجامع الجسم واما الرابعة فالظاهر من كلام اصحابنا وجوب
تاخيرها وقيل انه كانت واردة على كيفية تصح الاشارة الى سائر الدعاوى بان الجسم لا يخلو من هذه الاكوان المحدثة ولم يسبقها
تعالى

فوجب ان يكون محدثا مثلها وجب تأخره عنها لان في ذكر الاكوان والحكم عليها بالحدوث والمقارنة فيجب تقدم تلك الدعاوى والدلالة عليها
وان لم يكن واردة على ذلك الوجه بل يقال فيها الجسم اذا لم يخل من المحدث ولم يسبقه وجب ان يكون محدثا مثله لم يحسن تأخيرها اذ لا يتوجه ذلك
على الدعاوى الثلاث الاول والذي جرى في كتب اصحابنا هو الكيفية الاولى فيحسن تأخيرها لانها كلام في حكم الجسم مع الكون بعد الحكم عليه
بالحدوث والمقارنة فلا بد من تقدمها عليها ولا كلام في حسن تأخيرها على الاطلاق قال المصنف رحمه الله واما الدعوى الاولى الى آخره

الى ٤

اعلم ان الكلام في الدعوى الاولى يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في فوائد تتعلق بالاكوان والثالث
في الدلالة على صحة المذهب **اما الموضع** الاول فالخلاف كما ذكره من جهتين **قوله** والاصم وحفص وهشام الاصم
من النواصب وحفص من المجبرة وهشام من المجسمة وقد وسط رحمه الله الطرد بين مذهب المخالفين في الجهة الاولى بين حكاية مذهبهم
وحكاية مذهب المخالفين في الجهة الثانية لانه قول ضعيف وليس الذي يفتقر الى بسط في الدلالة الا ابطال قول المخالفين في الجهة
الثانية **قوله** وحصولها في الجهات يضاد الدليل على تضاده امتناع الاجتماع ولا يمكن ان يكون الجوهر في وقت واحد في جهتين الا
بكونين فيكون ذلك الاستحالة الا الى التضاد **قوله** لانه غير معقول ولنا سيأتي الدليل على ذلك في مسئلة نفي التجسيم فاما هذا الجسم الذي وقع
الكلام فيه فجهة وجهة اخرى وهو انه موجود حاصل وما كان كذلك فليس بمعقول **قوله** ولانه موجود مثل المتحرك يعني لماذا عرف
انه كان موجودا من قبل فالحادث ما هو موجود وحاصل بحال ولا بد من ان يكون هذا الا من الذي علمنا ضرورة حصوله ووجوده امرا
غير الجسم **قوله** فكانك تقول لا شي يعني حد الذاتي يرد على لا شي يعني حد القاذف واما لزمه ذلك لانه اذا قال في العشرين انها لا شي
ولا فرق بينها وبين المائة والثمانين في ذلك **قوله** وبعد نفيها الضمير عائد الى الاعراض جملة **قوله** وانما رجع الاستدلال الى التفصيل
يعني فلا يقال اذا كانت معلومة ضرورة للعلم بحسن كثير منها وقبح كثير فلم احتيج الى الاستدلال على ان ههنا امورا زائدة فتعلم
ضرورة **قوله** وبعض المتأخرين لعله اراد الامام يحيى لانه يذهب الى مذهب ابي الحسين في ذكر من اكثر المسائل ومن النافين
لكونها ذوات ابن الخطيب التازي وغيره من اصحابه **تنبيه** اعلم ان المثبتين ثبتوا الاعراض هم المخالفون من الجهة الاولى لان
اهل الخلاف من الجهة الثانية يعترفون بثبوتها وان حكموا بانها صفات وقد قيل لا ما يكن انفى من كل وجه اذ الصفات معلومة ضرورة
وههنا جهة اخرى من الخلاف وهي ان النظام لم يثبت من الاكوان شيئا من الاعراض الا الحركة **و اما الموضع الثاني** ففيه
ثلث فوائد الفائدة الاولى في حقيقة الكون واقسامه وحقائق اقسامه وما يتصل بذلك فحقيقة الكون ما يوجب كون المتحيز في جهة ما
والكائن الثابت في جهة ما على وجه الاستقلال وقلنا على وجه الاستقلال لتخرج العرض لانه عند المتقدمين في جهة وحقيقة الكائنية
كون المتحيز في جهة ما واما قسمته فهو ينقسم الى حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق واما حقائق اقسامه فحقيقة
الحركة الكون الموجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل وقلنا بلا فصل احترازا من امرين احدهما ان يكون الجوهر
في جهة ثم ينتقل الى اخرى ويلبث فيها الى الوقت الثاني فانه في الوقت الثاني لا يسمى حركة لانه تخلل كونه في الجهة الاولى وبين كونه في الثانية
في الوقت الثاني فصل وهو الوقت الاول وثانيهما من ان يوجد الله جوهرا في جهة ثم يعدمه ثم يعيده في جهة غير تلك الاولى فلا يكون
الكون الذي فيه في تلك الجهة الاخرى حركة لحصول الفصل بين كونه في الجهة الاولى وفي الجهة الثانية وحقيقة المتحرك الكائن في
جهة عقيب اخرى بلا فصل وحقيقته كونه متحركا كونه كائنا في جهة عقيب كونه في اخرى بلا فصل وحقيقة السكون الكون الموجب
كون المتحيز في جهة وقتين فصاعدا او الموجود بعد مثله ما لم يعدم ذلك المثل وقلنا متصلين احترازا من ان يوجد الله جوهرا
في جهة كائنا فيها بكون ثم يعدمه ثم يعيده ويعيد فيه ذلك الكون في تلك الجهة فان هذا الكون وان وجد وكون الجوهر كائنا في جهة
في وقتين فليس بسكون لعدم اتصال الوقتين وكذلك لو اوجد الله كونا في جوهر في جهة ثم نقله منها ثم رده اليها بذلك الكون
فانه يعيده فيها فانه لا يكون سكونا لما تقدم وقلنا او الموجود عقيب مثله ليدخل ما اذا اوجد الله او الواحد منا كونا في جوهر في
جهة وبقي كائنا فيها بذلك الكون وقتين فصاعدا ثم اوجد فيه حال كونه فيها كونا اخر لان يسكن الساكن جائز على الاصح
فانه سكون وان قدرنا انه لم يوجب كون المتحيز في جهة في وقتين لا استقلال ذلك المتحيز بالاول وجوده فيه وقلنا ما لم يعدم ذلك

المثل احترازا من ان يوجد الله تعالى جوهرا في جهة ثم ينقله الى اخرى ثم ينقله في الوقت الثالث الى الجهة الاولى فهذا الكون قد وجد عقيب
مثله وليس بسكون لما كان ذلك المثل قد عدم وحقيقة الساكن الكائن في الجهة وقتين متصلين فصاعدا وحقيقة كونه ساكنا
كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعدا وحقيقة الاجتماع الكونان الموجبان كون المتحيزين في جهتين على جهة المماسة وعلى هذا
فقس حقيقة المفترق وكونه مفترقا **فائدة** قد عرفت معنى الحقيقة المذكورة انه الاجتماع كونان وهو الذي يذكره
بعض اصحابنا في كتبهم وكذلك الافتراق وقيل الاجود انه الاجتماع كون واحد وكذلك الافتراق ولكن يشترط في تسميته اجتماعا
ان يباشر محله جوهرا اخر وفي الافتراق ان يباين محله جوهرا اخر فعلى هذا يكون في الجوهرين المتماسين اجتماعان وفي المتباينين
افتراقان والمعنى واحد وانما المفارقة هل يسمى كل واحد من الكونين المذكورين اجتماعا او اسم الاجتماع يشملهما وكذلك الافتراق فهو
خلاف في العبارة وحقيقة الكون المطلق الكون الموجب كون المتحيز في جهة ما عند ابتداء حدوثه وعلى هذا فقس حقيقة الكائن كونا
مطلقا وكونه كائنا كونا مطلقا واعلم ان هذا الكون انما يثبت للجسم في جهة وقتا واحدا فاذا عاد سكونا وان وجد في جوهرين على سبيل
القرب كان اجتماعا او على سبيل البعد كان افتراقا وقد يكون حركة على ضرب من التقدير وهو ان يوجد الله تعالى الجوهر في جهة ثم ينقل ثاني
وجوده فيعدم الكون المطلوب ينقل الى الجهة الاولى بذلك الكون المعدوم بان يعيده الله تعالى فقد اوجد كون المتحيز في جهة عقيب كونه
في اخرى بلا فصل فيصير حركة ولا يسمى كونا مطلقا لانه لا يشهد بذلك الا الحاصل في المتحيز عند خروجه من العدم الى الوجود والكون المطلق
مما يختص الله تعالى بالقدرة عليه لانه لا يمكننا تعديته الفعل الى الغير وفعل كون فيه الا بالاعتماد الموجود في الوقت الاول وفي حال ذلك الكون
وفي الوقت الاول الجسم معدوم وظاهر كلام الجماهير من اصحابنا انه لا يشترط فيه ان يكون في جوهر خلقه الله ولم يخلق معه غيره
وقال الفقيه محمد يحيى [?] حنش لا بد من ذكر ذلك عرضه تعليمه بانه يلزم عليه الا يصح وجوده من الله تعالى لانه لا يخلق شيئا الا بعد خلقه
من الاحياء من ينتفع به وذلك الحي لا يكون الا مركبا من جواهر متعددة وكلام المتكلمين مصرح بان الكون المطلق فعل الله وله
ان يقول اكثر ما يقتضيه ما قاله انه لا يوجد واما انه لا يصح وجوده فلا لانه يصح منه ان يخلق جوهرا منفردا ولا كلام في قدرته على
ذلك وان قيل بانه لا يصح منه فعله من جهة الحكمة لا من جهة القدرة مع انه يصح من جهة الحكمة بان يعلم الله ان في خلق هذا الجوهر المنفرد
وتعديته على [?] الاحياء والجماد لطفا لمن يستكلفه الله في المستقبل فيكون ذلك وجها في جواز تعديته واذا ثبت لم يجد خلافا له
فائدة وانما هو في العبارة فقط وانه هل يسمى كونا مطلقا مع كونه اجتماعا وافتراقا اولا واعلم انه اذا وجد جوهر مع وجود جوهر اخر
فالكون الذي فيه في الوقت الاول يسمى اجتماعا او افتراقا ولا يسمى حركة ولا سكونا فيكون مطلقا بالنسبة الى الحركة والسكون غير
مطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق والذي سمى هذا الكون بالكون المطلق هو الشيخ ابو هاشم وانما سماه بذلك لان لفظة الكون
اعم والحالات الجسم اشمل والمراد بقولهم مطلق انه لم يعد بقيد زائد على مطلق الكونية اذا عرفت ما مضى واردت حصر الاكوان
قلت الكون اما ان يوجد كون المتحيز في جهة عند ابتداء حدوثه اولا ان كان الاول فهو الكون المطلق وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان
تصيره الجسم الى جهة عقيب كونه في اخرى بلا فصل او لا يكون كذلك ان كان الاول فهو الحركة وان كان الثاني وهو ان يثبته المتحيز
في الجهة وقتين فصاعدا من غير فصل او يوجد في متحيز الا في الجهة وقتين او اكثر فهو السكون ثم لا يخلو الكون اما ان يوجد كون
المتحيز في جهة مع حصول كون غيره في متحيز يباشره او لا ان كان الاول فهو الاجتماع وان لم يكن كذلك بل اوجد كون محله في جهة مع حصول
اخر في متحيز يباينه فهو الافتراق **الفائدة الثانية** اعلم ان الاكوان لا تتضاد الا بحسب المحل والجهات وقول المتكلمين
الاجتماع ضد الافتراق والحركة ضد السكون ليس على ظاهره بل قد يكون الحركة سكونا فان الكون الذي ينقل به الجوهر الى جهة يسمى
في الوقت الاول حركة وفي الوقت الثاني يسمى ذلك الكون بعينه سكونا لحصول حقيقة السكون فيه وكذلك فاذا كان المتحيزان متماسين
فان الكونين اللذين فيهما اجتماع فاذا بان احدهما مع بقاء الاخر في جهته صار الكون الذي في هذا الباقي في جهته يسمى هو والكون الذي
في البائن عنه افتراقا وقد كان يسمى هو والكون الذي في البائن عنه اجتماعا فعرفت ان تضادها الا بحسب المحل والجهات وان اتفقت اسماؤها
فالسكون في هذه الجهة تضاد السكون في غيرها والحركة في جهة تضاد الحركة في غيرها وكذلك الاجتماع والافتراق ودلالة

تضادها

تضادها بحيث اختلاف الجهات استحاله ان تجتمع لمحل واحد كونان في جهتين في وقت واحد وكذلك فتماثلها بحيث اتحاد الجهه وان اختلف
في الاثنامي وقد ذهب ابو علي الى ان الحركه تضاد السكون مطلقا وان كانت الجهه واحده وذهب ابو القسم الى ان الحركه القبيحه
غير مماثله للحركه الحسنه بل مخالفه لها وحكي عنه الامام يحيى العودريات الحركه التي يفعلها العبد لا تكون مماثله للحركه التي يفعلها
الله تعالى وان اتحدت الجهه واحتج بان فعل العبد اما سفه او تواضع ويستحيل ان تكون مقدوره لله تعالى كذلك فاذن الله تعالى غير قادر
على مقدور العبد وقد اجاب الجمهور عن ذلك بان كون فعل العبد عبثا او سفها او تواضعا اعتبارات عارضه تتبع قصد العبد
ودواعيه والاحوال في العوارض الفارقه لا توجب اختلافا في الحقيقه والماهيه **القاعده الثالثه** اعلم انه قد يورد
اشكال في الحركه فيقال متى تحل في المتحرك الذي ينتقل بها ان قيل تحله في الجهه الاولى التي كان فيها فينتقل عنها فذلك يوجب ان يوجب
له كونه متحركا في تلك الجهه دون غيرها ودون ان ينتقل عنها وان قيل توجد فيه بعد انتقاله عن تلك الجهه في الجهه التي انتقل
اليها فقضى ذلك ان الجوهر انتقل من غير حركه ومثله يرد في كل ضدين كالسواد والبياض فيقال هل وجد السواد في محل البياض
قبل زواله ففيه اجتماع الضدين او بعد انتفائه ففيه انتفاؤه من دون ضد وقيل طرو ضده ويجري في كلام اصحابنا ان وجود
الحركه حال الانتقال وان وجود الضد حال زوال ضده وهو كلام لا طايل تحته لانه لا قسم ثالث بل اما ان يوجد قبل زوال الضد
او بعده وكذلك الحركه اما في الجهه الاولى او الثانيه واما هذه منهم موافقه لوطيه والاولى الرجوع الى ان يقول المضاده اذا
كانت معلومه وزوال احد الضدين عند طرو ضده معلوما فلا يقدح عدم تحقيق وقت المنافاه بينهما فيما قد علم ويجري مثله في
شان الحركه والله اعلم **واما الموضع الثالث** وهو في الدلاله على ان هذه الاكوان ذوات وليست بصفات كما ذهب اليه
الشيخ ابو الحسين واصحابه فهي على ما ذكره المصنف وقد احتيج في سياق الدلاله ولا بد من كشف ما يحتاج الى الكشف والايضاح
من كلامه واعلم اولا ان الذاهبين الى ان الاكوان ذوات يختلفون بنوع من الاختلاف فذهب الشيخ ابو علي الى ان الاكوان تعلم ضروره
بالمشاهده بنا على قوله ان الاكوان مدركه وقال الشيخ ابو هاشم تعلم ضروره لا بطريق المشاهده فليس يدركه عنده ورجع
الى مذهب الجمهور في انها تعلم بالدلاله وان المعلوم ضروره هو الكاينيه وبه قال محمود بن الملاحمي فانه ذهب الى ان العلم بان كون
الجسم كاينا في بعض الجهات امر زائد معلوم ضروري على الجمله وانما يحتاج الى الدلاله على التفصيل وهو ان ذلك الامر ذات او
صفه وهو الظاهر من كلام اكثر اصحابنا قوله اما الاصل الاول وهو انه حصل كذا لكن مع الجواز فهو معلوم ضروره فيما نشاهده
من الاجسام هكذا صرح بان ذلك معلوم ضروره فيما نشاهده من الاجسام دون ما غاب عنا السيد الامام وهو مذهب قاضي القضاه
واطلق العلم بذلك ضروره الشيخان ابو علي وابن الملاحمي والباقون يستدلون على ذلك بما ذكره من بعد قوله فيما غاب عنا جامع التحيز
اعلم ان الجمع بين الاجسام الحاضره والغايبه في ذلك جامع التحيز وتقريره ان يقال انما كانت الجواز في الحاضره لتحيزها والتحيز
ثابت في الغايبه فوجب ثبوت الجواز فيها والذي يدل على ان الجواز في الحاضره لتحيزها انه اما ان يثبت لامر او لغير امر والثاني باطل
لانه لو كان كذلك لم يكن بان يثبت اولى من ان لا يثبت ولان عدم الامر حاصل في الاجسام الغايبه فيحصل الجواز وان كان لامر فاما
ان يكون لذات الجسم وهو باطل لان الجواز حكم ولا ذاتيه في الاحكام كما سياتي ولو صح ذلك لحصل منه غرضنا اذ الاجسام الحاضره
والغايبه مشتركه في الذات فليس يشترك فيما حصل لها او لذات اخرى وهو باطل لان تلك الذات الاخرى اما فاعل او عله وباطل ان يكون للفاعل
اذ لو كان له تاثير في ذلك لصح منه ان يجعل ما كان جايزا غير جايز وما ليس بجايز جايزا وليس الذي يوثر فيه الفاعل يكون بتاثيره فيه
على سبيل الصحه والجواز وهذا الحكم جواز والجواز لا جواز له ولانه حكم ثابت للجسم في حالة البقا ولا يوثر الفاعل الا في حالة الحدوث
وتوابعه فهما قد يثبت جوازه فقط وباطل ان يكون لعله لصحة عدمها فيلزم عدم الجواز عند عدمها وايضا فما يثبتها الا ان يكون فيما قد
ثبت جوازه والجواز لا جواز له فيؤدي ذلك الجواز لصفه للجسم وباطل ان يكون لصفه من صفة الجمله لسوته في الجماد وباطل ان يكون
لصفته الذاتيه والا لزم ثبوته في حالة العدم ولا لصفه الوجود والا لزم في كل موجود ومعلوم عدم ثبوته في الاعراض وباطل ان
يكون المؤثر فيه الكاينيه لحصوله قبل ثبوتها والا لزم تقدم على المؤثر ثم كيف يوثر في حكم تقتضيها فلم يبق الا ان يكون المؤثر فيه

التحيز وهو حاصل في الاجسام الغائبة عنا فيثبت كونها كائنة مع الجواز قوله لا يستحيل خروجه عنها ولو وجب مشاركة جميع الاجسام
له في ذلك لان حصوله فيها يكون لامر يرجع الى ذاته اعلم ان حصول الجسم في الجهة المعينة لو كان واجبا لم يخل من احد امرين اما ان يكون
صفة ذاتية او مقتضاة اذ الصفة الواجبة لا تنفك عن ذلك والمقتضاة هاهنا لا يتصور الا ان تكون مقتضاة عن الذاتية ومع كونها كذلك
يلزم استحالة خروج الجسم عنها في حال بقائه لما قد تقرر ان الذاتية والمقتضاة هاهنا لا يتصور الا ان تكون مقتضاة عن الذاتية ومع
كونها كذلك لا يخرج عنها المتصف بها في حال بقائه ويلزم استواء الاجسام فيها لكونها مما يرجع الى الذات ولا ذاتية الا شيئا واحدا وبما يلزم على كونها
واجبة عدم وقوفها على قصدنا ودواعينا وليس للجسم صفة ذاتية وهي الجوهرية ومقتضاة وهي التحيز ومحال استحقاقه لصفتين
ذاتيتين او مقتضاتين عن ذاتية واحدة او عن ذاتيتين لتأديه ذلك الى مخالفته لنفسه او ضد او اكثر من صفة مقتضاة عن الذاتية
فيلزم التعدي ولا حاصر ويلزم على كونها ذاتية الثبوت في العدم وعلى كونها مقتضاة ان يدرك عليها كما يدرك على التحيز قوله واما
الاصل الثاني وهو ان الحال واحدة والشرط واحد الكلام في الحال والشرط يقع في فوائد خمس الفائدة الاولى في حقيقتها
على الاطلاق وبالنسبة الى الصفة المعنوية اما حقيقته على الاطلاق فيسأتي في باب الصفات واما بالنسبة الى الصفة المعنوية فحقيقتها ما ذكره المصنف
وهي ما يصحح الصفة المعنوية ونقيضها اذا كان لها نقيض والا ولى ان يقال او يجري مجرى النقيض لها اذا كان لها ما يجري مجرى الضد فاطلاق
لفظ النقيض على الضد او ما يجري مجراه يجوز ومولانا اذا كان لها ما يجري مجرى الضد ليدخل ما لا ضد له كالقادرية فان كون الحي حيا يصحح
القادرية ولا ضد لها من الصفات واما الشرط فحقيقته اللغوية العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها ومنه سمي الشرطي
شرطيا وهو التريس الذي يكون موسوما على جنود من له سلطان فانه سمي بذلك لما كانت له علامة يتميز بها عن غيره وعليه قول ابن الاسود
فان كنت قد ازمعت بالصرم بيننا فقد جعلت اشراط اوله تبدو وان المشروط في العقد والمراد العلامة التي لها تعلق لا بمجرد العلامة
فانه لا يسمى المشروط على الطريق لانفكاكه من اشتراط الطريق وهو في اصطلاح النحاة ما كان بعد ان والشرط كان واذا ومتى ونحوها
وفي اصطلاح المتكلمين ما وقف عليه غيره وليس بمؤثر فيه ولا موجب له وحقيقته بالنسبة الى الصفة المعنوية ما صحح المصحح
للصفة المعنوية او كان شرطا في تصحيحه لها او في صحته مثال المصحح للمصحح البنية في الاجزاء التي يصح حلول الحياة فيها فانها تصحح
لكون احدنا حيا وكون احدنا حيا هو المصحح لصفات الجملة فكانت البنية شرطا في صفات الجملة وقد قلنا ان المصحح لكون احدنا متحيزا التحيز
شرط البنية ومثال الشرط الحسي بل المصحح لكونه حيا الامور التي يحتاج الحياة اليها من بنية ورطوبة وحلول روح ومثال ما هو شرط في
تصحيح المصحح بنية القلب فانها شرط في كوننا احياء لكونها مريدين وكارهين ومعتقدين ومشتهين ونافرين وظانين وناظرين فيكون
بنية القلب شرطا فيها لكونه حيا لا لكون حالا اي مصححا لهذه الصفات الا اذا حصلت البنية ومثال ما هو شرط في صحة المصحح الوجود فانه
شرط في صحة المصحح للصفات الراجعة الى المحل وهو التحيز فيكون الوجود شرطا فيها لذلك فقد ظهر لك ان الحال في صفات المعاني الراجعة
الى المحل هو التحيز وان الشرط فيها الوجود وان الحال في الصفات الراجعة الى الجملة كون الحي حيا وان الشرط فيها اجمع هو البنية التي يحتاج
الحياة اليها لانها مصححة لمصححها وكذلك بنية القلب في كثير منها وما لا يصح حلوله الا في القلب لما كانت شرطا في تصحيح مصححها
لها وكذلك البنية الزائدة التي يحتاج اليها القدرة ان صح حاجتها الى بنية زائدة وكذلك فالحال في كونه قادرا عالما كونه حيا والشرط
الوجود وقيل بل الشرط الصفة الاخص ولا يتبين لك ان الوجود شرط في صحة المصحح والصفة الاخص مصححة للمصحح وان
كان لا يكاد يستعمل الحال والشرط الا في الصفات المعنوية بل هما من خواصها الفائدة الثانية في معنى كون الحال واحدا
والشرط واحدا وهو كما ذكره المصنف الفائدة الثالثة في بيان فائدة ذكر الحال والشرط واعلم ان في ذكرهما فائدتين
احداهما ما ذكره المصنف بقوله لم يعلم بذلك انه لا تأثير لهما الى اخره الثانية ان فيه اشارة الى ان هذه الصفة معنوية لان من خواص
الصفة المعنوية التي يتميز بها عن الواجبة والتي بالفاعل اعتبار الحال والشرط وثبوتهما فيها الفائدة الرابعة في
الدليل على ان الحال واحدة والشرط واحد والدليل على ذلك بينا وظاهر في احدهما ان حال كونه كائنا في هذه الجهة وشرطها حال كونه
كائنا في غيرها وشرطها والدليل عليه انه لو لم يكن واحدا للزم في بعض المتحيزات ان يصح كونه كائنا في هذه الجهة ولا يصح كونه

كائنا في تلك الجهة الاخرى لعدم حالها وشرطها وللزم فيما التبس بالتحيز ان تصح كونه كائنا في هذه الجهة لحصول حالها
وشرطها فيه ولانه لو لم يكن حالها وشرطها متحدا للزم ان يحتاج احد الضدين الى غير ما يحتاج اليه الاخر وهو محال والا
لزم اذا زال احدهما عند طرو ضده ان يكون لزوال حاله وشرطه المضاده الاخرى له وذلك يقدح في العلم بالتضاد الطريق الثاني ان
الحال الذي هو التحيز والشرط الذي هو الوجود بالنسبة الى سوى كونه كائنا في هذه الجهة وحال سوى كونه كائنا في جهة اخرى وحال
اسفلها والذي يدل عليه انه لو لم يكن كذلك للزم في الجسم اذا انتقل من جهة كان فيها الى غيرها ان يخرج عن كونه متحيزا موجودا وهو
محال **الفائدة الخامسة** في الدليل على ان الحال في صفات المعاني الراجعة الى المحل والمصحح لها هو التحيز لا غير وذلك
انه لا يخلو اما ان تصح على الجوهر لمجرد كونه ذاتا فيلزم ان تصح على الاعراض وهو باطل او تصح عليه لصفة الذاتية فيلزم صحتها
عليه في العدم لحصولها في تلك الحال وهو باطل او يؤثر في تلك الصحة له الفاعل وهو باطل والا لزم الا يجدد الصحة له حال البقاء لان
ما اثر فيه الفاعل فهو تابع للحدوث ومعلوم ان كونه كائنا في هذه الجهة يتجدد صحته له في حال بقائه فانه حال كونه كائنا في جهة
يصح عليه في تلك الحال كونه كائنا في اخرى ثم يصح عقيب ذلك حال استحالته عن تلك وكان يلزم ان يجعل الفاعل هذه الصحة للاعراض ويسلبها
عن الجواهر لان ما كان من تأثيره فهو واقف على اختياره ولانه يؤثر على سبيل الصحة والصحة لا صحة لها او يؤثر فيها معنى وهو
باطل والا احتاج الجوهر الى مصحح اخر تصح له حصول هذه الصحة من هذا المعنى لان الصفات والاحكام المعقولة لا بد لها من مصحح
فيؤدي الى التسلسل فلم يبق الا ان يكون المصحح ههنا هو الصفة المقتضاة وهي التحيز وعلى هذه الكيفية يستمر على ان كونه حيا هو
المصحح لصفات المعاني الراجعة الى الجملة ولا يقال هلا كان المصحح لها البنية او التحيز ويكون كونه حيا شرطا في التصحيح لان
البنية والتحيز راجعان الى المحل وكونه حيا راجع الى الجملة فكان كونه حيا هو المصحح لما يرجع اليها دون ما ليس براجع الى الجملة وهو
البنية والتحيز ولا يلزم من كون الحياة هي المصحح التسلسل لكونها معنى يحتاج الى مصحح لانها وان احتاجت الى مصحح فمصححها هو
البنية ومصحح البنية التحيز والتحيز لا يحتاج الى الحال فلا يتسلسل قوله فقد قيل يعلم ذلك ضرورة هذا قول ابن الملاحمي قوله
وقال اصحابنا يعلم ذلك بادنى تامل صرح بذلك السيد الامام في شرحه والشيخ ابن متويه في تذكرته فانه قال يعلم ذلك بالضرورة او بادنى تامل
واعلم انه لا يصح ادعاء الضرورة فيما ذكر الا مع كون العلم بحصول امر زائد على الجسم وكون حصوله على سبيل الجواز ضروريا فاما اذا كان
استدلاليا فلا يصح ذلك قوله اولما هو عليه في ذاته او لذات تلك الصفة المقتضاة قوله وهذا الانقسام هو الذي يشبه الحال فيها يعني
فلا يحتاج الى ابطال ان يكون مجموعا للعلة والفاعل معا او للصفة الذاتية والمقتضاة معا وبحو ذلك لظهور بطلانه اذ لا يجتمع مؤثران
على التاثير في امر واحد ولان قولنا حصل للفاعل يقتضي انه مقصور عليه وكذلك قولنا حصل للعلة يقتضي قصر التاثير عليها فاذا
قلنا حصل للعلة والفاعل ادى الى ان يكون مقصورا على العلة غير مقصور مقصورا على الفاعل غير مقصور وعلى هذا فقس كل
ابطال الاقسام فيما اثره الى مؤثرين قوله اما الاول فانه باطل لما تقدم من انها حاصلة مع الجواز يعني فلو كانت صفة ذاتية او مقتضاة
لم يجز ذلك بل يكون حاصلة مع الوجوب لان الوجوب كيفية لهما وكيفية الصفة لا تفارقها قوله ويلزم ان يستمر هذه الصفة ما استمر الوجود
فيه سؤال وهو ان يقال لا يلزم استمرار كونه مجتمعا ما استمر الوجود لانه وان كان مقتضيا لكونه مجتمعا فهو مشروط بانضمام جوهر اخر
الى هذا الجوهر الموجود فلا يقتضي كونه موجودا كونه مجتمعا الا مع حصول الشرط وهو الانضمام ولا مانع من وقوف المقتضي في تاثيره على
شرط كما نقول نحن في كثير من المقتضيات والجواب ان ما ذكرتموه لا يتاتى الا على جعل الوجود مقتضيا للكائنية ولو كان كذلك للزم ان يقتضي
للاعراض كونها مجتمعة فان قيل لا يلزم ذلك لانه يقف على شرط وهو التحيز قلنا فيلزم صحة التحيز للاعراض لانه لا يجوز ان يجعل
المقتضي ويستحيل شرطه الا فيما على الاطلاق ومعلوم استحالة حصول التحيز للاعراض مطلقا فتبين ان كونه موجودا ليس بمقتض
و[illegible] هذا الجواز وجها مستقلا في ابطال تاثير الوجود في الكائنية بان يقال لو كان مؤثرا فيها لم يتصور ذلك الا بطريقة الاقتضاء
اذ هو معنى بائن صفة في صفة ولا يصح ان يكون مقتضيا لما ذكر وكذلك في الحدوث قوله ويلزم الا يجدد له هذه الصفة حال البقاء لانه
قد تقرر ان الاثر لا يتجدد الا بتجدد المؤثر ولا تجدد للحدوث حال بقاء الجسم وعبارة المصنف هذه حسنة فلا يرد عليها ما ورد على عبارة الغير

الامام حيث الزم الاستمرار كونه مجتمعا اذا كان المؤثر الحدوث وقد اعترض بانه لا مانع من استمرار الاثر وان فقد المؤثر كالفعل
والمتولد فانهما يستمران وان عدم الفاعل والسبب فهذا الاعتراض ساقط عن عبارة المصنف لانه الزم الا يتجدد وذلك صحيح لما
تقدم وان كان قد احترز عن ذلك الاعتراض بان الحدوث لو كان مؤثرا لكان من قبيل المقتضا اذ هو صفة ومعلوم ان المقتضي يزول
بزوال المقتضي ولا يستمر مع زواله فكان يلزم اذا زال الحدوث ان يزول كونه مجتمعا ولا يحصل بعد ذلك بخلاف الفاعل والسبب
فليس حكمهما حكم المقتضي في ذلك **قوله** وهذا الاخير يبطل الخامس اذ اداه الاخير لزوم الا يتجدد هذه الصفة حال البقا ونظير ذلك
الحسن والقبح فانهما لما كانا بالحدوث العقلي على وجه لم يتجدد احال بقايه وما يبطل به الخامس انه كان يلزم ان يكون مفترقا فالذي
فكان يلزم ان يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة ولانه لا يعقل في نا بعده الا طريقة الاقتضا فكان يلزم ان يكون واحدا ولانه
انه جائز فالخامس يبطل بهذين الوجهين كما يبطل بهما الثالث والرابع **قوله** والسادس باطل يعني وهو ان يكون الجسم مجتمعا القدمه
نعته لا القدم معنى فبطلانه سابق والدليل على بطلان السادس ما ذكره وما يبطله بانه لا يصح ان يكون مجتمعا الا وهو موجود ويستحيل
ان يكون معدوما ومجتمعا لانه يرد عليه ان يقال انما يلزم ان يا ثر القدم في حال كونه موجودا الا في حال عدمه فيكون تاثيره في
الوقت الذي قبل وجوده مؤثرا في اجتماعه في الوقت الثاني وهو حال وجوده كما ان النظر يولد في الوقت الثاني وان كان قد احترز عنه بانه
قد ثبت بطلان نفي التاثيرات ما اثر في امر لاجله في حالة ما وقد ثبت ان العدم في وقته لحل كونه مجتمعا وليس من حق المؤثر ان لم يكن فاعلا
ولا سببا ان يفارق اثره فلا يصح كون العدم المتقدم مؤثرا في كون الجسم مجتمعا بعد الوجود فاما النظر فهو سبب فيصح فيه ذلك
وما يبطل ان يكون اجتماعه لعدمه ان تاثير العدم لا يعقل الا ان يكون من باب الاقتضا ومن حق المقتضي ان يكون امرا ما ساو القدم نفي **قوله**
لان المصحح لهذه الصفة هو التحيز وهو مشروط بالوجود يعني واذا كان شرطا في مصححه كان شرطا فيه واذا كان الوجود شرطا استحال
ان يكون العدم مؤثرا لامتناع ان يكون المؤثر والشرط نقيضين اذ لا يجتمعا ومع عدم اجتماعهما لا يحصل الاثر فقدح ذلك في كون
الاثر مؤثرا **قوله** لان المعنى المعدوم لا يختص بذات يعني واذا لم يختص لم يوجب لان العلة لا يوجب الا بشرط الاختصاص واذا زال
الشرط زال المشروط وفيه فوايد الفايدة الاولى في تعداد الاختصاصات وهي خمسة الاول اختصاص الشي بالشي بان يحله
فيوجب له كاختصاص الكون بالجوهر الثاني اختصاص الشي بالشي بان يحل بعضه فيوجب لجملته كاختصاص القدرة والعلم ونحوهما
بالواحد منا الثالث اختصاص الشي بالشي بان يوجد على حد وجوده فيوجب له او صفة كاختصاص الارادة بالباري تعالى واختصاص الفنا
بالجوهر ومنهم من عد هذا الاختصاص اختصاصين والرابع اختصاص الشي بالشي بان يحله فليس به كاختصاص اللون بمحله الخامس
اختصاص الشي بالشي بان يوجد في محله فينفيه كاختصاص السواد بالبياض وكذلك جميع المتضادات الباقية الداخلة الى المحل
الفايدة الثانية في الدليل على المعدوم لا يختص وان العدم مقطعة للاختصاص الثابت والدليل على ذلك ان الاختصاصات المذكورة
مشروطة جميعها بالوجود او ما يتفرع عليه فان الوجود مذكور في بعضها والحلول في بعض والحلول يتفرع على الوجود الفايدة
الثالثة ان العلة لا يوجب الا بشرط الاختصاص والذي يدل على ذلك انها اذا لم تختص فهي مع جميع الذوات التي يصح موجبها عليها
على سوا فلا يكون بالايجاب لهذه اولى من هذه ومحال ايجابها الكثير من معلول وذلك كالارادة المعدومة فانها ليست بان توجب للباري اولى
من احدنا ولا الزيد اولى من عمرو لحلاوة ما ذا وجدت في قلب زيد فقد صار بان يوجب له اولى لاختصاصه دون غيره وكذلك اذا
وجدت لا في محل فانها بان توجب للباري تعالى اولى لاختصاصها به الفايدة الرابعة انه اذا زال الشرط زال المشروط والدليل
عليه ان الشرط ما يقف عليه سوى امر اخر وليس بمؤثر فيه ولا فيما يؤثر فيه فلو حصل مشروط مع عدمه لم يكن شرطا القدم
وقوفه عليه وقد صح بما ذكر صحة الحكم على الحال المعنى المعدوم ويلحق بابعد من ابطال ذلك الاقسام ابطال ان يكون مجتمعا لوجود الاجتماع
ومفترقا لعدم الاجتماع او العكس وذكر بان يقال في هذا اقرار بثبوت المعاني وهو مراد ثم يلزم عليه تاثير الاجتماع في صفتي
كونه مجتمعا وكونه مفترقا فاثر في احداهما لوجوده وفي الاخرى لعدمه وذلك محال والعنا فلا يجوز تاثير الامر العدمي
في الامر الثبوتي ويلزم مع وجود الاجتماع والحالة لكونه مجتمعا ان يوجب ايضا كونه مفترقا لانه اذا وجد حال عدمه موجوده

ان لم يحصل لا حلها الى الجانب لم يزل وكان يلزم اذا وجد الاختراع ان يكون مجمعا مفترقا **قوله** والذى يشتبه من هذه الاقسام ان يكون
مجمعا بالفاعل فهم سؤال تقريره انكم قد ذكرتم ان هذه الاقسام جميعها هى التى يشتبه الحال فيها علم فقرر هيهنا الاشتباه على هذا القسم
والجواب ان اشتباه ما عدا هذا القسم هو بالنظر الى ما لم يذكره من الاقسام التى هى واضحة البطلان واشتباه الحال فى هذا القسم هو بالنظر الى
هذه الاقسام المذكورة وكان الاولى ان يقول والاشد اشتباها من هذه الاقسام **قوله** واحتاجه الى محل انما نعلم بدليل منفصل يعنى والعقل
انه لا نعلم على انفراده وانما نعلم محله عليه لانا اذا سمعنا كلاما علمناه بانفراده ولا نعلم انه سمع من محل الا بدليل منفصل وهو ما دل على انه
لا يصح وجوده الا فى محل **قوله** فليست ذات جسم كما يقوله النظام اعلم اولا ان مذهب الجمهور ان الكلام من قبيل الاصوات ولكن المرجع بالكلام
الى صوت له صفة مخصوصة من تقطيع الحروف وتمييز بعضها من بعض وان الصوت عرض وذهب ابو على والكلابية وبعض الاشعرية الى ان الكلام ليس
من جنس الصوت بل جنس مستقل وابطل ذلك بلزوم حصول الاصوات المقطعة ولا يكون كلاما او حصول الكلام من غير اصوات مقطعة اذ لا تلازم
بينهما من وجه معقول وذهب الشيخ ابو الحسين محمد بن على واصحابه الى انه صفة بالفاعل وابطاله بما تقدم من انه نعلم على انفراده ولما كان
النظام من القائلين بانه من جنس الاصوات وهو يذهب الى ان الصوت جسم قال بان الكلام جسم وابطاله بما ذكره المصنف من تماثل الاجسام واختلاف
الحروف والاصوات واكثر ما يتبين الخلاف فى الحروف فيعلم بمخالفة الراء الزاى ومنهم من قال بتضاد الحروف والاصوات وابطل ابو
هاشم كلام النظام بانه لو كان جسما لوجب صحة ان يبنى منه حائط وابطله ابو على بانه يلزم لعدم سمعنا له مستمرا ان يكون كامنا فى الجسم
الذى يسمع منه كالنار فى المقدحة فيلزم تجويز ان ينتهى الى حد لا يمكن من الكلام بان ينفد ويتفرغ كما قد تنتهى الى حد لا ينقدح معه النار
من المقدحة لنفادها وقد تقدم ذكر تصريح الامام يحيى بان فى هذه الحكاية عن النظام وهما وان النظام لما كان يذهب الى انه لا يسمع الصوت
الا بانتقال الهوى الحامل له الى الصماخ ظن الناقل انه يذهب الى انه جسم **قوله** واما ان للكلام بكونه خبرا صفة اعلم اولا ان هذه مسئلة
خلاف وفى الخلاف اطلاقات وتفصيل الاطلاق الاول للجمهور من اصحابنا فانهم ذهبوا الى ان للكلام بكونه خبرا صفة وكذلك بكونه امرا
ونهيا وسائر انواع الكلام الاطلاق الثانى لامامنا المنصور بالله قدس الله روحه وللشيخ ابى الحسين وابن الملاحمى واصحابهما فانهم
ذهبوا الى انه لا صفة له بكونه خبرا ولا امرا ولا نهيا ولا غير ذلك من اقسامه وهو مذهب الاشاعرة وذهب الشيخ الحسن الى التفصيل
فقال اما الخبر فله بكونه خبرا صفة واما الامر فليس له بكونه امرا صفة وكذلك النهى والاعلم انه نفى الصفة عن سائر انواع الكلام
كما نفاها عن الامر والنهى ووجه فرقه بين الخبر وبين الامر والنهى انه جعل مميز الامر والنهى عن غيرهما بارادة المامور به وكراهة
المنهى عنه فاكتفى بذلك عن اثبات صفة لهما بخلاف الخبر فانه لا يصح ان يميز بارادة المخبر عنه اذ قد يكون باقيا وماضيا وقد يكون كنه
تعالى فهلا جعل مميزه بارادة كونه خبرا عما اخبر به عنه **قوله** لان الخبر عن زيد وافق فى احواله ارادة احوال المخبر عنه وهى ارادته
ودواعيه وقد اعترض كلام اصحابنا فى اثبات صفة للخبر باعتراض ذكره الامام يحيى وغيره وهو ان هذه الصفة اما ان تكون ثابتة لمجموع
الحروف او لكل حرف من حروف الصفة والاول باطل لان مجموعها لا وجود له فى وقت واحد وانما الموجود منها حرف واحد فان جملة
حروف الخبر لا تجتمع فى وقت واحد فيلزم ان تكون الصفة ثابتة لمعدوم وهو محال ويلزم منه قدرتنا على صفة لذات ونحن لا نقدر
على تلك الذات وهى ما عدم من حروف الخبر اذ قد حدثت بعد مضى كونها مقدورة فينقض الدليل بنفسه والثانى باطل ايضا لانه يلزم
ان يكون كل جزء واحد من تلك الحروف خبرا فيؤدى الى ثبوت اخبار كثيرة وصفات كثيرة وهذا السؤال وارد ولا جواب عنه وقد تكلف
بعض المتأخرين الجواب عنه بان تلك الصفة تثبت عند وجود آخر حرف من الخبر وتثبت له ولما سبق من الحروف وعدم لان وجود
ما لاجله الخبر خبرا الا به وهو الحرف الاخير كان فى لحوق الصفة به وبما سبق وثبوت الصفة بعدم ذلك الحرف الاخير ومضى المتقدم
بها كله عدما ولا يخفى ما فيه **قوله** ولانها تقف على احوالنا سوانا وانتفاء يعنى فان اردنا كون الكلام خبرا عن هذا المعنى ودعانا
الداعى الى ذلك كان خبرا عنه وان لم نرد وحصل الصارف عن ذلك لم يكن خبرا **قوله** والمدح والذم وغيرهما يعنى الامر والنهى فانا نمدح
على الكلام خبرا ونذم عليه ونؤمر به وننهى عنه **قوله** واما ان قدرتنا علمها تحله فى القدرة على ايجاد الذات الى آخره اعلم ان هذه
هى طريقة المتقدمين من المتكلمين فانهم جعلوا القدرة على الصفة تحله فى القدرة على الذات والمراد علة كشف لا علة تأثير ودليل

جعل ٤

ذلك ما ذكره رحمه الله وهذه الطريقة هي التي ذكرها في المحيط واعترضها قاضي القضاة من المتأخرين بالاعتراض الذي ذكره الفقيه قاسم واختار
قاضي القضاة جعل القدرة على الصفة علة في القدرة على الصفة فالأن القدرة على الذات أصل متبوع والقدرة على الصفة فرع تابع قوله
فمتى جعلنا صحة الفعل علة في كونه قادرا يعني مع أن كونه قادرا هو الأصل في صحة الفعل والمنع ذلك من جعل صحة الفعل علة فيه لما
كان المراد أنها علة كشف قوله ينبغي أن يكون اعتراضا عليه فيما أجازه ظاهر هذه العبارة أن الفقيه قاسم أجاز طريقة قاضي القضاة وهو جعل
القدرة على الذات هي العلة في القدرة على الصفة وليس كذلك فإنه قد اعترض طريقة قاضي القضاة بالذي ذكره المصنف قوله جاز والعكس يعني
فإنه لا يجب في العلل الكاشفة واعتراضكم هذا إنما هو بتقدم حصول العكس فيها وهو وجوب أن لا يقدر على الذات إلا من قدر على الصفة قوله
لأنه قد يوجد الحكم مع فقد العلة مثاله ما نقوله في قبح الفعل إذا كان ظلما أن علة قبحه كونه ضررا عاريا عن نفع أو دفع ضرر وقد يوجد
الحكم الذي هو القبح مع فقد تلك العلة كقبح العبث فإن علة قبحه كونه عاريا عن غرض مثله وذلك تخلف تلك العلة علة أخرى إذا عرفت
هذا فاعلم أن طريقة المتقدمين أصح لأنها طريقة طرد بطرد ولا تنقض وإن كانت غير منعكسة وطريقة قاضي القضاة طريقة عكس بعكس
ولا طرد وقياس الطرد أصح عند الأصوليين وليس كون القدرة على الذات أصلا فيه يوجب أن تكون علة بل الواجب التعليل بأثبت الحكم
بكونه علة ويكون العلم به أجلى والقدرة على الصفة كذلك فإنه يعلم صفة الكلام وهي كونه خبرا ونحوها وإن لم يعلم كونه ذاتا
والمراد يعلم صفته من نفي كونه ذاتا قوله وقد ذكر بعض المتأخرين طريقة بأنه غير هذه الطريقة التي سلكها المتأخرون أن يقال من قدر
على الصفة قدر على الذات لأن القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفة وإذا حصل المشروط دل على حصول شرطه قياسا على الكلام
فإن من قدر على صفاته قد يحل ذاته قال الفقيه قاسم وهذا وإن أوصل إلى العلم فليس بطريقة قياس الإثبات وهو أن يقال ذلك
بأن يقال إنما كانت القدرة على الذات شرطا في القدرة على الصفة لأن ثبوت الصفة تبع لوجود الذات وقد شاركها الأجسام الكلام في أن ثبوت
الصفات فيها تبع لوجود الذات فيجب أن تكون القدرة على جعلها على الصفات مشروطة بالقدرة على إيجاد الذات انتهى وفي هذا القليل
نظر لأن تبعية الصفة للذات لا يقتضي أكثر من أن الصفة لا تثبت ولا يصح حصولها إلا بعد حصول الذات وذلك لا يوجب كون القدرة على
الصفة مشروطا بالقدرة على الذات وقد صار الجسم موجودا فلا مانع من أن يكتسبه العالم على صفات من دون معنى إذا لم يكن العلة إلا ذلك والذي
ذكر هذه الطريقة صاحب الواسطة واعترضها بعضهم بأنه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط لأن الشرط لا يؤثر لكنه يجري مجرى
المؤثر وهذا الاعتراض غاية الركة والقلة وهم فيه بأنهم إنما ألزموا من حصول المشروط حصول الشرط إذ لو لم يحصل لم يحصل المشروط
لا العكس وإنما كان يأتي هذا الاعتراض لو جعلوا القدرة على الصفة شرطا في القدرة على الذات وههنا طريقة أخرى للشيخ أبي علي بن
خلاد فيكمل واستجادها المتأخرون قال الفقيه قاسم هي أحسن الطرق وهو أن نجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفة
فمن لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفة ودليله أن أحدنا لما لم يقدر على ذات كلام الغير لم يقدر على جعله على صفة وكذلك إذا لم يقدر
على فعل الجسم لم يقدر على جعله على صفة وتبنى على أصل وفرع وعلة وحكم وسيأتي فيها قياس الطرد وقد استجاد بعض المتأخرين المدرك طريقة
التابع والمتبوع وهو جعل القدرة على الصفة تابعة للقدرة على الذات فإذا بطل المتبوع بطل التابع وكل هذه الطرق يحتمل منها ما قاله
المصنف من أن القدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات قوله في حال كونه غير مقدور يعني وهو حال بقائه لأنه في حال البقاء غير مقدور
لنا وللباري فيكون الدليل قياسا في حقنا وحقه وشاملا لجميع حالات الجسم إلا أول أوقات حدوثه فلا يستقيم ذلك في حقه تعالى لأنه مقدور له
فقط في تلك الحال قوله ونحو ذلك من وجوه الأفعال يعني ككون الكلام استخبارا وعرضا وتمنيا وكون الخبر صدقا وكذبا واعلم أن هذه
الوجوه كلها تسمى وجوه الأفعال وهي أحكام مستحقة بالفاعل ثم تنقسم فمنها ما هو حكم حقيقي ككون الكلام خبرا وأمرا وكون الفعل
طاعة ومنها ما ليس بحقيقي وإنما سمي حكما على ضرب من التوسع ككون الفعل ظلما وعبثا لأن المرجع بذلك إلى النفي وهو لا يتعلق بالفاعل
ولكن يضاف كونه ظلما وعبثا إلى الفاعل لأنه إذا أراد جعله غير ظلم ولا عبث أمكنه قوله في الاعتراض إن الملاحمي يكون الكلام خبرا لا
يصح إلا في حال الحدوث اعلم أنما كانت كيفيته في الصفة فهو تبعها ولا يتجدد إلا بتجددها ولا يحصل إلا بحصولها فكونه لأن الملاحمي
أن كون الكلام خبرا كيفية في حدوثه لكان ذلك هو العلة في استحالة حصوله حال البقاء لو قدر وجوب حصوله حال الحدوث ولم يكن لنا أن يعيش

على الكيفيه اذا لم يكن كيفيه مثله لكن كونه خبرا غير كيفيه كما ذكره المصنف من بعد قوله لان الحدوث كيفيه في الوجود اعلم ان كيفيات الوجود
كثيره فمنها الحدوث والقدم لان الوجود لا يكون الا حدوثا او قدما ومنها الحلول فيما يستحيل وجوده لا في محل كالسواد فان حلوله كيفيه
في وجوده فلا يوجد غير حال وكعدم الحلول في الفنا فانه لا يوجد الا غير حال لما كان وجوده لا في محل كيفيه في وجوده وسميت الكيفيه كيفيه
لانها الوصف المعتبر الذي يسال عنه بكيف قوله لان الكيفيه لا تفارق ما هي كيفيه فيه هذا الذي ذكره ظاهر فيما قد ذكرنا من الكيفيات
وكذلك ساير الكيفيات ككون الصفه واجبه او جائزه فان الزايده والمقتضاه لا تفارق واحده منهما كيفيتها وهي كونها واجبه وكذلك
التي بالفاعل والمعنويه لا تفارق واحده منهما كيفيتها وهي كونها جائزه قوله لما صح وجوده الا خبرا فيه سوال وهو ان يقال ليس عندكم
ان الحدوث كيفيته في الوجود وقد يفارق الوجود فيكون على كيفيه اخرى وهي القدم فكذلك يكون الخبر كيفيه للكلام وان انفك عن
كونه خبرا الى كيفيه اخرى من كونه امرا او نحوه وجوابنا ان الوجود وان انفك عن احد كيفيتيه فلم ينفك عنهما الا الى الاخرى فالقدم
والحدوث كالكيفيه الواحده ولا شك في استحاله انفكاكه عنهما خلاف الصوت والكلام فانه قد ينفك عن جميع هذه الوجوه من
كونه امرا او خبرا او غيرهما اما الصوت فظاهر واما الكلام فانه يتعرى عن القصد فلا يصح ان يجعل ما ذكر كيفيات له قوله من كونه
اسود وحلوا على مذهب الحكم يعني ابا الحسين واصحابه فانهم يجعلون المدركات صفات بالفاعل كقولهم في غيرها وعند الجمهور انها
ذوات كغيرها وليس بوجه لصفه ولا حكم قوله ولا يلزمنا مسله على القدره على بعض الذوات يعني بان يقال يلزمكم فمن قدر على بعض الذوات
ان يقدر على سايرها فيلزم من ذلك القدره على مقدور القدر وان يقدر على ما اختص الله بالقدره عليه وكله محال كما الزمتم من القدر
على بعض الصفات القدره على سايرها قوله فانا وجدنا القدره على بعضها يلازم القدره على البعض الاخص بهذا الوجه ان يقال انا وجدنا
ان القدره على صفه من صفات الذات يلازمها القدره على ساير صفات تلك الذات وعلمنا ذلك بطريق الاستقرا والتتبع وعلمنا ان القدره على صفه
لذات هي العله في القدره على ساير صفات تلك الذات لدوران الحكم عليها ثبوتا وانتفا لحال في القدره على ذات من الذوات فانا لم نجدها عله في
القدره على ساير الذوات ولا وجدنا القدره على الذوات تتلازمه بل علمنا ضروره الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات وما لا يتعلق قوله لان
كثره المدافعه تحتاج الى كثره الجهات المدافعه هي الاعتماد والمراد ان كثره اعتمادات الجسم وزيادتها في حال السكون الا مع كثره الجهات
التي يهوي فيها ذلك الجسم فاذا هوى من شاهق فاعتماداته ومدافعته لما يقع عليه يكون اكثر من اعتماداته اذا هوى من دونه لانه اذا
كان في هذا الجسم الذي هوى مثلا عشره اجزاء من الثقل اللازمه فانه في الوقت الثاني من هويته تتولد تلك العشره عشره اعتمادات مجتلبه
غير باقيه وفي الوقت الثالث تتولد العشرتان عشرين وتعدم احدى العشرتين المولدتين وهي المجتلبه فيكون الاعتمادات ثلثين وفي الوقت الرابع
تولد الثلثون ثلثين فيكون جملة الاعتمادات اربعين وهلم جرا فمهما كثرت الجهات كثرت الاعتمادات والمدافعات وما قل الجهات كانت الاعتمادات
اقل وفي كلام المصنف يطرق الى ان المثال مع ان نقض تنقله لكثره الاعتمادات ولا كلام في كثرتها عند تسكينه الواحد منا لانه تسكينه
باعتماد يوجده هو تسكينه من يده او غيرها فيوجد فيه اعتمادات بقدر ما اوجده في يده لان الاعتمادات يولد الاعتمادات ولا يوجد
فيه سكون متولد عن الاعتماد لان الاعتماد يولده اذا منع مانع من توليده للحركة تنبيه اعلم ان من اصول الجمهور ان الاعتماد
لا يمنع بنفسه والمانع بوجه وهو الكون قالوا فاذا اشكل احد ناحيتها فالمانع عن حركته ما تولد فيه من السكون عن الاعتماد لان المنع لا يكون
الا بضد او بما يجري مجراه وليس الاعتماد بضد للحركة ولا جار مجرى الضد مع ان الذي يجري مجرى الضد لابد اذا كان منعا من وجه على
وجه كالتاليف فانه لا يمنع عن التفريق والذي هو جاري مجرى الضد له الا اذا وقع على وجه من كونه التزاقا فعرفنا ان المانع من حركة
الجسم وثقله حدوث سكون فيه واكوان في تلك الجهه وقد عرفت انا على منع من تسكين الساكن وتزايد السكون ولا يتاتى هذا على اصله
قوله او لله صفه الوجود والوجوه التابعه له اعلم ان مذهب الجمهور ان الوجود لا يتزايد وان الموجود لا يستحق من الوجود اكثر
من صفه وساير الصفات وكذلك مذهبهم في الوجوه التابعه له نحو كون الكلام خبرا وذكر الشيخ الحسن في الكيفيه ان
كون الكلام خبرا يتزايد بتزايد المرتبه فاذا ازداد كون الكلام خبرا بازدياد كسبه تزايد كونه خبرا لانه لكل زياده لا بد ان تؤثر في
صفه ولا يجوز ان تؤثر صفاته الكثيره بكونه مزيدا في حكم واحد للكلام بكونه خبرا وقد ابطل ما قاله بان المؤثر في كونه خبرا هو الفاعل

والمشيّة المذكورة هي مؤثرة وانما هي شرط في تأثير الفاعل وكان يلزم على سوق حكمي للكلام بكونه خبرا هو الفاعل الارادة ماخذ الحكم وان يتعلق الكراهة بالاخبر فيريد كون الصيغة خبرا عن زيد ويكره كونها خبرا عنه وذلك محال **قوله** كالعلة اعلم ان العلة لا تؤثر للذات الواحدة الا في حكم واحد او صفة واحدة اذ لو يقدر ان يقدر ولا حاصر فقاس اصحابنا الفاعل عليها وقالوا اذا لم يعتبر تأثيرها الى اكثر من صفة للذات الواحدة فكذلك الفاعل لا يؤثر في صفة الوجود للذات وفي الكلامية لو كان هو المؤثر فيها فالوا ولا يقال ان الفاعل يؤثر في صفات كثيرة لذوات كثيرة بخلاف العلة فهلا فارق فيها بالنظر الى ذات واحدة فالوا لان هذا فرق من غير انتهاء عنهما والناصح ذلك منه دون ما لان هذه الذوات معه على سوا الحال والعلة فانها تختص بذات واحدة **قوله** الوجه الخامس الى آخره اعلم ان بهذا الوجه استدل على ان القدرة معنى وليس كما ذهب اليه ابو الحسين ومحمود واصحابهما فانهم ذهبوا الى ان المرجع بها الى صحة البنية واما المستعنى ولا صفة زائدة على ذلك ونحو مما تحصل من صح منه ما تعذر على الاخر الى ان بنيته اصح وان جسمه اخف فيتعنّى اشد واصح كما سياتي وليس هذا الوجه بدليل على من فيه من ابطال الاكوان ذواتا لانهم ولو سلموا الاحتياج الى زيادة قدر يقولون بانه يحتاج اليها ليفعل بها كا يبنيان فان كل صفة يحتاج الى زيادة قدرة ولهذا قال ان الذي يؤثر فيه احدنا هو عند الجمهور هو صفة الوجود فقط واما الذوات فهي ثابتة من قبل مع انه يحتاج في تحصيل صفات الوجود الكثيرة الى زيادة قدر ولكنه اذا ثبت ان القدرة معنى ثبت ان الكون معنى ولو سلم ابو الحسين ان القدرة معنى سلم ذلك في الكون ايضا فانه قصد المصنف الاستدلال بهذا الوجه على ثبوت الكون معنى ورد عليه مثل ما اورده المصنف على الوجه الذي قبله وهو انهم يقولون يحتاج الى زيادة القدر التي هي عندهم صحة البنية ليفعل صفات كثيرة كما يقولون يحتاج الى زيادة القدر التي هي عندكم معان ليفعل اكوانا كثيرة **قوله** ليفعل بها اكوانا واعتمادات الذي يؤثر في حمل الثقيل الاكوان ولكن احتاجه الى فعل الاعتمادات ليولد الاكوان لانها لا يصح منا ههنا الا متولدة عن الاعتمادات **قوله** لحصول كونه قادرا واحتمال الجملة الموضع يعني حصول القادرية التي كان يابسه له حال تمكنه من حمل الخفيف واحتمال المحل اي محل الحمل الجملة الموضع اي في الثقل والخفيف لان الثقل يحمل الجمل كما يحمله الخفيف **قوله** فكان يلزم لو اخذ الضعيف عودا صلبا الى آخره بيان ذلك ما التزم فانه لو اخذنا اثنين من الاضعف ان يحرك بالعود ما يحركه الاقوى بيده ولكن ذلك انما ثبت في كل ضعيف وقوي بل انما كان قوة الضعف دون قوة الاقوى يتيسر والكلام متوجه الى من هو دونه بكثير بل سمعه فيل من اقوى ما يستدل به على بطلان قول ابي الحسين واصحابه ان يقال اذا كنت تجعل الكون صفة فهو قبل حصوله لا شي فان الصفة قبل حصولها لا شي بلا كلام فيتعلق قدرة الفاعل بها يكون اذا تعلق شي بلا شي ومن المحال ان يتعلق شي بلا شي فيكون اذن تعلق قدرة الفاعل بها محال فان قيل يبطل هذا وارد على الجمهور في تعلق قدرة الفاعل بصفة الوجود قلنا ان قدرة الفاعل يتعلق بالذات وهي عندهم ثابتة في العدم والمانع دد ذلك على من يعتادها في حالة العدم فان قيل ان تجعلهم القدرة متعلقة بالذات فهو باطل اذ هي عندكم غير مقدورة والمجرد الصفة فباطل ايضا للزوم ما الزمتم من تعلق شي بلا شي او بالذات على الصفة فباطل كذلك لان الصفة لم تثبت لها بعد قلنا بل يقول يتعلق بالذات وقولكم انها غير مقدورة لا نسلمه اذ المقدور المعدوم الذي يصح ايجاده وهذا حال هذه الذات بل سمعه اخران فيل قد ابطل المصنف كل واحد من الاقسام الا وجود معنى وذلك لا يكفي في صحته ما لم يات مع ذلك بدلالة على انه كان محتجا لوجود معنى والا فاكثر ما عرف استدلاله ببطلان سائر الاقسام قلنا بل كفى استدلاله على بطلان سائرها في العلم بكونه محتجا لحصول الوجود معنى لانا قد علمنا ونبت لنا ان الحكم معلل ثم ذكر ما يمكن ان يحلّله وابطل كل الاقسام الا واحدا فوجب ان يتعين تعليل الحكم به مع عدم الدليل على بطلانه والا اقتضى انقلاب ما علم ضرورة او بادني تامل من انه لا بد من امر لاجله كان الجسم مجتمعا جهلا وهو محال واعلم ان القسمة التي اوردها المصنف في تعليل كونه مجتمعا احدى ثلث قسم قسمة يذكر ويراد بها ابطال سائر المقسوم كما يأتي في نفي كونه مشتهيا وقسمة يذكر ويراد بها اثبات جميع المقسوم كقسمة الموانع بان يقسمها الى فقد وبعد ونحوهما مما يشبهها الجميع وقسمة يذكر ويراد بها تصحيح البعض وابطال البعض كهذه القسمة فانا ابطلنا فيها نقضا وهو اكثر الاقسام وصححنا بعضها وهو انه مجتمع لمعنى

فصل في ابطال الدعوى التباسه وهي ان

الاعراض مجرّبة فقد حالفوا في ذلك قوم من الفلاسفة زعموا الهيولى بمنه ولكنها تكمن وتظهر واما قالوا بالكمون والظهور لئلا يلزمهم من عدمها عدم قدمها وهو لا قرقه غير النافين لها وقد ذهب المطرفية الى ان الاكوان وغيرها لا توصف بانها

مجددة وان وحدث بعد ان لم تكن تأتي على اصلهم من انه لا فاعل لها وانما حدث بالطبيعة التي طبعت الاجسام عليها قالوا ولكن يسمى حادثة وحدوثا
ويرسوا ايضا على انها للشدة واتساع صفات **قوله** فقد ادعى فيه كثير من الناس الضرورة والاكثر على انه يعلم دلالة ولا ياتي على كلام مثبتي
المعاني الا ان يعلم دلالة اذ ذواتها معلومة بالاستدلال فلا يعلم الفرع ضرورة **قوله** وهو حاصل فيما عار عنا يعني التحيز الذي ثبت
لا حله جواز ان يتحرك الساكن ويسكن المتحرك ويفترق المجتمع ونحوه كما تقدم ان جواز ذلك للتحيز فيجب ان يكون التحيز الغاية كذلك الحصول لا
لا حله يجوز ذلك عليه **قوله** لم يخل الاجتماع اما ان يكون باقيا او مستقلا او منعدما ودليل انه لا يخلو من هذه الاقسام انها قسمة دائرة بين النفي
والاثبات لانك تقول الاجتماع بعد طريه والافتراق عليه لا يخلو اما ان ينتفي بصفة الوجود او لا ان لم ينتف فهو المعدوم وان ينتف بصفة الوجود
فاما ان يكون في محله او لا ان كان في محله فهو الباقي فيه وان لم يكن فهو المستقل عنه **قوله** لنا ذاته الى ان يكون الجسم مجتمعا مفترقا
دفعة واحدة الوجه في لزوم ذلك ان الاجتماع اذا كان باقيا على ما زعموا وقد ثبت انه يوجد كونه مجتمعا وانه علة له وانما يوجبه لما هو عليه في ذاته
من صفته المقتضاة وما هو عليه في ذاته حاصل بعد طريه وضده لزم ان يوجد كونه مجتمعا لحصول ما يؤثر في الايجاب وعدم وقوفه في الايجاب
على شرط اذ هو علة والعلة لا تقف على شرط وهذه الجملة تشتمل على بحث البحث الاول ان الاجتماع وغيره من المعاني يوجب ما يوجبه لما هو عليه
في ذاته من صفته المقتضاة والدليل على ذلك انه قد ثبت الايجاب وبطل ان يكون لغير امر اذ لم يكن بالايجاب اولى من عدمه ولا كان المعاني لا توجب
بان يوجب اولى من عدمه اما لا يوجب وكان يلزم استمرار الايجاب في حالتي عدمه ووجوده واذا وجب لامر فهو لا يخلو اما ان يكون خارجا
عن الذات او راجعا اليها والخارج عنها ليس الا الفاعل والعلة وباطل ان يكون الايجاب للفاعل للزوم صحة ان يوجده ولا يجعله موجبا
وان يوجد ما لا يوجب فيجعله موجبا لان ما كان بالفاعل فهو واقف على اختياره وباطل ان يكون لعلة اذ المعنى لا يختص بالمعنى اذ لا يصح
حلوله فيه واذا وجد في محله فليس بان يوجب ذلك الايجاب لبعض المعاني الموجودة في ذلك المحل اولى من البعض بل كان يلزم ان يوجب الايجاب
للمحل بهيئته ولانه كان يلزم منه التسلسل فيحتاج هذا المعنى في كونه موجبا الى معنى للايجاب وهلم جرا فيقتضي ان يكون الايجاب لامر يرجع الى الذات
وباطل ان يكون لمجرد الذات للزوم الايجاب في كل ذات ولزوم ان يوجب في حالة العدم ولان الاحكام لا يجوز ان تكون ذاتية وباطل ان يكون
لاجل الصفة الذاتية للزوم ان يحصل الايجاب في حال العدم لحصولها في تلك الحال فان قيل ان ايجابها مشروط بالوجود قلنا قد قال اصحابنا لا يجوز
تاخر ايجابها الا اذا كان صحة لصفة او كيفية لها فاما تاثيرها في صحة الصفة المقتضاة ووجوبها الذي هو كيفية لها مشروط بالوجود
وما عدا ذلك من تاثيرها لا يشترط فيه الوجود كايجابها للمماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوما اذا ثبت ذلك فمعلوم انه لا يصح الايجاب
في حالة العدم اذ لا يصح طريق اليه ويلزم عليه كون الاجسام مجتمعة كلها في حال العدم لايجاب المعاني المعدومة مع عدم الاختصاص
وكونها لا تتناهى وباطل ان يكون الايجاب لاجل الوجود للزوم الايجاب في كل موجود وباطل ان يكون للحدوث لمثله فلم يبق الا ان يكون
للصفة المقتضاة البحث الثاني في الدليل على ان ما عليه الافتراق في ذاته حاصل بعد طريه والاجتماع على تسليم بقائه وعدم انتفائه ويدل عليه
ما يعلم من حصول مقتضيه وهي الصفة الذاتية وشرط اقتضائها بها وهو الوجود ولا يجوز حصول المقتضي والشرط مع تخلف المقتضى والا لافتقر
في كونه مقتضيا البحث الثالث في ان ايجاب الاجتماع وسائر العلل لا يقف على شرط سوى وجودها واختصاصها والدليل عليه ان تجويز شرط
منفصل يلزم منه تجويز ان يكون في الجسم معان كثيرة موجبة لكن لم يحصل شرطها وتجويزه يفتح باب الجهالات والتحيزات **قوله** الا الافتراق
هو الطارئ وله حظ الطرو واعلم ان من اصول اصحابنا ان الحادث له حظ الحدوث ومعنى ذلك انه اذا احدث سوادا في جسم فيه بياض باق
قطعا اغلبه ذلك السواد فانه ينفيه لان له حظ الطرو وحتى لو كان في المحل عشرة اجزاء من البياض لنفاها الجزء الواحد الطارئ من السواد وذلك
لان الباقي لا حظ له في المنع بخلاف الحادث دليله ما يعلم من ان الواحد منا اذا سكن جسما فمن كانت قدرته دون قدرة المسكن له لا يمكن من تحريكه
حال التسكين فاذا رفع المسكن ما كان مسكنا به ذلك المسكن وجد [illegible] بقاء ما كان قد فعله فيه من السكون اذ السكون من الباقيات
تاتي من الضعيف حيث تحريكه لما كان الذي فيه من السكون حيث باقيا واشد لو [illegible] ايضا بما ذكره المصنف من انه اذا كانت له حالة حدوث كان
اولى بالوقوع والايجاب من ضده لان حالة وجوده هو عدم فاعله [illegible] ما كان باقيا فان ذلك ينتفي **قوله** وان سلمنا انه طارئ يعني بكون
طروه ههنا معنى ظهوره بعد كمونه **قوله** واما الكون والظهور فما يتعقل في الاجسام بشيء ان يقول في التحيز ليشتمل ما عدا الجسم كالجوهر

ولحوه واما كان غير معقول فما عدا ذلك لان الكون حقيقة احقا المتحيز بعد ان كان ظاهرا وحقيقة الظهور ابد والمتحيز بعد ان كان
حا فما ان القول بالكمون ههنا اشار ما لا طريق الى ثبوته وذلك لا يجوز **قوله** لما كانت الى وجود ها طريق يعني ان الطريق الى العلم بها الا بحصول
موجبها **قوله** ما هو المعقول من انه يفرغ حيزه ويشغل اخرى يعني فلا يعقل من معنى الانتقال غير هذا وان صح عند اهل اللغة الا هذه حقيقته
وما يفرغ حيزه ويشغل اخرى ليشتمل ما اشتغل بمكان الى مكان ومن فراغ الى فراغ فهو اولى مما قاله الشيخ الامام انه يفرغ مكان ويشغل
مكان **قوله** والا لم يصح اجتماع الاعراض الكثيرة في المحل الواحد يعني لا استحالة التداخل في المتحيزات فانا نعلم ضرورة استحالة ان يكون
المتحيزات في جهة واحدة او مكان واحد ومعلوم ان كثيرا من الاعراض يوجد في المحل الواحد كالاعراض التي في حبة الرمان من لون وكون
وطعم ورائحة وبالنفس اعتماد ورطوبة فان هذه حاصلة في كل جزء منها **قوله** وكان يجب ان يتكاثف ويعظم ازدياد الاعراض وذلك
بان يمتنع فيتكاثف كان الاجتماع كذلك لما كانت متحيزة وما يبطل به تجوز الاجماع وحده انه يلزم منه ان يكون مجتمعا او مفترقا
ويودي الى التسلسل **قوله** لان حلول العرض في المحل معنى كيفية في وجوده المتكلمون يذهبون الى ان كل معنى وجد في محل فانه لا يصح
ان يحل في غيره لا قبل وجوده ولا بعده وكذلك فما كان من الاجناس يصح حلوله ووجوده لا في محل كالارادة فما صح من افرادها
ان يوجد في محل استحال ان يوجد لا في محل مع استحالة ان يوجد في محل غيره لذا المحل المعين وما صح ان يوجد لا في محل استحال ان يوجد
في محل والدليل له التي ذكرها المصنف من ان ما يحل بمحل لو جاز حلوله في غيره الى اخرها **قوله** لما ثبت من انه لا يحل الذات صفة الى الحكم
فعال ليس حلوله في المحل صفة له فكيف يكون كما تقدم والجواز انه لا فرق بين الصفة والوجه والمفارقة فلا يحل الذات صفة
او وجه او مفارقة الا من جهة على تلك الذات والحلول وان لم يكن صفة للحال فانه وجه يقع عليه ومفارقة تفارق بها تلك الذات ما
لم تحل محلها والدليل على ذلك ما تقدم فانه مطرد في جميع ما تقدم ذكره **قوله** ولانه ليس بان يوجب حلوله في محل اولى من غيره هذا
الوجه لا يتصور الا في اثبات الاعراض بحل في محل بعد ان كان حالا في غيره لمعنى ويخصصه ان يقال هذا المعنى الذي قيل بانه يوجب حلوله في
محل غير محله الذي هو فيه لا يخلو اما ان يحل محله فليس بان يوجب انتقاله الى بعضها اولى من الآخر او يحل في المحل الذي يوجب انتقاله
اليه فليس بان يوجب انتقاله الى محله اولى من غيره من المعاني التي في المحل الاول الا اختصاص له به دونها **قوله** وعلى الجملة فاما ان يكون
الانتقال على سبيل الجواز او الوجوب وكلاهما باطل اما على سبيل الجواز فهو ما كان بالفاعل او العلة وقد تقدم ابطال ذلك واما على سبيل
الوجوب فالذي يدل على بطلانه ان الذي يجب لا يكون الا للذات او لصفتها فكان يلزم منه ان يكون متنقلا مستمرا والا يلبث في محل واحد وقتين
فما عدا الحصول ما يوجب انتقاله في سائر الاوقات وذلك محال ويلزم انه يكون متنقلا حالة العدم **قوله** وكلاهما باطل كما سيأتي يعني من ان
القديم لا يجوز ان يكون قديما بالفاعل ولا لعلة **قوله** الوجه الثاني ان العدم باق الى اخر الكلام من هذا الوجه يقع في ثلث فوايد الفايدة
الاولى في حقيقة الباقي وثبات القديم باق اما حقيقته فالباقي ما استمر له في الوجود وقتان فصاعدا او ما يجري مجرى الوقتين وقلنا
ما يجري مجرى الوقتين لان العدم لو فعلم انه باق وان لم يكن ثم وقت المرجح به الى حركات الفلك لكنه يجري مجرى الوقت وسيأتي تحقيق
الوقت في فصل الاجال ان شاء الله واما الدليل على ان العدم باق فلان المرجع بالعدم الى حصول الوجود في الازل واستمراره وعدم
تجدده وذلك معنى البقاء الفايدة الثانية ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه واعلم اولا ان الذي يجري مجرى الضد هو ما ينفي غيره لا
لتضاد بينهما وتعاكس في صفتيهما بل لتعيينها ما يحتاج اليه كما نقوله في الافتراق فانه يجري مجرى الضد لما يحتاج الى التجاور وهو التأليف
لما كانت تنفي التجاور ثم تنفيه تنفي التأليف وكذلك فهو يجري مجرى الضد لما يحتاج الى البنية كالحيوة والعلم والقدرة لنفيه ما يحتاج اليه
وكذلك الفناء فانه يجري مجرى الضد لما يحتاج الى المحل من المعاني لنفيه ما تحتاج اليه وانما سمي ما هذه صفته بالجاري مجرى الضد لانه
اشبه الضد من وجه ولم يشبهه من اخر فاشبهه من حيث انه ينفي كما ينفي الضد ولم يشبهه من حيث انه لم يتعاكس في الصفة فانه لولا نفيه للمحتاج
اليه لصح اجتماعهما والدليل على ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه ما ذكره المصنف **قوله** لانه اذا انتفى مع جواز انه ينفي خرج
بقوله مع جواز ان ينفي ما ينفي لكونه باقيا لا ينفي ما لا يحتاج في انتفائه الى امر لانه ينفي على جهة الوجوب ولا يصح تعلق انتفائه
كما سيأتي **قوله** لم يكن بذلك الامر من معنى كخطر نفينا في اثبات الاعراض فانا الحال كالحال **قوله** ولا اختيار للفاعل في ذلك لعدم اختياره

مرّ بكما لقول الكل بعض او لم عنوا دسار الكلّ الا الذي دفع
اسعاله اليها على سبيل ما فعه فلا انكر ان يوجد استعاله ع

ظاهر فان احدنا اذا وجد لكونه ثابتا اراد اسقاه ودعاه الداعي الى ذلك فانه لا يقع اسقاه ما لم يفعل ضده الفائدة الثالثة ان العدم
لا ضد له ولا ما جرى مجراه ودليله ما ذكره المصنف **قوله** وقد ثبت ان العدم صفة مقتضاه يعني ثبت بدليله وسياتي في موضع وان
لم يكن قد ذكره **قوله** لان التضاد من احكام الصفة المقتضاه الدليل على انه من احكامها ما جرى الكلام فيه على قدر من الكلام في الدليل على ان الاجناس
من احكامها فقس عليه **قوله** لان يكون هذا الضد معدوما لما هو عليه في ذاته وفي ذلك بطلان ثانيه في نفي القدم فيه اسئلة منها الاول
ان العدم على راى ابي علي صفة ذاتية فلا يجب المعاكسة فيها اذ لا خلاف في الصفة المقتضاه والجواب انه بنى ذلك على راى ابي هاشم والذي
صححه هو وغيره ولو سلم فان الضدين لا بد ان يتعاكسا في الصفة الذاتية كتعاكسهما في المقتضاه اذ لو لم يتعاكسا فيهما لم يتعاكسا في المقتضاه
السؤال الثاني سلمنا لزوم التعاكس في الذاتية والمقتضاه ووجوب التعاكس هنا في القدم فان العدم ليس بصفة اصلا فضلا عن ان
يكون ذاتية او مقتضاه لان المرجع به الى النفي وهو زوال صفة الوجود والجواب انه اذا سلم ذلك اتضح بطلان كلامكم لانه
يلزم ما ذكرنا وكونه صفة وليس بصفة وان يكون ذاتية او مقتضاه لانه في مقابلة الوجود الذي هو صفة ذاتية او مقتضاه
فمن حق ما يقابله من الاوصاف ويضاده ان يكون ذاتيا او مقتضى السؤال الثالث لا نسلم ان في ذلك بطلان ما بعده في نفي العدم بل ثبت المضادة
وان كان معدوما لذاته والجواب ان ذلك لا يصح لعدم الطريق الى ثبوتها فانه في حالة عدمه بل الى ثبوته اذ لا طريق اليه انه يلزم من
ذلك ان يعود العدم معدوما ويلتفي هذه الضدية وخروج ذلك الضد الى الوجود ولو ثبت وصح المنافاة والحال ما ذكره لم يكن احدهما بان
يبقى الاخر اولى من العكس فاذا لا يجوز ثباته لانه لو ثبت لزم منه احد باطلين اما المنافاة وذلك باطل لما يعدم انتفا او عدم المنافاة وذلك
يبطل كونه ضدا له اذ قد حصل العدم وهذا الضد المعدوم لذاته على ما هما عليه من الصفات التي يتعاكسان لاجلها واختص كل واحد بالاخر
عانه ما يمكن من الاختصاص ويلزم من ذلك وقوع المنافاة **قوله** فلان العدم لا يحتاج في وجوده الى شي الدليل على ذلك ان هذا المحتاج اليه
ان كان محدثا فما طل حاجة العدم في وجوده اليه لانه يقتضي ان يوجد الا يوجد ما يحتاج اليه وذلك المحتاج اليه محدث فيوجد حدوثه
وان كان المحتاج اليه قديما فليس احدهما بان يحتاج الى الاخر اولى من العكس من تمام الاستدلال بهذا الوجه ان يقال فاذا ثبت ان العدم لا يستغنى ولا
يعدم وقد ثبت عدم الاكوان بطل ان يكون قديما واذا لم يكن عدمه كان محدثه **قوله** الوجه الثالث ان القدم عدم لذاته فيه سؤال وهو ان يقال
ان مجرد العدم ليس بصفة وان سلمنا كونه صفة فليست ذاتية بل مقتضاه كما قدمته انفا والجواب ان العدم قد صار معناه متضمنا لمعنى الصفة
لانه ثبوت الوجود للموجود فيما لم يزل واما الجواب عن الثاني فان يقول اما على مذهب ابي علي فلا كلام لانه يقول العدم صفة من صفات الذات
واما على مذهب ابي هاشم ومن تبعه فهو وان لم يكن صفة ذاته فهو مقتضى عنها وموجب عما يرجع الى الذات والمقصود هو ابطال ان يكون
لامر خارج عنها **قوله** ان يتقدم على فعله كان الاولى ان يقال يتقدم على ما يوثر فيه لان العدم لا يوصف بانه فعل ولو قدر انه بالفاعل
قوله الا اذا كان قادرا على تلك الذات يعني وكان العدم غير مقدور لان المقدور المعدوم الذي يصح وجوده ولو كان له حالة عدم
لم يكن قديما **قوله** وفي ذلك استغناؤه عنها الوجوب به فلا سبيل الى اثباتها لطريق الوجه في استغنائه عنها ان حاجة المعلول الى العلة لا يكون
الا مع جوازه وثبوته يقال ان ثبت والحال واحد والشرط واحد فاذا حصل الصفة في الازل فقد خرجت عن الحصول مع الجواز لان ما
ثبت في الازل فهو واجب الثبوت وكذلك فلا يدل عليها لانها لا يدل الا بسبيل الجواز والحال واحد والشرط واحد ومع عدم دلالتها عليها
لا سبيل الى ثبوتها طريق **قوله** وفي ذلك وجوب معلولها يعني في الازل ومع وجوبه في الازل يثبت استغناؤه عنها كما يعدم في العلة المقدور
قوله ولانها باسرها لا مخصصها حال دون حال فيقال ان هذا الوجه الا دلالة على ان الذات لا يجوز خروجها عن صفتها الذاتية ويجوز
ان الصفة الثابتة ثابتة الامر وما ثبت لامر لا يصح اختصاص حصوله بوقت دون وقت الا لمخصص ومن غير مخصص محال فيصح ثبوته
واستمراره في سائر الاوقات وما لم يرجع الى هذا الدليل فلا فرح فيه مجال **قوله** وكان لا بد لها معلولها كذلك لان بداية الذات صفتها
ما لو والقياس في معلول العلة وصفة الذات يكون بطريقة الاولى فيقال اذا كان معلول العلة الذي هو صفة جائزة موجبة لا يزول
ما دامت الذات التي هي علة فيه فاولى بذلك الصفة الواجبة عن الموجبة والجامع بينهما ما ذكره من عدم افتقارها الى غير الذات
والعلة وافتقار الصفة الذاتية الى الذات من حيث ان الصفة بينهما ما ذكره من عدم لا يجوز ان يثبت الا للذات ولا يجوز استقلالها بنفسها

الامع حصول العله

لاحاجة المعلول الى العلة قوله وتحقيق هذه الجملة اي القول بان القديم لا يجوز خروجه عن القدم الذي هو صفة ذاتية او ان
الذات على مثل الجملة لا تخرج عن صفة ذاتها قوله لان في ذلك خروجه عن صحة كونه معلوما الوجه في ذلك ان صحة كون الشيء معلوما
من احكام الصفة الذاتية فاذا زال ما توجبه زالت ان من التزم خروج الذات عن صفتها الذاتية فهو يلتزم خروجها عن صحة كونها
معلومة وان كان خروجها عن صحة كونها معلومة اوضح في البطلان لان في ذلك خروجها عن حقيقة الذات قوله فيؤدي الى اجتماع صفتين
ذاتيتين يعني اذا قيل ان هذه الصفة التي خرج اليها يستحقها قبل خروجه عن تلك او يستحقها على حد استحقاق تلك وفي حال استحقاقها
ولكن يتغاير وما المانع من ذلك والجواب ان تلك الصفة الذاتية ان كانت مماثلة لتلك الصفة الاخرى التي فرضنا الكلام في خروجه عنها لزم ان يكون
مماثلا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لماثله وان كانت مخالفة لها لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره
لخالفه وكون الشيء مماثلا لنفسه او مخالفا لها محال وسياتي تحقيق ذلك في مسألة الصفة الاخص قوله وذلك يبطل كونها ذاتية يعني
تجددها لان تجدد الصفة الذاتية لا يجوز لان الصفة الذاتية لو تجددت لكانت اما ان تتجدد لامر او لا لامر وباطل ان يكون تجددها لا
لامر لانها لو تجددت لا لامر لم يكن بان تتجدد اولى من ان لا تتجدد ولا بان تتجدد في وقت اولى من غيره وباطل ان يكون تجددها لامر لانه اما
ان يكون الذات او غيرها باطل ان يكون تجددها للذات لانها لم تزل حاصلة وكونها ذاتا الا لاجل اختصاصها بهذه الصفة وباطل ان يكون لامر خارج
لان ذلك يبطل كونها ذاتية اذ معنى كونها ذاتية انها لا تحتاج في ثبوتها الى امر خارج عن الذات قوله اذا ثبت هذا فيعني ان العدم صفة ذاتية
وكذلك اذا كان صفة مقتضاة كالصفة لخروجها عن الذاتية فانه لا فرق قوله فيلزم اذا طرى عليها الضد يعني لو قدرنا ان لها ضدا فانه
وان لم يثبت ذلك فان التقدير ههنا يقوم مقام التحقيق قوله ان ينفيها من حيث هي متماثلة ولا ينفيها من حيث هي مختلفة وقد تقدم ان الضد
لا ينفي المختلف وانما الزوم نفيها من حيث هي متماثلة فلقلنا بان السواد اذا طرى على محل فيه اجزاء كثيرة من البياض فانه ينفيها لما كانت
متماثلة اذا ثبت هذا فمعنى منافاته لها انه يخرجها من الوجود الى العدم ومعنى عدم منافاته لها انه لا يؤثر في وجودها فلا بد له فكان يلزم
ما ذكره من كونها معدومة موجودة دفعة واحدة وكون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة محال تنبيه اذا تقرر لك ما
تقدم من الادلة ان الاكوان بل الاعراض لان الطريقة في الكل واحدة غير قديمة وجب ان تكون محدثة لانها قسمة دائرة بين نفي واثبات
فلا يجوز دخول متوسط بينهما وبيانه انك تقول الاعراض اما ان يكون لوجودها اول او لا ان لم يكن لوجودها اول فهي القديمة وان
كان لوجودها اول فهي المحدثة وهذه قسمة صحيحة ونحوها في الصحة قسمة الاقل والاكثر والمساوي فجواز بقول هذا العدد لا يخلو
اما يكون اقل من هذا العدد او اكثر منه او مساويا له وكذلك قولك هذه الذات اما ان تكون موجودة قبل هذه او بعدها او معها فاما
القسمة الدائرة بين اثباتين كقولك زيد اما في المسجد او في الدار فانه يمكن دخول متوسط فهي غير صحيحة لجواز ان يكون في السوق وعلى هذا فانه
يمكن دخول متوسط تنبيه اخر مما تقدم من حكايته قول المطرفية يدل على بطلانه وجوه احدها انهم اذا سلموا حصولها بعد ان
لم يكن فذلك معنى كونها محدثة فقولهم ليست بمحدثة مناقضة وكذلك وصفهم لها بانها حادثة غير محدثة لان معناهما واحد وثانيها
انهم اذا بنوه على انها صفات وليست بذوات على ما حكاه عنهم بعض اصحابنا فذلك اصل قد تقرر بطلانه في الدعوى الاولى وثالثها
انهم بنوه على ما لا يعقل من القول بالفطرة وهو كالقول بالطبع **فصل واما الدعوى الثالثة وهي ان الجسم**
لم يخل من الاعراض المحدثة الى اخره قوله ضرب غير باق فيجوز خلو الجسم عنه بكل حال يعني قبل وجوده فيه وبعد وجوده وقد
ذهب من خالف في الدعوى الثالثة الى انه لا يجوز خلو الجسم من الاعراض كلها بل هي موجودة فيه فما ظهر او جد وما لم يظهر
وذهب ابو علي وابو القسم والاشعرية الى انه لا يخلو الجوهر مما يحتمله او من ضده فان لم يكن له ضد لم يخل منه اصلا واما من خالف في هذه الدعوى
فقد ذهبوا الى جواز خلو الجسم من جميع الاعراض الا الذي لا يبقى كالاعتماد والصوت والالم ونحوها فاما كلام اهل الكمون والظهور فقد
تقدم بطلانه وهو مبني على قدمها واما قول ابي علي ومن تابعه فهو ايضا واضح البطلان لانا نعلم خلو كثير من المحال من السوف
مع ان مذهبهم يقتضي انه لا يخلو المحل عنه وفيما واحدا وكذلك نعلم خلو المحال عن كثير من المتضادات قوله وضرب باق فيجوز
خلو الجسم عنه الى اخره مثاله اللون فانه يجوز ان لا يوجد الله تعالى في الجسم الذي خلقه لونا فقد جاز خلو ذلك الجسم عن اللون

مطلقا واذا وجد فيه سواد مثلا لم يخل ذلك الجسم عن جنس من اجناس اللون وان جاز خلوه من السواد وذلك لان اللون الذي وجد فيه باق والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه على ما تقدم وضده من نوعه فان الذي ينفي السواد اما بياض او حمرة او نحوهما وهما وغيرهما مما ينفيه من جنس اللون فان قيل هلا خلا عن الباقي بعد وجوده فيه وعن جنسه بان ينفي بما يجري مجرى الضد فقد اجزتم انتفاء الباقي بذلك قلنا اما الباقيات التي لا توجد في الآحاد كالتأليف والحيوة والقدرة فيمتنع انتفاؤها بما يجري مجرى الضد وخروج الجسم عنها لا الى ما هو من جنسها فانه لا ضد لها لا من جنسها ولا من غير جنسها واما التي توجد في الآحاد ولا تحتاج الى اكثر من جزء في وجودها كاللون والطعم ونحوهما فليس الذي يجري مجرى الضد لها الا الفنا بعينه ما يحتاج اليه من المحال وهو لا ينفيها الا مع نفيه للجسم وكلامنا هو في حال بقاء الجسم فقد ثبت انه لا يخلو عنها بعد وجودها فيه اذا عرفت هذا فالاولى ان يقال الاعراض تنقسم الى ثلثة اقسام قسم يجوز خلو الجسم عنه مطلقا وهو ما لا ينفي او ينفي ولا ضد له قبل وجوده وقسم لا يجوز خلوه عنه مطلقا وهو الاكوان وقسم يجوز خلوه عنه قبل وجوده فيه ولا يجوز بعد وجوده فيه ان يخلو عنه الا الى جنسه وهو ما ينفي ولا ينفي الا بضد كالالوان **قوله** لا له من يرجع الى الجسم يعني فلا يكون كاستحالة خلوه عن الاكوان فانه لامر يرجع اليه وهو كونه متحيزا **قوله** والكون وان امكن الاستدلال به على حدوث الجسم الصحيح انه عائد الى ما عدا الكون المطلق من الاكوان وذلك هو الكون الواقع في الوقت الثاني وهو اما حركة بان ينتقل الجوهر في الوقت الثاني من وجوده او سكون بان يبقى في تلك الجهة وهو يقابل الكون المطلق الا انه في الثاني يسمى كونا **قوله** لانه لم يسبقه الا بوقت واحد يعني فلو كان الجسم قديما لوجب ان يتقدم على هذا الكون المحدث الحاصل في بابي حالة وجوده بما لو كانت هناك اوقات لكانت بلا نهاية ولانه اذا لم يتبعه الا بوقت فقد صار ذلك الاشارة الى وقت وجوده وحدوث ذلك يبطل قدمه **قوله** ان الجسم لا يحصل الا في محاذاة اعلم ان الجهة والمحاذاة والحيز في اصطلاح المتكلمين بمعنى واحد والمرجع بها الى الفراغ **قوله** ولجامع التحيز فيما غاب عنا يعني فيقول انما وجب حصول هذا الجسم الحاضر في جهة لتحيزه والمتحيزات فيما غاب عنا يجب حصوله في الجهة وانما ذلك يكون لغير المتحيز الا قياسا على نحو ما مضى في نظائره **قوله** وسواء حصل حال الحدوث او حال البقاء يعني الكون المطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق فانه مطلق فيهما لم يوجد غير ذلك الجوهر فاذا قدرنا ان الله تعالى خلق جوهرا واحدا فقط وبقي ذلك الجوهر او فانيا لا شيء معه من الجواهر فان الذي يوجد فيه من الاكوان سواء انتقل في الجهات او بقي في جهة واحدة مطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق بمعنى انه لا يسمى اجتماعا ولا افتراقا حتى يوجد غيره فان ضامه ذلك الغير فالكون الذي فيه حينئذ اجتماع وان باينه فافتراق وحال المطلق بالنسبة الى الحركة والسكون فانه لا يسمى مطلقا الا حال الحدوث وفي الوقت الثاني ان بقي في جهته تلك فسكون وان انتقل عنها فحركة **قوله** لو جاز خلوه عن الاكوان فيما مضى من الزمان لجاز الآن اعلم انه يحتاج الى ان يزاد بعد ذلك بان يبقى على ما كان عليه من الخلو ليرد ان يقال ليس الجسم واللون يجوز عدم خلوه عن اللون فيما مضى ولا يجوز خلوه عنه الان ومع تلك الزيادة يسقط الاعتراض فان اللون وان لم يجز خلو الجسم عنه الا انه يجوز بان يبقى على ما كان عليه من الخلو فكان يلزم جواز وجود جسم لا كون فيه بان يبقى على ما كان عليه من الخلو عن الكون ومعلوم خلافه **قوله** لم يتعذر عليه الامر الا مرور الزمان بعد الم يحصل والمكان كما هو موجود في بعض كتب هذا الفن والجواب ان مرور الزمان عليه يتفق واما اخلاء في المكان فانه غير متفق واذا قال لم يتعذر عليه الا مرور الزمان والمكان فقد قطع بان اخلاء في المكان عليه لم ان اعلام بانه المكان في تغير احوال الجسم اظهر من عدم تاثير الزمان ولهذا اوقع الخلاف في الزمان دون المكان واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا مع العلم بان الجسم لا يوجد الا متحيزا وان تحيزه غير متجدد كما ذكره المصنف واما مع تقدير وجوده غير متحيز كما ذهب اليه المخالف وبني كلامه عليه فله ان يقول بل تغير عليه غير الزمان وهو التحيز فانه قد كان غير متحيز فلم يصح حلول الاكوان فيه وبعد تحيزه حلته كما هو مذهبهم لكن سيأتي بطلان وجود الجسم غير متحيز **قوله** وما يجب للجسم او يجوز او يستحيل ما يحل له الكون في جهة فانه لما كان لا يوجد الا متحيزا والا يكون متحيزا الا وهو كائن في جهة ولا يكون كائنا في جهة الا بكون كان واحاله في كل وقت وبينا انما يجوز عليه التنقل فانه يجوز عليه في وقت ان ينتقل من الجهة التي هو فيها اذ لم يشترك كونه فيها لما هو عليه في ذاته ولا يجب اشتغاله الى

غيرها اذ ليس لامر يرجع الى ذاته وسائر ما يستحيل عليه كونه كائنا في جهتين في وقت واحد فهذه الامثله المذكوره لا يعقل وجوبها
ولا جوازها ولا استحالتها مع تجدد الازمنه ولا احلا في الامكنه فان قيل لم لم ينقل المصنف مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته
راجعا الى الذات على ما ذكره غيره ولحيز من يذكر مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته مما لا يرجع الى الذات كوجوب كونه
مدركا عند كونه حيا وجواز كونه عالما عند ذلك واستحالة كونه عالما وجاهلا في دفعة واحدة فان بمرور الزمان واختلاف
المكان اثرا فيه لما لم يكن وجوبه وجوازه واستحالته للذات بل لكونه حيا فلولا كونه حيا مع الشرايط لم يجب كونه مدركا ولولا كونه
حيا لم يجز كونه عالما ولا استحالة كونه عالما جاهلا في وقت واحد الا للحي لا لغيره ولنا نترك ذلك لوجهين احدهما ان كونه كائنا
وجواز شغله واستحالة كونه في جهتين ليس براجع الى الذات اما استحالة كونه في الجهتين فهي راجعة الى استحالة اجتماع الجزين
واما وجوب كونه كائنا فهو راجع الى وجود الكون وان كان ذلك بطريقة التضمين واما جواز الشغل فهو وان كان لاجل التحيز فانه
لا يطلق عليه انه راجع الى الذات وان كان ذلك الوجوب والجواز والاستحالة لما لم يكن راجعه الى الذات ولا حاجة الى هذا الاحتراز لانه لم
يؤثر في زوال ذلك الوجوب والجواز والاستحالة مرور الزمان فانه لا تاثير له في شي من ذلك واما الذي اثر في زوالها زوال كونه حيا
فان بزواله يزول الاحكام المذكوره لا بمرور الزمان فعرفت حينئذ عدم الحاجة الى هذا الاحتراز **قوله** فكيف يتحرك ما لم يكن ساكنا
كان الاولى ان يقال وكيف يتحرك ما لم يكن كائنا من قبل في جهة لان الحركة هي الانتقال من جهة الى جهة فان احترازك ما لم يكن ساكنا جاير فانه
لو خلق جوهر لم ينقله في الوقت الثاني الى جهة ثانية فانه يصير متحركا بعد ان لم يكن ساكنا وكذلك لو نقل احدنا جوهرا الى جهة لم ينقله في
الوقت الثاني الى اخرى فقد صار في هذا الوقت متحركا بعد ان لم يكن ساكنا بل بعد ان كان متحركا وكذلك فقد يكون ساكنا بعد ان لم يكن متحركا
بان خلق الله جوهرا بقي في جهته بل كان لا ينقله فانه يصير في الوقت الثاني ساكنا بعد ان لم يكن متحركا ولكنه يتساهل في العبارة
قوله واعلم ان هذا الدليل مبني على ان التحيز ليس لمجرد وسيضح الماكان مبنيا على ذلك لانه لو ثبت وجوده غير متحيز لكان للخصم ان
يقول ان كان الجسم فيما لم يزل غير متحيز ثم ما تحيز وجد فيه الكون وذلك الكون الذي وجد فيه اول الاوقات تحيزه عندي هو الكون
المطلق الذي يوجد فيه عند حدوثه عندكم فلو ثبت انه غير متحيز بذلك لم يكن لكم قدح في هذا الكلام فلكم نفوزات الجسم لا يوجد الا متحيزا لان مع
وجوده يكون قد حصل مقتضى التحيز وهي الجوهرية وشرط اقتضايها له وهو الوجود فلا بد من حصوله وسياتي ايضاحه في فصل الصفات
والجملة فهذه الدعوى مبنية على ان الاجسام لا توجد غير متحيزة والا فلو سلمنا لهم انها توجد غير متحيزة لتسلمنا لهم انفكاكها من
الاكوان ولو سلموا انها لا توجد غير متحيزة لتسلموا انها لا تنفك عنها ولم يجد وابدا من تسليم ذلك فيعود الخلاف الى هذا الاصل **قوله** ولانها
حاصلان في جهتين بعد الاجماع بعدم القول بتحيزها فالخصم لا يسلم ذلك والجواز باحد وجهين اما ان يكون المقصود من مذهبهم
انها في جهتين قبل تحيزها فالزمهم على ذلك ملازمة الكون لها اذ لا يكون الشي في جهة على وجه الاستقلال الا اذا كان بافيها
والا يكون كائنا فيها الا بكون واما ان يكون مواخذا لهم بتسميتهم جهتين وان لم يكونا عندهم متحيزين كان الجسم لا يكون الا في جهة
اذ الجهة من خواصه **قوله** والان من اصولهم ان الجزء يتجزا اعلم ان مذهب الفلاسفة والنظام ان الجزء يتجزا بمعنى انه لا ينتهي فيه
التجزئة الا ويصح تجزيته فيما لا يتناهى وان كان من اصحابنا من نظر بعض الفلاسفة انهم لا يقولون بتجزيته تجزيا لا
نهاية لهم دون ان يصرحوا بذلك والمشهور بتجزيته منهم من قال يتجزا بالفعل بمعنى انه في ذاته غير متناه في العدد ومنهم من قال
يتجزا بالقوه بمعنى انه وان كان شيئا واحدا فانه يصح من الفاعل ان يجعله اشيا كثيره قال الشيخ ابن متويه وسعد في قال بهذا
القول الا ان يكون معتقدا فيه ان اجزاءه لا نهاية فيقتصر قوله والقول الاول سوا ووجه ما قاله رحمه الله انهم اذا اجازوا في الفاعل
ان يجعله اشيا كثيره فانه لا يصح ذلك الا اذا كان الجزء كذلك في ذاته ومما يبطل به اصحابنا كلام اهل الهيولى والصوره ان الحلول كيفية
في الوجود وكيفية الوجود تلازمه كان كيفيه كل صفه بلازمها فكيف يسبق وجودها في الازل عندهم ويتاخر الحلول عنه ان حلول
اجزاءها في الاخرى اما ان يكون على سبيل الوجوب فيلزم مثله رتبة للوجود لانه اما ان يكون للذات او لصفتها ومع كونه كذلك
ليس الصوره بان تحل الهيولى اولى من العكس لاشتراكهما في الذاتية والمقتضى واستوايهما فيهما او على سبيل الجواز فهو اما بالفاعل

وهو

وهو باطل إذ لا تأثير له في الحلول ويلزم منه أن يكون قادرة على ذاتيهما إذ لا يقدر على حكم لذات من دون معنى الأمر فقد عليهما
فيلزم كون وجود الصورة بالفاعل وهي ومادته عندهم أو لعله وهي إما معدومة فلا تخصص أو موجودة فلا اختصاص لها بالصورة
فوجب حلولها دون الهيولى إذ لا تختص بها إلا إذا حلتها ولا حلتها إلا مع وجودها ولا يعتبر الاستعداد لحل الهيولى فيؤدي إلى
التوقف لمانع الصورة والهيولى على سواء فلم يكن بأن توجب حلول إحداهما في الأخرى أولى من العكس

فصل وأما الدعوى الرابعة

وهي أن ما لم يخل من المحدث فهو محدث والخلاف فيها من ثلاث جهات قوله قال أبو رشيد العلم
بالرابعة ضروري مطلقاً يعني سواء قيل فيها ما لم يخل عن حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله أو قيل ما لم يخل من المحدث فهو
محدث على شكل الجملة من غير إشارة إلى الأكوان ولا الصفات الصادرة عنها وإن كانت حلت في ذلك إذ الأجسام لم تخل عنها وقد
حكى قوله هذا عن الشيخ علي بن خلاد والفقيه حميد وابن الملاحمي وصاحب الإكليل قوله وقال القاضي إلى آخره اعلم أن مذهب القاضي
أنه إذا كانت صورة هذه الدعوى ما لم يخل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله فهي ضرورية فقبل وبعد أن يكون وفاقه وفي
المحيط ما يقتضي أنها استدلالية في هذه الصورة إلا إذا علم بعون ذلك المعنى وحدوثه وعدم الخلو منه ضرورة فهي حينئذ ضرورية كما
أشار إليه المصنف أخيراً في هذه الجملة قال القاضي وبلا مدته وإن كانت الصورة أن الجسم إذا لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب أن يكون محدثاً
فهي استدلالية إذ لو كانت ضرورية لم يخالف فيها ابن الراوندي وذريته وأصحاب ابن الراوندي وهم معه لا بد أن يعتقدوا في واجد
منها أنه قديم وإلا لم يتصور خلافهم وههنا صورة أخرى لهذه الدعوى وهو أن يقال الأجسام لم تخل من هذه الأكوان ولم تتقدمها
فيجب أن يكون محدثة قيل فهذه يكون استدلالية اتفاقاً لتوقفها على ثبوت الأكوان وحدوثها وأن الجسم لم يخل منها وكلها استدلالي
وما يتوقف على الاستدلالي فهو مثله وقد أشار إليه المصنف أيضاً قوله زعم ابن الراوندي وبعض الفلاسفة إلى آخره تحقيق مقالتهم
أن قالوا إن الأجسام لم تخل من حادث وقبل الحادث حادث إلى ما لا أول له والجسم وإن كان جملة هذه الحوادث فلا أول لها فكذلك لا أول
له فيكون قديماً مسألة اعلم أن الفلاسفة لما نفوا الصانع المختار وقالوا بقدم العالم وكان هذا الدليل المبني على هذه
الدعاوي أبلغ دلالة أهل الإسلام على حدوث العالم وثبوت الصانع المختار جعلت الفلاسفة تحتال في إبطاله بكل حيلة وتدخل له
من كل مدخل فافترقوا المخالفة في هذه الدعاوى أربع وتقسموه لأنه مبني على ثبت أقساماً أحدها أبطل الدليل لابتنائه على كل
واحد منها فخالف بعضهم في الأولى واستغوى بعض خلافهم فخالفوا في الثانية واستغوى بعض منهم خلاف الفريق الأولى
فخالفوا في الثالثة واستغوى بعض خلاف الجميع فخالفوا في الرابعة فخذ بعضهم والحاد في الدين ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره
المشركون وما أحدهم بقوله قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً قوله
معدوماً وجوده معها أو بعدها محال إحلالاً لتقسيم بالث وهو أن يكون وجوده قبلها والجواب الإخلال مع بنائه على أن الجسم لم يخل
المحدثات ولو كان وجود قبلها لكان خالياً عنها وكلامه مبني على عدم الخلو الثابت بالدلالة قوله لأنه إذا كان كل واحد من هذه
الحوادث له ما عل يعني لما تقرر أن الحادث لا بد له من محدث على ما سيأتي قوله وبعد هذه الحوادث يحصرها الوجود الخ لخصه
أنه يقال إن مع دخول هذه الحوادث في الوجود لا بد أن يحصرها ومع حصرها لها لا يكون غير متناهية فإنه يصح أن يخلق الوجود ما لا
نهاية له إذ ما دخل فيه جاز دخول الزيادة والنقص فيه وما كان كذلك فهو متناه لأنه يكون مع تلك الزيادة أكثر منه مع عدمها
ولا كلام في تناهي ما يكون أكثر مع تقدير زيادة عليه فإن ما لا يتناهى لا يكون شيء أكثر منه ولا يكون هو مع تقدير أكثر منه من دون
ذلك التقدير ولا يمكنهم المنع من جواز دخول الزيادة في هذه الحوادث بل هم يحكمون بتزايدها في كل وقت قوله ظاهر التناقض فهو
مناقضة في المعنى وفي اللفظ أما من جهة المعنى فلأنهم وصفوا كل فرد من الأكوان بأنها محدثة ثم قالوا لا أول لها وهذا هو معنى القدم
وأما من جهة اللفظ فلقولهم آحادها محدثة وجملتها قديمة وجملتها مجموع آحادها هكذا ذكره بعض المتأخرين قوله لأن الحدوث
ثبت لآحادها من غير شرط إلى آخره يحقق هذا الوجه أن يقال الحكم باعتبار الآحاد [illegible] والجملة على أربعة أضرب أحدها
ما ثبت للآحاد من غير شرط فيجب ثبوته للجملة كثبوت السواد للزنج فإنه ثبت لكل واحد منهم من غير شرط معقود في حكمهم فيجب ثبوته

لجملتهم وهذا وان سلمنا فان الحدوث لكل واحد من الاكوان لم يثبت مشروطا لم يوجد في جملة الاكوان فلا يصح ان الحكم به على الاحاد دون
الجملة وبابها ما يثبت للاحاد مشروطا وشرط لم يثبت في الجملة كثبوت جواز الخطا على كل واحد من الامة فانه يثبت لهم مشروطا بعدم الاتفاق
ولم يوجد في جملتهم وثانيهما ما يثبت للجملة من غير شرط كسواد جملة الزنج فانه يثبت لاحادهم لعدم اشتراط ثبوته للجملة بشرط
مفقود في الاحاد وثانيهما ما يثبت للجملة بشرط مفقود في الاحاد كالعصمة للامة فانها يثبت لهم بشرط الاجتماع وهو مفقود
في احادهم **قوله** على ان ابا الهذيل قد كان التزم الى اخره روي هذا المذهب عن النظام وجهم بن صفوان وجهم هو القول بتناهي حركات
اهل الجنة واهل النار ايضا قال ابو الهذيل الى سكون دائم يلتذ به اهل الجنة ويتألم به اهل النار وقد روي عن ابي الهذيل انه رجع عن
ذلك واعلم ان مما يجاب به عن هذه الشبهة انا لم نرد بقولنا حوادث اهل الاخرة لا تتناهى وجود ما لا يتناهى وذلك مما لا يجوز ولنا
اردنا ان محدثها لا يزالون يحدثون منها شيئا بعد شيء **قوله** ولا يكون حادثا الان يعني لان الحدوث يختص باول اوقات الوجود
قوله لانه لا يلزم من جوازه قدم الجسم اي من جواز ان يقارن الجسم لا في اول حادث ولا يكون الجسم حادثا في تلك الحال **قوله**
على انا نلتزم ان يكون محدثا لان حقيقة المحدث يعني وهو انه موجود لوجوده اول وقد اجيب عن هذه الشبهة بجواب اخر فقيل انا
لم نقتصر في دلالتنا على القول بان الجسم لا يخلو من الاعراض بل قلنا ولم يتقدمها والحوادث الموجودة قد الان وقد تقدمها فلا يلزم ان يكون
حادثا معها **قوله** وان كان المعدوم مستحيلا يعني في الوجهين وهو سبوت ثان مانع للقدم وتقدم القدم للمحدث باوقات لا نهاية
لها **قوله** بقية اعلم انه كما يصح الاستدلال بطريقة المعاني يصح ايضا بطريقة الاحوال يعني فيقال الجسم لم يخل من الكائنية الحاصلة
بعد ان لم يكن ولم يتقدمها وما لم يخل من الحاصل بعد ان لم يكن ولم يتقدمه كان حاصلا مثله بعد ان لم يكن واذا كان كذلك كان محدثا
وقد منع الشيخ ابو هاشم من ذلك وقال لا يصح العلم لحدوث الاجسام الا على تقدير اثبات الاكوان قال ابن متويه والاقرب خلافه
قوله وانما هي الطريق الى المعاني يعني فالاستدلال بالطريق اوضح من الاستدلال بالطريق قال وفيه نظر **قوله** وان النظر في الحقيقة
انما هو في الاحوال هذا بنا على ما قدمه في باب الادلة والذي ذكره هنا كان النظر في الحقيقة انما يقع في الحدوث لكن لا يعرف ذلك مرجحا
لطريقة الاحوال فان النظر في الحدوث انما يتاتى في الذوات فاما الصفات فانها لا توصف بالحدوث **قوله** حاكيا عن ابي الحسين ولكن
يمكن اثبات المعاني الى اخره يعني وله تعالى قد دل الدليل على ان ذلك الامر الذي لاجله احوزك الجسم ليس الا المعنى فاذا نفاه نافٍ كان
عنده متحركا بلا امر فانه لا يمكن ذلك الا بعد ابطال ان يكون بالفاعل **قوله** حاكيا عن القاضي ينبني على صحة خروج الموصوف عنها
الى غيرها يعني فانه لا يعرف ثبوتها بعد ان لم تكن ثابتة الا بذلك كما انه لا يعرف حدوث الاكوان الا بجواز العدم عليها **قوله** والعكس يعني
ثبوت المعاني مع عدم ثبوت موجبها واعلم ان هذا الترجيح الاخير الذي اورده القاضي انما هو ترجيح لطريقة المعاني على طريقة
الاحوال اذ قيل انها بالفاعل لانها اذا جعلت بالفاعل فما كان بالفاعل لم يستحيل بقاؤه مع عدم الفاعل ولا وجب ثبوته بثبوته
بل ما كان من الصفات بالفاعل فانه لا يتجدد حال البقا كالوجود واما اذا جعلت الكائنية صفة معنوية فحكمها جواز خروج الموصوف
عنها الى غيرها ويستقيم الاستدلال بها كما في المعاني **قوله** في حكايته كلام ابن الملاحمي لان يحصل العلم باستحالة ان يكون هذه الصفة
ذاتية متوقفا على العلم باثبات المعاني واذا كان كذلك فصحة خروج الموصوف عنها هو معنى استحالة كونها ذاتية مع انه لا يمكن
اثبات المعاني الا بعد العلم بانه يجوز خروج الموصوف عنها الى غيرها فانا ما لم نعلم ذلك لم نعلم انها ليست بذاتية ومع عدم العلم
بانها ليست بذاتية لا نعلم انها معنوية **قوله** ضرب يقدح بان يرد على

فصل في شبه القائلين بقدم الاجسام

ان كان الدليل قال ابن متويه وجملة القول في الشبهة انها تنقسم الى قادحة وغير قادحة وهي في الحقيقة لا تقدح وانما الغرض
ان معها لا يتم العلم بذلك المدلول ومثال ما يرد على اركان الدليل في مسئلتنا وهي العلم بحدوث الاجسام ان يرد شبهة على
الدعوى الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فان هذه تقدح في الدليل بالمعنى الذي ذكره ابن متويه لتوقف صحته على صحة مقدماته ومع
قدحها فيه يقع القدح في العلم بالمدلول لان طريق العلم به هو الدليل واذا حصل لبس او شك فيه انتفى العلم بمدلوله **قوله** فيكون
العلم بحله من فروض الاعيان لا كلام في ذلك فاما ان نفس حلها من فروض الاعيان فليس كذلك بل من فروض الكفاية وهذا مع حصول الشك

ارا دحيث قال القاضي وانما يعلم صحة خروج الموصوف عنها باثبات المعاني

في الدليل فاما لو قدرنا شبهه وردت على ركن من اركان الدليل ولم يقع لاحد ورودها شك في الدليل ولا قدحت في العلم به لحدث
سطر وعن حصول العلم بالمدلول لاحد ورودها لم يكن العلم بحلها فرض عين واما يكون فرض كفاية وقد قيل ان معارضة الدليل بما
يقدح في العلم فيه بمنزلة ما يرد على ان كانه مثاله قولهم قد ثبت انه قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا جسما معارضة لقولنا قد
ثبت انه قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا حيا فيكون العلم بحل هذه المعارضة ونحوها من فروض الاعيان لحصول الشك معها
قوله فيكون العلم بحلها من فروض الكفاية الوجه في ذلك ان الدليل باق على صحته وافادته للعلم ويكون وجوب ذلك كفاية تحرزا
عن ان يدعو الى اختيار الجهل اذ لا يؤمن ذلك فيكون حلها ضارا فاعتماد يدعوا اليه قوله لو كان العالم محدثا الى اخره مراده بالعالم
السموات والارضون وما بينها والحديث المروي عنه صلعم ان لله ثمانية عشر الف عالم الدنيا وما فيها عالم واحد يدل على انه اسم
لجميع المخلوقات وقد قيل ان العالم اسم لمن يعلم لانه مشتق من العلم فيكون اسما للملائكة والثقلين فقط وقوله صلعم لفاطمة عند ذكر
مريم عليها السلم تلك سيدة نساء عالمها وانت سيدة نساء العالمين يدل على ان العصر يسمى عالما قوله في حكاية الشبهة وذلك الامر محدث
يعني لانه لو كان ذلك الامر قديما لكان العالم حاصلا في الازل ولم يكن فاعله فاعلا بعد ان لم يكن قوله والحوادث اليومية كيفية
المعارضة لهم ان يقال بعد ان الذي اثر في هذه الحوادث اليومية كالنبات والثمار وما شاكلها سوا كان موجبا او مختارا قد حصل
مؤثرا بعد ان لم يكن فلا بد من امر وذلك الامر محدث والكلام فيه كالكلام فيها وان شئت جعلت كيفية المعارضة ان يقال قد ثبت
هذه الحوادث اليومية محدثة بالاتفاق وفاعلها قد حصل فاعلا بعد ان لم يكن فلا بد من امر كما ذكروه في الشبهة قوله على انا نقول الامر
هو كونه قادرا والداعي يقال ان كونه قادرا والداعي قد حصلا في الازل وحصوله فاعلا بعد ان لم يكن يقتضي تجدد امر له اذ لو لم يكن
الا ما هو حاصل في الازل لوجب ان يحصل التأثير في الازل والحوادث انه وان كان كذلك فالمؤثر غير موجب لاجلهما وهما غير موجبين
بل مؤثران على طريق الصحة فلا يلزم ذلك فان قيل فقد حصل مؤثرا لاجلهما بعد ان لم يكن مؤثرا لاجلهما فلا بد من امر قلنا ليس كونه
مؤثرا مما يعلل اذ ليس له بكونه مؤثرا حال قوله وكلاهما غير محدث في حق صانع العالم يعني بل هما صفتان ثابتان في الازل اما القادرية
فذلك ظاهر فيها واما الداعي فلانه من قبيل العلم بالمنفعة قوله قلنا يجوز ان يكون هذا الحكم مما لا يعلل اراد بالحكم الاستحالة والامام يجب
تعليلها لما ذكره من كونها نفيا والتعليل بالمؤثرات وما جرى مجراها لا يكون الا للامور الثابتة واما كانت نفيا لان المرجع بها الى عدم الصحة
قوله او لغيره ذكر من الوجوه المانعة من التعليل كالحلول وغيره يعني حلول الحال في المحل المعين فان تعليله ممنوع مع انه امر ثبوتي قال
اصحابنا لانا ان جعلناه حالا في هذا المحل بالفاعل لزم اذا وقف ذلك على اختياره صحة ان يجعله حالا في محلين وان يوجده غير حال
ان من حق ما يكون بالفاعل ان يقف على اختياره وان جعلناه لمعنى فهذا المعنى يحتاج في حلوله الى معنى فيؤدي الى التسلسل ثم انه يلزم
اذا وجدت امثال للمعنى الموجب للحلول في محال كثيرة ان يوجد كل واحد منها كون ذلك المعنى الذي فرضنا الكلام في حلوله حالا في محله
فيؤدي الى حلوله في المحال الكثيرة وهو محال وان جعلناه لصفة الذاتية او المقتضاة لزم فيما شاركه فيها ان يحل ذلك المحل بعينه فكان
يلزم وجود السوادات كلها في محل واحد وكذلك البياضات ونحوها فوجب الا يعلل هذا الحكم وقرره هنا الشيخ الحسن الى ان يعلل الحلول
بالفاعل حتى انه لما بالغه في ذلك امر ان يكتب على ما يبلغ في حجر قبره ومعلل ذلك واحتج له بان الحلول كيفية في الوجود والوجود بالفاعل
فكذلك كيفيته والاقرب صحة ما قاله واما قولهم يلزم ان يوجد غير حال فجوابه انكم فرضتم جميعا كونه مما يحل على سبيل الجملة
واجب لصفة المقتضاة والذي جعلناه بالفاعل حلوله في المحل المعين فقط فكيف يصح منه ايجاده مع ذلك غير حال والزامكم ان يوجده في
محلين لا يأتي فان العلم باستحالة ذلك لا يتوقف على العلم بان الحلول ليس بالفاعل وكان لا يلزم ان يصح من الفاعل جعل الجوهر في جهتين
مع ان الكون والجهة متعلق باختياره وكذلك ههنا واشار المصنف بقوله وغيره الى عدم بقاء عرض الباقي في الوقت الثاني فانه لا يعلل
ايضا قال اصحابنا لانا ان جعلنا عدمه في الوقت الثاني لذاته او لما هو عليه في ذاته لزم في مثله الا يوجد في ذلك الوقت ايضا للمشاركة
في الصفة الذاتية وفي المقتضاة اللتين اوجبتا او احداهما عدم وجوده في ذلك الوقت وان جعلناه باختيار الفاعل لزم انه اذا لم
يختر عدمه ان يبقى وان جعلناه لمعنى فالمعنى لا يختص بالمعنى فان جعل اختصاصه به حلوله في محله لزم ان يوجد لجميع ما في ذلك

المحل العدم في الوقت الثاني لعدم اختصاصه به دون سائر ما فيه وان حصلناه لوجوده اوحد وثبه لزم ذلك في كل موجود او يحدث
فوجب حينئذ ان لا يعلل فاما البقا فهو مما يعلل بالجنس ولكن لا يعلل استمرار البقا فد را متقدرا او مما لا يعلل ثبوت الصفات الذاتية والاختصاص
كل ذات بذاتيتها **فايده** قد يستوي في عدم التعليل ثبوت الشي وانتفاؤه كمسئلة الحلول فان الحال لا يعلل حلوله في هذا المحل ولا عدم
حلوله في غيره وقد يعلل الاثبات لحدوث ما سوى يعلل بالفاعل وانتفاؤه يعلل بطريان ضد او ما يجري مجراه ويعلق المتعلق فانه لما هو عليه
في ذاته وزوال التعلق لعدمه وقد يعلل الاثبات دون النفي كما في حدوث ما سوى وانتفاؤه وقد يكون بالعكس كما سمي الكون السواد سا فان ذلك
لما هو عليه في ذاته ولا يعلل كونه سوادا لان الصفة الذاتية لا تعلل والله اعلم قوله في الشبهة الخامسة الباري تعالى جواد لم يزل اراد وانه اذا كان
جوادا لم يزل لزم فعله للجود مما لم يزل وهو الاكثار من فعل الاحسان والتفضل من جاد ماله يجود جودا وذلك يستلزم مفعولا من جود عليه
في الازل قوله لا نسلم كونه جوادا لم يزل بهذا المعنى بل بمعنى انه قادر على فعل الجود وانه سيفعله وان كان اصحابنا قد نصوا على انه
لا يسمى جوادا في الازل لما كان صفة فعل فلا يثبت له الا بعد فعل الجود واما البحارنة فقد ذهب الى جوازه وصفه بذلك في الازل بمعنى نفي البخل
قالوا اذ لو لم يكن جوادا في الازل لكان بخيلا وهو محال وهذه المقالة اخذتها حشر النجار وسند قوله بهذا ورود هذه الشبهة وكلامهم
باطل لان الجواد فاعل الجود اذ لو كان الجواد الذي لا يبخل للزم ان يوصف الجماد بذلك لحصول المعنى في حقها ذكره اصحابنا ولهم
ان يقولوا ان معناه الذي لا يبخل مع تمكنه من الفعل الذي يجود به قوله اخلا مر محصوص يعني اخص بانه اخلال بواجب اذ قد يكون الاخلال
اخلالا بالمندوب ويباح قوله بواجب مخصوص يعني ما يتعلق بالحقوق كالصدقات والنذور وسائر الحقوق الواجبة ولهذا فان الامام لا
يسمى بخيلا اذا امتنع الحقوق من مستحقيها فاما الاخلال بغير ذلك كالصلاة والحج فلا يسمى بخيلا الا تجوزا قوله قالوا اذا وجد العالم
في وقت صح ان يتوهم وجوده قبل ذلك الى ان هذه الشبهة بحذف اخر ذكره في التذكرة قال ابن متويه قال ابن الراوندي اصح العلوم ما تقرر
في الوهم وقد ثبت تقرر عدم الجسم في الوهم لانه يجوز ان يعتقد انه لا حال تشار اليها في الاجسام الا وقد كان موجوده فلهام كذلك لا الى اول
فيجب كونه قديما قال ابن متويه وهي تركيه ضعيفة جدا وقال الشيخ ابو علي ابن الراوندي اخطا في قوله اصح العلوم فان العلم لا يكون اصح
من علم اخر لاشتراك الكل في اقتضا سكون النفس في التعلق بالشي على ما هو به وعلى ان الوهم ظن مخصوص فكانه قال اصح العلوم ما
يظن ولا جرم حتى يصح ظن الظان لقدم الاجسام ان يكون قديمه قوله حيث اذا انا دار انا مستقيما وسمينا قاعدا على سرير الى آخره هذا ماخوذ
من كلام الشيخ ابي الهذيل عارض به من اورد عليه هذه الشبهة فقال حيث اذا انا سمينا قاعدا على كرسي ولا حال نشار اليها الا ويصح
ان يعتقد انه كان على هذه الصورة فيها قبل لاجل هذا انه يعتقد انه كان كذلك لم يزل قوله قلنا ان حدوث يستحيل وجود شي الا ان فاعل
الى اخره فقد احسن الجواب اخره هو اقطع للحجاجه وهو ان يعكس كلامهم وسائل ابن نبهه العقل بان حدوث شي من شي غير معقول لان
معنى ذلك ان يصير بعض الشي شيا اخر وذلك لا يعقل لان ذلك الشي ان بقي على حاله فلم يصر بعضه شيا اخر وان لم يبق على حاله فقد
عدم هو وحدث شي اخر قوله لكن فيه حدوث الهيولى يعني لانها شي وليست بفاعل مختار وهو خطا وكل شي محدث ليس بفاعل مختار
عن فاعل مختار ومع صدورها عن فاعل مختار يثبت حدوثها قوله وقدم الباري تعالى من ابن ان في ذلك ما يوجب قدم الباري فكان الاولى
ان يقول وثبوت الباري قوله فاحتلف وجه الحاجة فلا دور يعني واما الدور فلو اتحد وجه الحاجة كان يحتاج شي الى شي في وجوده وذلك
الشي يحتاج اليه ايضا في وجوده وكذلك لو احتاج كل واحد منهما الى الاخر في العلم به قوله احتاج كل واحد من العلة والمعلول الى صاحبه يعني
ان العلة يحتاج الى المعلول في العلم بها اذ لا يمكن معرفتها الا به ويحتاج هو اليها في ثبوته وحصوله فلم يلزم التوقف لما اختلف وجه الحاجة
فكذلك في مسئلتنا قوله واحتاج كل واحد من الجانبين الى الاخر اعلم انه قد تقرر ان الحي لا يجوز ان يكون جزءا واحدا ولا بد من ان يكون
مبنيا بنية مخصوصة فاذا قدرنا مثلا انه بني من جزئين فهو يحتاج في كونه حيا الى الجانبين قال اصحابنا ولا يجوز وجود حياة واحدة فيهما لانها
ان وجدت في كلا الجزئين لزم ان تكون مثلا للتاليف وهو محال وان وجدت في احد المحلين فباطل ذلك لانها حينئذ لا توجب الا لمحلها
فلزم صحة وجود الشهوة في محل واحد واختصاصها به فيخرج عن كونها محتاجة للجملة ولا يمكن ان يقال انها يوجد في احدهما وتوجب
لهما لانها لا يجوز ان توجب للجزء الذي لم يحله الا بعد ان يدخل في جملة الحي وهو لا يدخل في جملة الحي الا بحياة توجد فيه اذ لو

دخل في جملة الحي بغير حيوة موجودة فيه وصح الجاء عالة كونه حيا ولا حيوة فيه لكان يلزم ان يوجب ما فينا من اجزاء الحيوة
لما كان مستقلا لنا من شعر وظفر ونحوها ويلزم من وجود حيوة واحدة في احد الجزءين لا يصح الادراك بالجزء الذي لم يوجد فيه
لان الادراك لا يكون الا بمحل فيه حيوة ولهذا فانا ما علمنا انه يدرك به علمنا ان فيه حيوة وما لم يقع الادراك به علمنا الا حيوة فيه
وانه غير حي وقد بان انه لا يجوز ان يوجد في احد الجزءين حيوة من دون ان يوجد في الاخر حيوة اخرى وبهذا يعلم حاجة احدى الحيوتين
الى الاخرى مع انه لا يودي ذلك الى توقف كل واحدة منهما على الاخرى توقفا يقتضي الدور والتعذر وقد ورد على ما ذكر انه يلزم
حاجة كل واحد من الجانبين الى الاخرى في وجه واحد وهو الوجود فيلزم حاجة الشي الى نفسه ويلزم الدور لان هذه لا توجد
حتى توجد تلك وتلك لا توجد حتى توجد هذه واجيب بان وجه الحاجة مختلف فان كل واحدة منهما تحتاج الى الاخرى في وجودها والمحتاج اليها
في الوجود تحتاج الى تلك في ان يدخل محلها في جملة الحي ليوجد له اذ لا يوجد موجبه لجزء واحد فاذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم الدور
قال الشيخ ابن متويه الا انه بقي للسايل ان يقول وليست هذه بان يحتاج في وجودها الى تلك اولى من ان تحتاج اليها تلك ولا هذه بان تحتاج
الى تلك في ان يدخل محلها في جملة الحي اولى من خلافه قال فاذا حققنا فذلك يقتضي رجوع الحاجة الى الحي فيقول احتاج في كونه حيا الى
هذه الاجزاء من الحيوة اجمع لا ان ترجع الحاجة الى الحيوة بعضها مع بعض واعترض بانه قيل ما اردت بقولك ان الحي يحتاج في كونه
حيا الى هذه الاخرى ان اريد انه يحتاج في حصول صفة واحدة له اليها فغير مسلم لان الحي في مجموع الصفات الى مجموع هذه الاجزاء من
الحيوة فمسلم ولكن ما المانع من ان يحصل له صفة واحدة لحصول حيوة واحدة فالاولى ان يقال قد علمنا ان الحيوة الواحدة لا توجب الصفة
لغير الجزء التي هي فيه الا اذا كان فيه حيوة والا لزم ان يوجب للشعر كونه حيا وهذا الحكم لا نعقل لانه باي شي علل فتدبر اذا عرفت
هذا فكلام المصنف ليس بسديد لانه جعل حاجة كل واحدة من الحيوتين الى الاخرى بنظر لمسلنا ولا يصح ذلك الا لو كان احدها
يحتاج الى الاخرى في وجودها والاخرى يحتاج اليها في دلالتها عليها وليس كذلك الا ان يكون مراده انه بنظر لمسلنا في مجرد الحاجة
وعدم التوقف على سبيل الجملة فهو متمشي **قوله** قلنا الداعي انما يدعو الى ما يصح ووجود العالم في الازل مستحيل الى اخره اعلم ان جواب
المصنف عن هذه الشبهة جواب جيد وما ذكره اصحابنا وفيه ما لا يجري في كلامهم من اشتراط الامكان في الداعي بل قد صرح ابن متويه بان احدنا
قد يدعوه الداعي الى امر مستحيل وهو الذي يقتضيه حقيقة الداعي وقد اجاب الشيخ ابو القسم عن اصل الشبهة بان الله تعالى خلق الخلق في
اول اوقات امكان خلقهم ولا يلزم للداعي حصول المستحيل واجاب ابو الحسين بان له تعالى داعيا الى الاحسان متى فاته وقت خلق الاحسان فقد
فعل ما دعاه الداعي اليه واجاب ابن الملاحمي بان له تعالى صارفا فيما لم يزل عن خلق العالم وهو علمه باستحالة وجوده في الازل والذي اعتمده الجمهور
في الجواب انه تعالى وان كان له داعي حكمة الى خلق الاحيا وهو الاحسان اليهم الا انه لا يجب حصول ما دعا اليه داعي الحكمة عند حصوله فان
احدنا يتصدق على فقير بدرهم لداعي حكمة ولا يتصدق على الاخر بمثله مع حصول الداعي فكذلك ههنا **قوله** لان هذا سبيل داعي الحكمة الا
ترى ان احدنا الى اخره هذا كالقياس لافعاله تعالى التي يدعو اليها داعي الحكمة على افعالنا في صحة التقدم والتاخر وفيه نظر واجود منه
انه تعالى فاذا حصلت الحالة التي يمكن خلق العالم فيها ولم يخلقه فيها او لم يخلقه دفعة واحدة علمنا انه تعالى علم ان الصلاح في ذلك اذا دعاه
داعيه واحبه لفعله وهذا يغني عن القياس فان احدنا وان يتصدق على فقير دون فقير وفي وقت دون وقت فانه ليس من اجل كونه علم
ان الصلاح في ذلك خلافه تعالى فانه يفعله ويؤخره لعلمه بالصلاح

فصل واما الركن الثاني وهو ان العالم لا بد له من محدث

قوله وقد اتفق العقلاء على انه لا بد من امر هذا ما ذكره قاضي القضاة كما تقدم واختاره المصنف والكثير من اصحابنا
يحكون تقدم الاتفاق ووقوع الاختلاف **قوله** قيل والعلم به ضروري هذا القول للشيخ ابي القسم فانه ذهب الى ان العلم بان العالم
لا بد له من محدث ضروري على سبيل الجملة لا يحتاج الى نظر واستدلال ولهذا فان كل من راى بنا فانه يعلم انه لا بد له من بان وصانع
حتى انه لو جوز انه لا محدث له لعد عريا قيل وذهب الجمهور الى انه استدلالي جملة وتفصيلا ولو كان ضروريا لكان ذلك بمثابة الاشيا
الضرورية الحاصل عن طريق ليس الامر المشاهدة او الاخبار المتواترة او عن الخبرة والتجربة على قول ولا شي من هذه الطرق
حاصل ههنا ومع كونه بديهيا لجاز اشتراك العقلاء فيه وهذا انما يقول لا محدث للمتولدات مع اعترافه بحدوثها وعوام المجبرة

يعرفون حدوث الدجاجة والبيضة ولا يسمون لهما محدثا وكذلك سائر الحوادث اليومية وادلى المقدمات يقول البستي العلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه ضروريا حاصل بالمعرفة مع انه لم يحد اسم الى العقلا فيه وقيل ينبغي التفصيل فان يعلم بالضرورة ان المحدث حدث مع الجواز فالعلم بان له محدثا ضروري وان كان العلم بان حدوثه مع الجواز استدلاليا كالعلم بحدوث العالم فالعلم بان له محدثا استدلالي وحله في تمامه في المتشابها كان العلم بحدوثها استدلاليا ونظيرها بعدم الخلاف في العلم بقادرية المؤثر في الحادث بعد العلم به فان ابا القسم ذهب الى ان العلم بالقادرية لذلك المؤثر بعد العلم به ضروري وقال الجمهور بل استدلالي لادمن المعلوم صحة دخول التشكيك فيه بمقالة اهل الطبع والنجوم وغير ذلك فعلى قول ابي القسم يكون العلم بان للعالم محدثا وانه قادر ضروريا **قوله** وفي كليهما اي القولين انه حدث مع الوجوب او مع الجواز من غير مؤثر **قوله** لصح ان يجتمع الالواح في البحر ويتركب منها سفينة الى اخره يقال على سبيل المعارضة لو كان ذلك لا يتاتى الا من محدث للزم ان يصح منه ايجاد الالواح في البحر وجمعها وتركيب سفينة منها فان التزمته فالخصم يلتزم حصول ذلك لا عن محدث فكان الاولى ان يقال الوجب ان يجتمع الالواح في البحر الى اخره فيصح الا ينافي المعارضة لان ما كان من تاثير الفاعل فهو مخير واجب **قوله** اما الاول فقد مر في الدعوى الاولى يعني وهو ان لنا افعالا وانها محدثة وفيه سوال وهو ان يقال الذي تقدم في الدعوى الاولى ان في الجسم اكوانا هي غيره واما انها افعال لنا فلم يتعرض له فيها والجواب انه قد تقدم في الدعوى الاولى ثبوت بعض الافعال والاستدلال عليها وان لم يتقدم التصريح بانها افعال لنا وانا نحن المحدثون لها لكن ذلك ثابت في موضعه بدليله وقد اشار اليه المصنف حيث قال وبعد فاذا حركنا الجسم تحرك سكونه علمنا ضرورة انه قد حصل امر لم يكن وجوز ذلك بما اوردنا كلامه في تلك الدعوى مما يدل على ان الاكوان المثبتة قد يكون افعالا لنا **قوله** من كوننا قادرين ومريدين ونحوها اما تاثير كوننا قادرين ففي حدوث الفعل واما تاثير كوننا مريدين ففي وقوع الافعال على الوجوه المختلفة واما نحوهما من الصفات المؤثرة فكوننا كارهين فانها تؤثر في كون الفعل قبيحا او تهديدا وكوننا عالمين فانها تؤثر في الاحكام اذا كان المعلوم مقدورا لنا يصح احكامه واعلم ان اضافة التاثير الى هذه الاحوال انما هو على سبيل التوسع والمجاز والا فالمؤثر في الحقيقة هو الفاعل لكنه لما كان لا يؤثر الا بحصول هذه الصفات سميت مؤثرة على سبيل التجوز وقد اختلف في كيفية تاثير هذه الصفات فقيل كونه قادرا هو المؤثر في الاحداث والاحكام والوقوع على الوجوه المختلفة ولكن تاثيرها في الاحكام بشرط العالمية وفي الوقوع على الوجوه المختلفة بشرط المريدية وقال ابن متويه يمكن الفرق بين كونه مريدا وكونه عالما فيجعل التاثير في وقوع الافعال على الوجوه المختلفة لكونه مريدا والقادرية شرط واما العالمية فشرط في تاثير القادرية في الاحكام وقد يقال ان التاثير للقادرية في الاحكام كالمريدية ولعل وجه فصل ابن متويه بينهما ان تاثير كونه مريدا على سبيل الايجاب وكونه عالما على سبيل التصحيح ومع الحال المريدية لا يصح كونها شرطا اذ الشرط غير موجب وان كان مصححا **قوله** حقيقا او تقديرا التحقيق في فعل العالم المميز لفعله فانه لا يصدر منه الفعل مع علمه به وسلامة الاحوال الا بقصده وداعيه وكذلك لا ينبغي الاحسن صارفه وكراهته والمراد بالاستغناء ههنا عدم الايجاد لها وان كان لا يكاد يستعمل الا في عدم الثاني بعد وجوده والتقدير في فعل الساهي والنائم فانا لو قدرنا ان لهما قصدا وداعيا لما وجد فعلهما الا بحسب قصدهما وداعيهما وان كان موجها الى الحسن ويتعين ان لهما داعيا محققا بناء على ان الفعل لا يوجد من دون داع وان الداعي شرط في وجوده **قوله** مع سلامة الحال يعني سلامة الداعي من صارف يقابله او يزيد عليه ومن حصول مانع او ملجئ يجري اه وسلامة الصارف من حصول داع يقابله او يزيد عليه ومن الجاء ملجئ **قوله** حدوثها او حدوثها على وجه يعني تحدث بحسب كوننا قادرين وحدوثها على وجوه مختلفة او على وجه الاحكام بحسب كوننا مريدين وعالمين **قوله** والا كان يلزم اذا مات الكاتب والباني ان تزول الكتابة والمباني فيه سوال وهو ان يقال انهما لا تقتضي عدمهما بل بقاؤهما فلا يلزم عدم ما يحتاج اليهما في وجوده اذ لم تزل وجودهما والحوادث حاجتها الى الباقي لو بلغت وكذلك الحاجة في الحدوث لا ما يقوله اما بين المحتاج اليه على ذلك الاحوال اذ لو كانت حاجتها الى الما احتاج شيء من افعالنا اليه وخالف المحتاج اليه وقد خرج عما يحتاج الى الباقي الا لاجله لو كانت محتاجا وهو كونه قادرا وغيره من صفاته فلزم عدمه **قوله** اولا حال حدوثها وهو المطلوب بما لم يبق ابطال ان يحتاج اليها لعدمها ولبقائها مع ثبوت احتياجها الينا في حدوثها يكفي في الدلالة على ان العلة في الحاجة هي الحدوث فينبغي ان يقال فاذا ثبت احتياجها الينا في حدوثها لا في غيره فلا علة للحاجة الا الحدوث لدوران الاحتياج معه ثبوتا وانتفاء **قوله** قلنا انها علة كاشفه الى اخره قد

اجيب عن هذا السؤال الجواز اخرى وهو ان العلة في الحقيقة كون هذا الشيء مما اذا وجد كان محدثا وذلك سابق على الحدوث ومقارن لحالة
احتياجه الى المحدث فلا يلزم كون العلة في الاحتياج متاخرة عنه قوله فان قال هلا كانت العلة في الاحتياج هو الحدوث مع الجواز
قد اجيب عنه بانه وان كان الحدوث شرطا مع الجواز هو العلة في الحاجة ولولا الجواز لما كان الحدوث علة في الاحتياج لكن لا يخرج الجواز
جزءا من العلة وان كان معتبرا على وجه الشرط كما انا عند العلم بالمتحركية نعلم الحركة وان لم نعلم حصول المتحركية على سبيل الجوارح
انه هو الدليل الموصل الى العلم بالحركة والفرق بين هذا الجواز وجواز المصنف ان في هذا التسليم ان لو ذكره تمام وجه الحاجة والمصنف
انكر ذلك قوله لمشابهتها العلة الحقيقية اعلم اولا ان العلة في اللغة تطلق على امور علة بمعنى السقم والمرض ومنه فلان عليل وفلان
به علة وعلة بمعنى العذر ومنه ما علة فلان في كذا وما تعتل اي ما عذره وما يعتذر وعلة بمعنى الحالة وعليه قول زهير ؎
ان البخيل ملوم حيث كان ولكن الجواد على علاته هرم ؎ اي في سائر حالاته من شدة ورخاء واما في الاصطلاح فالعلة الحقيقية حقيقتها
كل ذات اوجبت لغيرها صفة او حكما زائدا على الوجود وهي قسمان فمنها ما توجب صفة وحكما وهو العلم ومنها ما توجب صفة فقط وهو
سائر المعاني الراجعة الى الجملة والاكوان مما يرجع الى المحل ومنها ما توجب حكما فقط وهي الرطوبة واليبوسة والتاليف والاعتماد واما
العلة المقصودة هنا المشبهة بالعلة الحقيقية فحقيقتها التي يتعلق بها امر اخر اثباتا او نفيا مع كونها السبب بمعنى موجب للمعلول به
ومما يجوز وربما اطلاق لفظ العلة عليه السبب كقولهم الاعمى وعلة في الالم والمقتضي بمعنى الجوهرية علة في التحيز والداعي يقال فعل
فلان كذا لعلة اي لغرض وداع والشرط يقال ان الاستواد عن المحل علة ويعنون بها السابق وطروء نشر في نفيه لا علة والحلول
يقال حلول السواد علة في تسميه المحل اسود واعلم ان الفرق بين العلة الحقيقية والعلة الكاشفة في نفسه لا علة المشبهة بها من وجوه
الاول ان العلة الحقيقية موثرة في معلولها بخلاف الكاشفة والثاني ان الموثرة من حقها ان تكون امرا ثابتا موثرا في امر ثابت بخلاف الكاشفة
فقد تكون كذلك كما في مثلنا وقد تكون نفيا في نفي كعدم الارادة فانه علة في زوال تعلقها وقد تكون اثباتا في نفي كحصول العلم بنفي القبح والعلم
بالاستغناء عنه علة في الا يفعله وقد تكون نفيا في اثبات كتعليل كون الضرر ظلما بكونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق والثالث ان
الموثرة لا تكون الا ذاتا واحدة تعلق بها حكم او صفة بخلاف الكاشفة فقد تكون امورا كثيرة تعلق بها امر واحد وقد تكون امرا واحدا تعلق
به امور كثيرة والرابع ان الموثرة يجب مقارنتها بخلاف الكاشفة فلا يجب ذلك بل يجوز تقدمها وتاخرها واما شبهها بالموثرة لما ذكر المصنف من
حصول الحكم عندها لا محالة وهذا من خصائص الموثرة قوله وان حصل الشبه المتقدم يعني من حصول الحكم عندها لا محالة قوله لئلا يوهمان
صحة الفعل هي الموثرة في كونه قادرا تعالى وقد حصل الايهام في الاولى فهلا منعت من تسميتها علة والجواز ان الايهام وان حصل فيها فهي
على ما توهم فان وجود الحاجة الى المحدث هو لاجل الحدوث و يجب حصول الحاجة لاجله كما يجب عند العلة حصول المعلول فان لولا الحدوث
لما احتاج فقالنا الينا كما انه لولا العلة لما حصل المعلول بخلاف طريقة الحكم فلم يحصل فيها خاصة العلة لانها غير موجبة لكون القادر
قادرا بل الامر بالعكس كما اشار اليه المصنف وحصل فيها خاصة الطريق لانها يتوصل الى كونه قادرا او يدل عليه فسميت طريقه
الحكم وكونه قادرا وان كان صفة فهو حكم بالمعنى الاعم قوله والا لم تسم علة لمثل ما تقدم يعني من عدم حصول خاصة العلة فيها من التاثير فان
الامر بالعكس قوله ولا سميت طريقة الى اخره اما كان ذكر ما تقدم من تسميتها طريقة لانه يعرف عدم حصول خاصة الطريق فيها من الايصال
الى المطلوب واليه في كل حال قوله لعارض من العوارض يعني من اكراه او توصل الى نفع او دفع ضرر او نحو ذلك فمع عدم الحكم لا يومن
ذلك ومع حصولها يقع الامان لانها تمنع من التلبيس والتعزير فان قيل اذا لم تشبه العلة ولا الطريق فلم سميت بما يجري مجرى العلة
ولم تسم بما يجري مجرى الطريقة قلنا انما سميناها بما يجري مجرى العلة للحصول شبه او حد ذلك وهو ان عند وقوع افعاله تع
على الوجوه المختلفة يجب ثبوت كونه تع مريدا وكذلك من ثبتت عصمته كما يجب عند حصول العلة حصول المعلول وثبوت كونه مريدا
عندنا على ذلك كما يتوقف ثبوت العلة على المعلول واما المانع من تسميتها بما يجري مجرى الطريقة فقد ذكر بعضهم ان المانع من ذلك ان الطريق
الى الامر قد تكون ثابتة ولا يتوصل بها احد الى المطلوب فانه لعدم الداعي الى ذكره كل متطرق اليه ولا كذلك وقوع الفعل على
احد الوجوه المختلفة فانه تعالى يثبت انه تع مريد وفي حق المعصوم انه يلطفه وليس بالواضح اذا على هذا فاعلم ان هذه العلل

الاربع قد اشتركت في انها تحل عن توجه لما علق بها وانها كاشفه عما علق بها وقاضيه به ويجوز في الثلث الاخر ما ذكره من تتمتها
بعلة الحكم وقد شملها جميعا الحقيقه التي ذكرناها للعلة الكاشفه فلسفه اعلم ان الادله على صحة هذا الركن الثاني وهو ان المحدث
لا بد له من محدث كثيره ان لم تكن معلومة ضروره على ما قاله الشيخ ابو القسم ومن اقوى الادله ما ذكره بعض مشايخ المعتزله وبعض الاشاعره
وتحريره ان يقال قد ثبت ان العالم حدث مع الجواز فلا بد من مؤثر فيه اذ لو لم يكن ثم مؤثر لم يكن بان يحدث اولى من ان يحدث لطرو نقصان او ابتناء
الاعراض اما انه حدث مع الجواز فلانه لو حدث مع الوجوب لم يكن بان يحدث في وقت اولى من وقت اذ لا مخصص فيلزم من ذلك قدمه وقد
تقرر حدوثه ولانه لو حدث مع الوجوب لزم ان يكون من جنس واحد فلا يكون مختلف الاجناس والصفات ومعلوم الجملة فيه فان بعضه
جماد وبعضه حيوان والجماد بعضه ارض وبعضه سما وبعضه جبال والحيوان بعضه فرس وبعضه انسان ونحو ذلك من الاختلاف وفيه انه
حدث مع الجواز ومع حدوثه مع الجواز نعلم انه لا بد من مؤثر يا دني تامل والا لم يكن الوجود احق منه باستمرار العدم ثم لا يجوز في المؤثر
فيه ان يكون موجبا قديما او نقيد ما لاستلزام قدمه ولا محدثا اذ الكلام فيه كالكلام في العالم فلم يبق الا ان المؤثر فيه فاعل مختار على
ماشاء لحكمته فصل واما الركن الثالث وهو ان محدثها ليس الا الفاعل المختار جل وعز قوله
لاستحالة تاخر المعلول عن العله يقال ليس هذا من قبيل العله والمعلول لان العله ذات يوثر في صفه او حكم والمؤثر فيه ههنا ذات وهذه
بالتسبب اشبه والسبب يجوز تراخي اثره ومسببه عنه وقد اشار الفقيه قاسم الى ان ذلك بالعلل اشبه الا ان الا ستار ليس لها تاثير حقيقة
التاثير فيها للفاعل قوله لانه ليس بعضها بان يوجب كون الماما الى اخره يعني ليس بعض الموجبات وفيه سوال وهو ان يقال انا فرضنا
الكلام في موجب واحد فلم عدلت الى الكلام على موجبات كثيره والجواب ان هذا منه رحمه الله انتقال الى مذاهب القائلين بان المؤثر موجب لا بل
موجبات كثيره فالطبائعيه والمطرفيه يجعلون التاثير للاصول الاربعه والفلاسفه للعقول والافلاك والباطنيه للسابق والتالي ونحو
وفرضنا انه موجب واحد يكون الكلام اظهر فانه ليس بان يوجب كون بعض هذه الاشيا على صفه اولى من العكس قوله وكذلك الكلام في فقد الشرط
يعني ان الكلام فيه كالكلام في ثبوت المانع لكن ما قيل هناك في ثبوت المانع قيل هنا في فقد الشرط وجعل فقد الشرط مكانه وجعل الجواز في
فقد الشرط بدل الحدوث في المانع قوله فيما لهم اي من العقول والنفوس اعلم ان الفلاسفه يقسمون جائز الوجود الى جوهر وعرض
ويجعلون الجوهر اربعة انواع فنوع لا يكون الا محالا وهو الصوره وهو يشمل الصورتين وهما نوع واحد عندهم ونوع لا يكون الا محلا وهو
الهيولى وذلك لان كل جسم عندهم مركب من ثلثه جواهر حل اثنان منها في الثالث يسمى احد الحالين صوره جسميه وهي التي صار الجسم بها متحيزا
والاخر صوره نوعيه وهي التي بها صار الجسم مختصا بجهة دون جهه ويسمو المحل هيولى وهو مادة الجسم واصله وهو قابل للاتصال
والانفصال ولحلول الصورتين فيه فالصورتان عندهم نوع والهيولى نوع والنوعان الثالث والرابع لا يكونان حالين ولا محلين فاحدهما
له اشتغال بالتدبير والتصرف وهو النفس والاخر ليس كذلك وهو العقل ويريدون بالنفس النفس الناطقه التي هي ثابته عندهم للافلاك
وللانسان والنفس والعقل يكونان عندهم الا بسيطين دائما والاجسام انما تركب من الهيولى والصوره واما العرض عندهم فهو تسعة اجناس
ويسمونها مقولات وهي الكم والكيف والاين ومتى والاضافه والملك والوضع والفعل والانفعال وقد بان بذكر هذه الخرافات
مرادهم بالنفس والعقل قوله ويعرف من هذا بطلان قول الباطنيه يعني لان مذاهبهم تضاهي مذاهب الفلاسفه لا سيما في علة قدمه
صدر عنها سابق وعن السابق تالي وعن التالي نفس كليه كما ان الفلاسفه اثبتت علة قديمة صدر عنها وعقل عنها فالكلام متقارب وان
اختلفت العبارات قوله واما الطبائعيه فيبطل قولهم ان الطبع غير معقول للكل انه بهذا الوجه يشمل ابطال قول كل قائل بالطبع
على اختلافهم وكلهم وظاهر كلام اصحابنا ان الطبائعيه فرقه واحده ويحكون عنهم القول بالطبع جمله وقال الامام يحيى عن الاحسام ويرد به وانها متحركة تابع لامتزاج العناصر الاربعه النار والهوى والارض والما وذكر بعض اصحابنا ان الطبائعيه ليست
واحده بل هم فرق كثيره فكل من اثبت الطبع فهو طبائعي فمنهم من جعل العالم صادرا بطبع العلة القديمه وهم بعض الفلاسفه والباطنيه
والعالم عندهم قديم ويسمونه حادثا بالوجود ومنهم من جعله غيره ومنهم من جعله صادرا بطبع الافلاك وهم المنجمه ومنهم من جعل الحوادث اليوميه
كالثمار والمولودات والحيوه والموت والامراض حادثة بالطبائع الحاصله في الاجسام ولا تاثير للقديم فيها اصلا وهم المطرفيه الفرق

منهم

منهم وبين من تقدم ذكره انهم يقرون بحدوث العالم وثبوت الصانع المختار لانهم اعترفوا بالصانع خلاف من ذكرنا اولا من الطبائعية ولهذا
قيل المطرفية اسوا حالا من الطبائعية الجاحدين للصانع المختار لانهم اعترفوا بالصانع ثم اضافوا التاثير الى غيره والطبائعية لما
نفوا الصانع لم يكن لهم بد الا من اضافة ذلك الى امر ما ومن الوجوه الفارقة بينهم ان المطرفية يقولون ان الاجسام والاعراض حدثت
بالفطرة والتركيب وان الله هو الذي فطرها وركبها على ان تكون طبعها وعادتها الكون على ما كانت عليه والطبائعية يضيفون
الامور جميعها الى الطبع وقد قيل للمطرفية ان الطبع اذا كان موجبا عندكم والموجب لا يتراخى عن موجبه فالمخلوقات مقترنة في الوجود
شيء بعد شيء وكيف تكون حادثة بالطبع ثم ان الطبع ان كان عدما فهو باطل لانه تابع لوجود الاجسام وقد بينا حدوثها وما تفرع على
على المحدث فهو اولى بالحدوث وان كان محدثا فاما ان يكون محدثه طبعا فيلزم التسلسل او فاعلا مختارا فيجب ان يقضى بانه المؤثر في
الاجسام والعالم كله فلا يثبت طريق الى اثبات واسطة واعلم ان من المعتزلة من اثبت الطبع فقال به وهم الذين زعموا ان
المتولدات حادثة بطبع المحل كابي علي والقائلون بان تركيب الاشياء وغيره من المراكب الحادثة حاصل من تركيب الطبائع الاربع مع ان
الله قادر على ان يبدئ الخلقة من غير تركيب وهذا قول الشيخ ابي القاسم البلخي وقد قيل ان الاصل في مقالة المطرفية لان مطرف بن شهاب
قال به اولا ثم لم يزل يغالبه ومقالة مسابقة من بعده يزداد حتى افضت الى الامور الشنيعة في اكثر المسائل فان قيل قولكم الطبع غير
معقول بعيد لانه لفظ لا معنى له ومعلوم انه موجود في كلام العرب فيقولون طبع الماء البرودة وطبع النار الحرارة ونحو ذلك
كقولهم طبع فلان كذا وطبع فلان كذا وذلك يقتضي بان له معنى قلنا ان الطبع الذي جعلناه غير معقول ولا معنى له هو الذي يثبت
له التاثير فان من حق ما يثبت له التاثير ان يكون امرا متميزا موجودا فاما الطبع الذي اثبته اهل اللغة فهو وان كان معقولا
فليس بامر وجودي بل امر اعتباري ومعناه العادة والسجية فمرادهم بقولهم طبع فلان كذا اي عادته وسجيته وكذلك مرادهم بقولهم
طبع النار الحرارة اي عادتها انها تكون حارة فان الاجسام وان كانت متماثلة فقد اجرى الله العادة بان خلق في بعضها الحرارة
وفي بعضها البرودة ونحو ذلك وقد اول كلام ابي القاسم على ان هذا مراده حيث قال ان تركيب الحوادث البوسية من طبائع الاجسام وكذلك
كلام الجاحظ ومن معه حيث قالوا ان المتولدات حادثة بطبع المحل كما سياتي قوله المسمى الاولى يقتضيه يعني في اول الفصل حيث قال لان
ذلك الموجب ان كان مجردا الى اخره قوله واما اصحاب النجوم اعلم ان اصحاب النجوم القائلين بتاثيرها فرقة من الفلاسفة وغيرهم كما تقدم
والذي ذهب اليه المسلمون انها جماد يسخرها الله بامره ويدير حركاتها خلقها لحكمة منه لمنافع عبيده ولما فيها من الالطاف لهم فمن
منافعها ما ذكره في القران من كونها زينة للسماء ورجوما للشياطين المسترقين للسمع وعلامات يهتدى بها قوله فبطل قولهم انها غير حية
اي قول من جعلها فاعلة مختارة لان الفاعل المختار لابد ان يكون حيا قادرا فاما قول من جعلها موجبة بالطبع فقد تقدم ابطاله بانه غير
معقول وكفى بالمذهب فسادا الا يعقل واعلم ان كلام المصنف موافق لكلام ابي علي فانه ذهب الى انا نعلم انها غير حية بالعقل فانا قد
علمنا ان الحيوة تحتاج الى رطوبة وهي غير حاصلة فيها لحرارتها كما لا تحصل في النار قال ومعلوم ان الشمس اشد حرا من النار ولو
قربت اليها احد لاثرت فيه اكثر من تاثير النار ولو بعد احدنا عن النار لما اثرت فيه كتاثير الشمس فاذا استحال في الشمس ان تكون حية فاولى
في سائرها واما ابو هاشم فقال لا نعلم انها غير حية الا بالسمع فانا نعلم ضرورة من الدين انها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة
وان حركتها غير اختيارية قوله ولاستمرار حركاتها على وتيرة واحدة يعني مع انا قد علمنا ان كل حي تصرفه يختلف بحسب اختلاف
اغراضه ولا يوجد تصرفه على وتيرة واحدة في اليوم الواحد والليلة الواحدة واذا كان كذلك علمنا ان استمرار حركات هذه النجوم على
صفة واحدة على مر الدهور وتوالي الاعوام والشهور دلالة انها مسخرة مدبرة لا متصرفة مختارة واما اختلاف مطالعها ومغاربها
في الصيف والشتاء فلا يقدح فيما ذكره المصنف من استمرار حركاتها على وتيرة واحدة فان ذلك عادة لها مطردة قوله ولانها لا يدرك بها
والفعل لا يصح الا من حي يعني ولو كانت حية لادركت فاذا لم يدرك عرفنا انها غير حية والفعل لا يصح الا من حي لكنهم لا يسلمون انها
لا تدرك وبطلان ادراكها ليس باوضح من بطلان كونها حية قوله ولانها ان كانت قديمة لزم قدم العالم هذا انما يلزم من قال بانها
موجبة منهم فاما من قال بانها فاعلة مختارة فلا يلزمه

الكلام في الصفات والاحكام

قوله الصفة

في اللغة هي قول الواصف ولا فرق بين اهل اللغة بين الوصف والصفة كما لا فرق بين الوعد والعدة هكذا اصل وفيه نظر فان بين الوعد
والعدة فرقا يعرفه اهل العربية من حيث ان الوعد مصدر وعد فهو اسم لفعل الواعد واذا ذكر مع الفعل نحو وعد وعدا افاد التأكيد
فقط والعدة للنوع نحو عدة حسنة وعدة قبيحة **قوله** في العرف وهو الالزام هذا مثل ان هذا حقيقة في الشرع **قوله** وبين ونحو ذلك
يعني واباحة وكراهة وصحة وفساد واعلم ان حقيقة الحكم على راي الاصوليين ما استفيد من جهة الشرع اما بنقله عن اصله في
العقل واما بتقريره على حكم العقل على وجه لو قدر هنه لنقله بدلا عن اقراره اياه لنقض فقولهم ما استفيد من جهة الشرع يخرج
الاحكام العقلية كالمخالفة والمماثلة ونحو ذلك وقولهم من جهة الشرع فلم يقولوا من جهة السمع ليشمل الاحكام الشرعية تثبت بالسمع
من ادلة الشرع اولا بسمع كالقياس وقولهم اما بنقله عن اصله يعني كاباحة ذبح البهائم وقولهم او بتقريره على حكم العقل يعني كتحريم
ذبح ما لا يوكل لحمه فان الشرع في ذلك طابق العقل وقولهم على وجه لو نقل لصح احترازا مما ورد به الشرع من تحريم الظلم ونحوه فان
هذه لا تكون احكاما شرعية لان الشرع لا يصح ان يرد بخلاف ذلك واما تحريم ذبح ما لا يوكل لحمه فانه لو ورد بخلافه لصح **قوله** كالمماثلة
والمخالفة ونحو ذلك يعني كالمضادة الحقيقية وتعلق القدرة بالمقدور **قوله** يعلم بين ذات الفعل وصفة القادر فيه نظر والصحيح ان هذا
الحكم ما يعلم بين غير بين ذات الفعل وذات القادر وما له في التمثيل بصحة ان يقدر ويعلم فانه معلوم بين الحي وبين كونه قادرا عالما

فصل والصفة ضربان

قوله يستحيل خلوه فيها عند امكانها يعني بذلك انه يستحيل الاختلال عند امكانها وان صحتها تقتضي وجوبها
فلا يجوز تراخي الصحة فيها عن الوجود فان الذاتية لما صحت حالة العدم وجبت في تلك الحالة والمقتضاه يستتم فمنها ما يصح في الازل فيجب
حينئذ كصفاته تعالى المقتضاه عن صفته الذاتية فانها تصح وتجب في حالة واحدة وهي حالة الوجود **قوله** اي لا يجب كالتبعية يعني لا يجب
ان يكون الجوهر في جهة معينة وذلك لان تحيزه يصح له كونه في جميع الجهات ولا يوجب له كونه في واحدة منها معينة الا الكون ولا يستحيل
خروجه عن الكائنات اجمع الا لنفس التحيز الكون **مسئلة** نعلم انحصار الصفات في الواجبة والجائزة بان نقول الصفة اما
ان يستحيل خلوها عند امكانها على المعنى اولا ان كانت كذلك فهي الواجبة وهي لا تخلو اما ان تجب للذات لا لاختصاصها بصفة اخرى اولا ان كانت
كذلك فهي المقتضاه وان لم تكن فهي الذاتية وان لم يستحل خلوها عند امكانها على المعنى فهي الجائزة وهي لا تخلو اما ان تستند على جهة الايجاب

فصل والاحكام ثلاثة

اولا ان كانت كذلك فهي المعنوية وان لم تكن كذلك فهي التي بالفاعل **قوله** فالمقتضى كاحكام التحيز اورد
رحمه الله للمقتضى من الاحكام مثالين مثالا للمقتضى عن الصفات المقتضاه وهو احكام التحيز ومثلها صحة ان يقدر ويعلم وصحة ان
يريد فان هذه احكام مقتضاه عن صفة له مقتضاه وهي كونه حيا ومثالا للمقتضى عن الصفات المعنوية وهو صحة الفعل منا فانه مقتضى
عن كوننا قادرين واما في حقه تعالى فمقتضاه عن صفة مقتضاه **قوله** وما شابه هذا من الاحكام يعني كصحة الاحكام والصحيح القادرة
عن كوننا احياء كصحة كوننا قادرين وصحة كوننا عالمين فهذه احكام مقتضاه عن صفات معنوية يستدل بها على مقتضياتها وللاحكام
المقتضاه مثالان اخران لم ينص عليهما فمثال المقتضاه عن الصفات الذاتية كالمخالفة والمماثلة والصحيح القادرة عن صفاته الذاتية
ومثال المقتضاه المعنوية من الاحكام التي بالفاعل نحو القبح في الكذب فانه حكم مقتضى عن حكم بالفاعل وهو كون الكلام كذبا ونحو ذلك **قوله**
والمعنوي كسكون النفس هذا حكم معنوي صادر عن معنى يوجب الجملة وهو العلم فاما الاحكام الصادرة عن المعاني التي هي تختص
المحل فكالمدافعة في صعوده التفكيك وانغاز المحل ونحوه وان كان يرد على شيء منها اشكالات ليس هذا موضع ذكرها واعلم ان حصر الاحكام
هو بان نقول الاحكام لا تخلو اما ان تكون واجبة اولا ان كانت واجبة فهي لا تخلو اما ان يكون وجوبها عقيب استحالة اولا ان كان وجوبها
عقيب استحالة فهي لا تخلو اما ان تكون واقفة على شرط متجدد اولا ان كانت واقفة على شرط متجدد فهي الاحكام المقتضاه عن صفات الحدثان
الذاتية بشرط الوجود كصحة التحيز مثلا ووجوبه وان لم تكن كذلك فهي الاحكام الواقفة على مقتضى متجدد وهي لا تخلو اما ان تكون
مقتضيها واجبا اولا ان كان مقتضيها واجبا فهي الاحكام المقتضاه عن صفات الحدثان المقتضاه كاحكام التحيز والاحكام القادرة
عن صفات المعاني المقتضاه كالتعلقات والاحالات وان لم يكن مقتضيها واجبا فهي لا تخلو اما ان تكون مقتضاه عن مقتضى جامع على سبيل
الجواز والحال واحدة والشرط واحد اولا ان كان الاول فهي الاحكام المقتضاه عن الصفات المعنوية كصحة الفعل منا وصحة الاحكام

والكلام

ومنها ما لا يصح الا بعد وجوده وهي صفاته وروحه وحسب
كصفاته الكلية التي المقتضاه عن صفاته الذاتية ع

وان لم يكن كذلك فهي الاحكام الصادرة عن الاحكام التي بالفاعل وان لم يكن وجوب الاحكام عقيب الاستحالة فهي لا تخلو اما ان يكون
مقتضاة عن صفة ذاتية من غير شرط اولا ان كان الاول فهي المماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوما وان لم يكن كذلك فهي الاحكام
المقتضاة عن صفته المقتضاة نحو صحة الفعل وصحة الاحكام وان لم يكن الاحكام واجبة فهي جائزة وهي لا تخلو اما ان يكون المؤثر فيها
مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار اولا ان كان الاول فهي الاحكام التي بالفاعل ككون الكلام امرا او خبرا وان لم يكن كذلك فهي الاحكام
المعنوية ككون المفتقر وايجاز المحل ونحوها قوله اما ان يصح العلم باحدهما دون الاخر وهذا يبطل كون المصحح لكونه معلوما
حكما اما كان ذلك مبطلا لما ذكره لان الذات لا يعلم الا على المزية التي اوجبت صحة كونها معلومة فاذا علم احد الغيرين الذي اقتضى
الحكم كون كل واحد منهما معلوما دون الاخر فالعلم بذاته يستلزم العلم به على ذلك الحكم الا ترى انا اذا علمنا الجوهر علمنا كونه
جوهرا واذا علمنا السواد علمنا كونه سوادا لكون الجوهرية والسوادية هما الموجبين لصحة كون الجوهر والسواد معلومين فاذا
علم احد الذاتين اللتين يعلم الحكم الذاتي بينهما دون الاخرى نقض ذلك العلم بالحكم فيكون قد علم مرد ون غيره ولا ما جرى مجراه وذلك
يبطل كونه حكما كما ذكره المصنف قوله وما عدا ذلك من الذاتيات تابع له يعني فالحكم هو الاصل في ايجاب صحة كون الذاتين معلومتين واذا
كان للذاتين صفات ذاتية غير الحكم الذاتي فهي تبع للحكم في ايجاب صحة كونهما معلومتين فلا يقال ان الذاتين وان يلازم العلم بهما الا ان المصحح
لكونهما معلومتين حكم واحد فان ذلك يقتضي ان يكونا معلوما واحدا ولا يبطل غيريتهما لان لكل واحدة منهما صفة ذاتية هي الاصل في
تصحيح كونها معلومة وفي المخالفة والمماثلة كما ذكره المصنف من بعد الاعتراض قوله ولقائل ان يقول ان الحكم انما يكون ذاتيا
لذات واحدة لا لذاتين فيه نظر لان الحكم اذا لم يعلم الا بين ذاتين لم يصح جعله ذاتيا لاحداهما دون الاخرى فليس بان يجعل ذاتيا
لهذه اولى من هذه ولانا نقول هذا اذا كان معلوما بين غيرين وما جرى مجراه فاما ان يكون ذاتيا للذات او لي قوله والجملة قلنا انا لا نم يرجع الى ماهية
الحكم ودلالة اي بين الغيرين بالذاتين اللذين يثبت الحكم لهما بل لازم لا من يرجع الى ان من حق الحكم الا يعلم الا بين غيرين او لا من يرجع الى ان
الحكم اذا علم ذلك علمهما قوله يوضح ان العلم بالمتحيز يلازم العلم بالكون على الجملة يعني ولو علمنا ضادا في سبيل يوجود متحيز فانا نعلم وجود
كون فيه ونعلم حصوله لذلك المتحيز على سبيل الجملة لانا نعلم حصول كون له متعين في جهة معينة الا ان للشيخ الحسن ان يقول قد يصح
العلم بالمتحيز من دون العلم بالكون ولهذا فان نفاة المعاني اذا علموا متحيزا لم يحصل لهم علم بالكون فلم يلزم من يلازم العلم بهما في موضع
كونهما ليسا غيرين حالا والذاتين اللتين اوجب صحة كونهما معلومتين حكم واحد فانهما لا يعلمان الا معا ولا يحصل العلم باحداهما من دون العلم
بالاخرى اذ الحكم لا يعلم الا بينهما وذلك يخرجهما عن كونهما معلومتين وغيرين كما تقدم ونحو هذا الفرق يصح في المتضايفين بل هو اوضح فيهما
فانه يصح العلم بالاب وحده والعلم بالابن وحده وكذلك المالك والمملوك والوديعة والمودع قوله فلم يدل تلازم العلم بالذات والعلم بصفتها
على انهما معلوم واحد يعني ان ههنا وجها في تلازم هذين العلمين غير كونهما معلوما واحدا وهو ان الذات لا يعلم الا على الصفة التي صححت
معلوميتها والصفة لا يعلم الا على الذات خلاف الذاتين اذا لم يعلما الا معا فان ذلك يقتضي كونهما معلوما واحدا اذ لا يوجد غير ذلك لتلازم العلمين
بهما قوله بل لكل واحد من الغيرين ذات في حكم المغايرة لذاته الاخرى صفة ذاته في حكم المغايرة لصفة الاخر الذاتية وانما جعلها في حكم
المغايرة لان المغايرة الحقيقية لا تثبت الا بين الذوات والمعاني الصفتين لو كانتا ذاتين لكانتا متغايرتين قوله ولهذا لو لم يخلق الله الا
ذاتا واحدة لصح العلم بها وان لم يوجد هذا الحكم المذكور يعني فدل هذا على ان الصفة هي الاصل من حيث انه اذا خلق ذاتا واحدة فقط فالحكم
لا يثبت لها اذ لو ثبت لها لكان قد علم لا بين غيرين ومع ذلك فقد صح كون تلك الذات معلومة وايضا فانه لا يمتنع ان يحصل لها الحكم من دون صفة
فيعلم عليه ولا احتاج في العلم بها الى الصفة فكانت الصفة اقوى في ايجاب هذا الحكم الذي هو صحة كون الذات معلومة من الحكم الذاتي ويكون
الحكم تابعا للصفة لا ايجابا يقع له كما اشار اليه الشيخ الحسن قوله كان التحيز اخص من صحة كون الجوهر معلوما فاشبه الصفة والحكم
الذاتي على الصفة والحكم المقتضى والمعنى انا لو قدرنا ثبوت حكم ذاتي لكانت الصفة الذاتية اخص منه ومعنى اخصيتها انها الاصل
في تصحيح معلومية الذات وانها مقصورة على الذات والحكم معلوم بينها وبين غيرها من الذوات فهي اخص من الحكم كما ان التحيز
الذي هو صفة مقتضاة للجوهر عن الجوهرية اخص بالجوهر من صحة كونه معلوما مع انه تابع له ومقتضى عن الجوهرية ودليل ان

التحيز اختص به لا بسبب الجوهر وصحة المعلومية مشاركة فيها كل ذات **قوله** في الوجه الثاني لا يمر حول الاخلاف الا تختص احدهما بما ليس
به الاخرى ولا انما يماثله وههنا قد اختص احدهما بما اختص به الاخرى وهو هذا الحكم الذاتي الثابت لهما فلا يكونا مختلفين **قوله** خرجا
عن كونهما مثلين او مختلفين وهو محال انما كان خروج الذاتين عن كونهما مثلين ومختلفين محالا لان كل ذات لابد ان تختص بصفة
ذاتية فالذات اذا اختصت بصفة ذاتية فاما ان تكون مشاركة للاخرى في ذاتيها فهما متماثلتان او غير مشاركة فهما مختلفتان
ولا قسم ثالث **قوله** فلا يقتضي هذا الحكم تماثلا ولا اختلافا فيه نظر لانه ما لم يقتض تماثلا او اختلافا فليس ذاتيا اذ اقتضاء التماثل
والاختلاف خاصية ما يثبت للذات فاي صفة او حكم لم يقتضهما فليس ذاتيا **قوله** فلا نسلم قوله ان الذي يثبت لاحدى الذاتين هو
الذي يثبت للاخرى يعني فانه لم يثبت الا الذات واحده فاما الاخرى فانما اعتبرت في العلم به لانه ثابت لها على جهة سوية للاخرى **قوله** فالاشكال
اظهر يعني لان الصفة لا تعلم على انفرادها ولا يثبت فيها مماثلة ولا مخالفة فلا يحال حينئذ عدم اقتضاء الحكم للتماثل والاختلاف وقد
اعترض الوجه الثاني بوجه اخر غير ما اورده المصنف وهو ان قيل انكم قد اشترطتم في المخالفة ان يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى ولا ما
يماثله فهلا اعتبرتم في المماثلة ان يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى او ما يماثله لان المماثلة نقيض المخالفة واذا كان كذلك لم يلزم
ما ذكرتموه من ان لا يكونا مثلين ولا مختلفين بل يكونان مثلين لانه قد ثبت لاحدهما ما ثبت للاخرى الا ان للشيخ الحسن ان يقول اني
اعتبرت في المخالفة ان لا يثبت لاحدى الذاتين ما ثبت للاخرى لا من حيث ان سويته للاخرى نقيض المماثلة او ان ذلك شرط في المخالفة بين
الغيرين فيشترط في المماثلة عكسه بل لانه اذا ثبت لاحدهما ما ثبت للاخرى اقتضى كونهما معلوما واحدا واخرجها عن كونهما معلومين
ومع كونهما معلوما واحدا لا تحال المخالفة فيه رجوع الى الوجه الاول **تلخيصه** اعلم ان ابطال الشيخ الحسن للحكم الذاتي للشيخ وفا
الى حكم معنى وانما هو كلام على انه لا يصح ان يكون في الاحكام ذاتي ومنع من صحة ذلك وان كان لا نزاع في حكم معنى ولا قائل بان شيئا
من الاحكام ذاتي والمصنف لم يقصد باعتراضه الا استدلال الشيخ يصحح كون حكم معنى ذاتيا فانه لا شيء من الاحكام يشبه الحال في كونه
ذاتيا الا ان يقال صحة الصفة الذاتية او وجوبها وقد قال الشيخ الحسن ما معناه ان صحة الصفة الذاتية او وجوبها كالكيفيتين لها اذ
لا يعقلان ولا يثبتان مفردين بل يثبتان تبعا لها ولا يكون لهما سوى ولا حكم بانفرادهما فهما كالصفة مع الذات وكما ان الصفة لا
حكم لها بما يحكم به للذات من الوجود وكيفيته فكذلك حكم الصفة معها لا يحكم له بما يحكم به لها ولا يلزم من ثبوت كيفيته لها ثبوت كيفية
له فلا يكون حكم الصفة ذاتيا اذا كانت ذاتية

فصل

قوله وقد عرفت بما سلف ان الصفات اربع يعني سلف في الفصل الذي
قسم فيه الصفات الى واجبة وجائزة والواجبة الى ذاتية ومقتضاه والجائزة الى معنوية وبالفاعل فانه يعرف منه ان الصفات اربع
ذاتية ومقتضاه ومعنوية وبالفاعل **قوله** وان الذات تليه هذا يعرف مما سلف مفردا في تقسيم الذوات **قوله** كالهيئة مثلا هذا
مثل للصفة المقتضاة الثابتة للاعراض على سبيل الجملة والهيئة صفة للون المقتضاة التي بها تتضاد الالوان فيما بينها ولاجلها
تصح الثابتة للاعراض على ادراكها ولم يقصد بها التمثيل التي ثبت لاجلها التعلق والايجاب فان الالوان لا توجب ولا تتعلق واما التي
توجب لمن اختصت التعلق والايجاب والتضاد من صفات الاعراض صفة العلم المقتضاه ونحوه فلا صفة مقتضاه من صفات اجناس
الاعراض تقتضي صحة الادراك والتضاد والتعلق والايجاب معا بل ما اقتضى منها التعلق والايجاب لم تقتض صحة الادراك وما
اقتضى صحة الادراك لم تقتض التعلق والايجاب **تلخيصه** سائر ما ذكره المصنف في هذا الفصل واضح وصحيح على قواعدهم
ونحن نلخص الكلام في فائدتين في ذكر خواص كل واحدة من هذه الصفات الاربع والثانية في ذكر الاحكام التي توجبها الذاتية والمقتضاه

اما الفائدة الاولى فاعلم ان خواص الصفة الذاتية خمس الاولى انها ثابتة للمحدثات في حالتي الوجود والعدم والثانية بيان
ذلك الثانية انها لا تفتقر في ثبوتها للذات الى مؤثر ولا ما يجري مجراه الثالثة انه لا يجوز استحقاق جنسها وقبيلها مع الجواز
الرابعة انه لا يجوز استحقاق الذات الواحدة لاكثر من صفة ذاتية واحدة الخامسة ان الموصوف بها يستحيل خروجه عنها على
سبيل الاطلاق **وخواص الصفة المقتضاه** انها خمس الاولى انها ثابتة على سبيل الوجوب ومع ذلك يجوز استحقاق
جنسها وقبيلها مع الجواز الثانية انها لا تحتاج في ثبوتها الى مؤثر خارج عن الذات **فقط** الثالثة انها تنقسم الى ما يستحيل

لتجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة ذاتيه كصفاته تعالى المقتضاه ما خلا كونه مدركا
والتحيز وصفات الاعراض المقتضاه والى ما يصح تجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة معنوية
كالمدركية في حقنا وحقه تعالى الرابعة ان قسلها ينقسم الى ما يجب عقيب استحالته والى ما يجوز لا بعد استحالته فالاول ما كان مشروطا
بشرط متجدد كالتحيز وصفات الاعراض المقتضاه والثاني ما لا يتوقف على شرط متجدد ولا مقتضى متجدد كصفات الباري تعالى الاربع
المقتضاه عن صفة ذاته الخامسة ان تجدد الذات غير كاف في ثبوتها ولا احتياج في ثبوتها الى مؤثر حقيقي **وخواص الصفة**
المعنوية حسن البقا الاولى ان ثبوتها على سبيل الجواز والحال واحده والشرط واحد الثانية انه لا يستحقها الا ما يجوز عليه البقا الثالثة
ان من حقها ان يكون المؤثر في صحتها امرا زائدا على المؤثر في وجوبها الرابعة انه لا يجوز ثبوتها الا للمتحيز الخامسة انه يجوز تجددها
للذات وزوالها عنها في حال بقائها هكذا ذكروا وفي الخاصة الرابعة نظر على قاعدتهم في ان كونه تعالى مريدا وكارها صفتان معنويتان
وخواص الصفة التي بالفاعل حسن البقا الاولى انها تستحق على سبيل الجواز من غير حال وشرط الثانية ان من حقها
ان يتقدم على جواز حصولها الثالثة انه يستحيل خروج الموصوف عن كل صفة منها معينه اتصف بها ما دام باقيا الرابعة
انه يستحيل تجدد كل عين من اعيانها حال البقا الخامسة انها لا تثبت الا صفة واحده في حكم المتماثلة في سائر الذوات **واما**
الفائدة الثانية فالاحكام التي توجبها الصفة الذاتية المماثلة والمخالفة واعلم ان ايجابها للمماثلة يحتمل وجوها
احدها ان توجب المماثلة للذات المختصة بها ولما ماثلها وتكون الحكم الصادر عنها باثنا للذاتين كليهما وثانيها ان تكون صفة هذه الذات
موجبه للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات اخرى وصفه تلك الذات توجب المماثلة لها فقط وثالثها ان تكون موجبه
للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات اخرى واختصاصها بصفه في حكم المماثلة لها وصفة تلك الذات الاخرى كذلك
ايضا والكلام في ايجابها للمخالفة واحتمالها هذه الوجوه كالكلام في ايجابها للمماثلة ذكر هذا التفصيل بعض اصحابنا ويوجب الصفة
الذاتية ايضا صحة كون الشي معلوما وصحة وجوده في نفسه عند المتاخرين وذلك انهم يثبتون للمعدوم صحتين صحة وجوده في نفسه وهي
مقتضاه عن صفه ذاته وصحه وجوده من جهة القادر عليه وهي مقتضاه عن كونه قادرا فاما المتقدمون فلا يثبتون الا صحه وجوده
من جهة القادر عليه ويوجب ايضا صحه الصفة المقتضاه ووجوبها بشرط الوجود والاحكام التي توجبها الصفة المقتضاه الايجاب فيما
يوجب والتضاد في المتضادات وصحة الادراك في المدركات وصحة البقا في الباقيات والتعلق في المتعلقات والحلول على سبيل الجملة فيما يحل
فصل والذي يدل على ان للجوهر بكونه جوهرا حالا وجوه ثلثة **قوله** واعترضه اصحاب ابي الحسين بانهما اشتركا في امر جملي اعلم
ان اصحابنا جميعا يطلقون على صحة كون الشي معلوما انه حكم جملي لعدم الاختصاص ذات دون اخرى ولهذا لا يقتضي تماثلا ولا اختلافا
ولتشترك فيه الذوات المتماثلة والمختلفة **قوله** لا يصح لوجهين احدهما ان انفسهما يصح كونها معلومة الى اخره وتحقيق هذا الوجه ان جعلكم لذلك
الافتراق افتراقا في انفسهما ولشركا بافتراق امر زائد لا يصح لان نفسهما لا اي نفسي الجوهر والسواد يصح كونهما معلومين على الانفراد
اذا المراد بالنفس هاهنا الذات ونحن علمنا افتراقهما في امر لا نعلم على الانفراد وهو كون احدهما جوهرا والاخر سوادا وكون الشي جوهرا او
سوادا انما لا نعلم على الانفراد بل نعلم تبعا للذات فلا نعلم كون الشي جوهرا الا بعد ان نعلم ذلك الشي وكذلك لا نعلم كون الشي سوادا الا بعد
ان نعلم ذلك الشي فكيف يرجع ما افترقا فيما لا نعلم على الانفراد الى ما افترقا فيما نعلم على الانفراد **قوله** الثاني انه قد نعقل ذات الجوهر
والسواد من لا يعقل كونه جوهرا وسوادا تحقيق هذا الوجه ان القول بكون التفرقة الحاصلة بكون احدى الذاتين جوهرا والاخرى سوادا
راجعة الى نفس الجوهر والسواد غير صحيح بل رجوعها الى كون احدهما جوهرا والاخر سوادا ونحن نعلم ذلك اذ لو كانت تلك التفرقة راجعة
الى نفس الجوهر والسواد للزم فمن عقل ذات الجوهر حين شاهدها ان يعلم كونها جوهرا اذا المرجع بكونه جوهرا الى نفس الجوهر وقد عقل نفس
الجوهر وعلى نحو هذا في السواد ومعلوم انه يدرك الجوهر ويعقله من لا يعقل معنى كونه جوهرا ولا يميزه وهذا حال اكثر الناس وكذلك
كون الذات سوادا فعلمنا حينئذ ان كون الجوهر جوهرا امر زائد على الذات فقد يعلمها من يعقل الجوهر وقد لا يعقلها وكذلك كون السواد
سوادا **اقول** ان كون الصفة صفة هو من توابع تجددها بعينه فلا جاز ذكرنا اخر العلم بكونها صفة عن العلم بتجددها بخلاف علمنا بان الجوهر

ذات فهو مقدم فانه مقدم على العلم بكونه جوهرا اذ كونه جوهرا من توابع الذات لان الذات من توابع كونه جوهرا فكان لا افتراق ههنا
بعد الاشتراك ولا اشتراك هناك بعد الافتراق واذا كان الافتراق قبل الاشتراك لم يجب تعليله فانهم لم يوجبوا الا تعليل الافتراق بعد
الاشتراك لا عكسه على ما سيأتي كاشتراك الجملتين في كونهما حيتين وافتراقهما في ان احدهما يصح منها الفعل والاخرى ليست كذلك **قوله**
والمراد قبلية الذهن لا قبلية الزمان يعني فان الذهن يقضي بان الافتراق بين الصفتين في كون احدهما جوهرية والاخرى سوادية مقدم على
اشتراكهما في كونهما صفتين لا ان ههنا تقدم في الزمان فان ثبوت كونهما صفتين وكون احدهما جوهرية والاخرى سوادية حاصل في حالة واحدة
وهي قائم الدال على راي الجمهور وكذلك كون الجوهر ذاتا مقدم في الذهن على كونه جوهرا لا انه ثم بعدما في الزمان **قوله** لانا قد نعلمه ذاتا
ولا نعلمه جوهرا يعني فلو كان العلم بكونه جوهرا علما بذات الجوهر لكان العلم بذات الجوهر علما بكونه جوهرا ولو كان كذلك لزم فيمن علم ذاته
ان يعلم كونه جوهرا وقد يتقدم قبل سماعه وقد نشاهده ونعلمه ولا نعلم كونه جوهرا بل لو اخبرنا صادق ان الله يوجد او وجد ذاتا وتلك الذات
جوهر في نفس الامر فانا قد علمنا ذات الجوهر وتعلق علمنا بها ولم نعلم كونه جوهرا ولا تعلق علمنا بذلك **قوله** لان كونه جوهرا واجب
يعني فكيف يكون معنى كونه جوهرا ثبوت معنى له يتعلق به علمنا بكونه جوهرا مع ان كونه جوهرا واجب له بكل حال فلا يصح الا يكون كونه جوهرا
وثبوت المعنى له غير واجب الحادث والفاعل على الحسان الفاعل ومثل هذا الوجه باي في ابطال كونه يكون جوهرا صفة معنوية فقال ان كونه جوهرا لا
واجب ولو كانت صفة معنوية لكانت جايزة **قوله** وكونه لان ذلك المعنى لا يختص به الا بان يحله ولا الحلة الا بعدان يتحيز ولا يتحيز الا بعد
كونه جوهرا يعني فكيف يكون كون الجوهر جوهرا بنفس المعنى الحاصل للجوهر مع انه لا يحصل له والحلة الا بعد كونه جوهرا **قوله** لانا نعلم
المفارقة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غير ولا امر اخرى يحله يقال هذه مناقضة لانكم قلتم نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره من دون
اعتبار غير والحوادث مراده بالتفرقة هي كون الجوهر جوهرا المتقدم من انه شارك اللون في كونه ذاتا وفارقه بكونه جوهرا فكونه جوهرا
هو الذي مثلها زيادة اللون في نفس الامر وليس لحكم يعلم بينه وبين اللون ولو كان يلزم عند العلم به العلم بغير معين كما في المماثلة فانا
لا نعلم ان هذه الذات مماثلة الا مع علمنا بغير معين يشتركان فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل **قوله** ان كيفية الصفة تابعة للصفة
يعني فلا يجوز ان يكون كونه جوهرا كيفية صفة من دون صفة يثبت لها تلك الكيفية لان الكيفيات تتبع الصفات فمتى اعتبرت الحكم ثبوت كيفية
لزمه الا عتراف بصفة من دون صفة تثبت لها تلك الكيفية لان الكيفيات تتبع الصفات ثبت الكيفية لها وهو الغرض المقصود **قوله** كالحدوث والقدم
يعني فانهما لما كانا من كيفيات الوجود كانا تابعين له فانما ثبت العدم او الحدوث كان الوجود ثابتا فلا يثبت القدم ولا الحدوث للمعدوم لانتفا
الصفة التي هما تابعتان لها عنه **قوله** او كونه سوادا يعني حيث يكون الخبر الثاني او تلك الذات سوادا **قوله** لان كونها ذاتا موجودة ليس هو صحة العلم
بها على انفرادها مع ان صحة العلم بها على انفرادها ليس هو كونها ذاتا موجودة بل هو حكم يكشف عن كون المحقق به ذاتا لا صفة فان الصفة
لا يصح العلم بها على انفرادها واذا كان صحة العلم بها على انفرادها حكما تابعا لكونها ذاتا الا انه كونها ذاتا فكيف يكون العلم بكونها ذاتا علما
به الا ان لهم ان يقولوا انا عند علمنا المسوغ يعلم البائع فعندنا ان اخبرنا بوجود ذات علمنا انه يصح العلم بها على انفرادها لما كان من حكم
ذات ان يصح العلم بها على انفرادها **قوله** وكونها موجودة ليس هو كونها ذاتا يعني فكيف يعد ان جاز بوجود ذات العلم بكونها ذاتا
مع ان كونها ذاتا ليس هو كونها موجودة **قوله** وانا نعلم ذاتا اخرى تخالفها الجوهر تقريره ان يقال اذا قلتم يتعلق هذا العلم انه ذات
تخالف السواد وغيره من الذوات مع تقولون انا لم نعلم ذاتا غير الجوهر اما بان يذهب الى ان هذه الذوات صفتا او انها لا ذوات ولا صفات
او لا خطر لنا ذكرها في تلك الحال على ان الزمكم الا يكون علمنا ثانيا قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا اولا **قوله** لان صحة ادراكه بحاستين
يعتبر فيه الادراك والحاستين الى اخره ملخصه ان حكم المخالفة بين الجوهر والسواد راجعة الى ان الجوهر يدرك بحاستين والسواد
يدرك لجميع الشعاع غير صحيح لانه لو كان كذلك للزم الا يصح العلم بان الجوهر مخالف للسواد الا مع العلم بانه يدرك بحاستين ومع العلم
بما هية الادراك والحاستين لتوقف العلم بانه يدرك بحاستين عليه والا يصح ايضا الا مع العلم بان السواد هيه جمع الشعاع ومعلوم
ان العلم بهذه الامور غير معتبر في العلم بان الجوهر مخالف السواد فدل على انه ليس معنى المخالفة راجعا الى ذلك وكان يلزم ايضا على
قولهم الا يصح العلم بان الجوهر يدرك بحاستين الا مع العلم بالسواد لان معنى كونه مدركا بحاستين انه مخالف للسواد والعلم بان هذه

يعني والذي عطاه ان هو هو هنا ذاتا موجودة فقط
فكيف يقولون انه يعلم انها مع العلم بها على انفرادها

الذات مخالفة لتلك لا يثبت الا مع العلم بتلك الذات الاخرى فكان يلزم على هذا ان يخبر في العلم بان الجوهر يدرك حاسّتين العلم بالسواد
ومعلوم انه غير معتبر فانه لو خلق جوهرا ولم يخلق سوادا لعلمنا صحة ادراكه بحاسّتين ولم نعلم انه مخالف للسواد اذ لا يتعلق
لنا بالسواد والمعلوم انا لا نعلم في جوهر انه مخالف للسواد الا مع علمنا بالسواد ونحو هذا يجري الكلام في ان معنى مخالفة السواد
للجوهر انه هيئة جميع الشعاع قوله اذ المرجع به الى انه لا يشد مثره عندنا والمرجع به الى انه ليس كالسواد عندهم يقال وما الفرق
بين الكلامين والجواب الفرق بعيد ومن ثمه كلام الجمهور التي ذكرها المصنف وهو انه لا يسد مسده فيما يكشف عن الصفة الذاتية
على التفصيل وهم لا يثبتون صفة ذاتية ولا كاشفة عنها قوله فليست انما هي كونه جوهرا لمثل ما تقدم يعني فيبطل قولهم ان علمنا بكونه
جوهرا علم بانه مما يصح ادراكه بحاسّتين وقوله لمثل ما تقدم يعني من ان العلم بكونه جوهرا لا يعتبر فيه الادراك بحاسّتين بل نعلم
جوهرا وان لم يخطر على بال العالم بكونه جوهرا انه يدرك بحاسّتين وصحة ادراكه بحاسّتين يعتبر فيه ذلك قوله ومعلوم ان صحة
ادراكه بحاسّتين ومخالفته لغيره ونحو ذلك مزايا يعني فكيف فسرتم ما هو عندكم نفس الذات بدلالتها واشار بنحو ذلك الى مخالفته
للبياض ومماثلته لجوهر اخر والمزية نعم الصفة والحكم وان ادلكوها مزايا انما احكام فصحة الادراك بحاسّتين من احكام التحيز
والمخالفة من احكام الصفة الذاتية قوله بوصحة انهم فسروا كونه جوهرا بهذه الاشيا ولم يفسروه بكونه ذاتا وهذا كلام فيه التباس
وركة واذا حمل راجعا الى ما يتصل به من الكلام لم يستقم فان ظاهره ان المراد توضيح ما ذكرناه من ان المراد عندهم ان كونه جوهرا
هو نفس ذاته وليس كذلك فان ما ذكره يوضح انه ليس عندهم نفس ذاته حيث فسروه لمزايا والذي يقوم به الكلام ان يكون مراده
يوضح ما نقوله من ان كونه جوهرا امر زائد على الذات ومزية ثابتة لها وان علمنا بانا بكونه جوهرا قد يتعلق بغير ما تعلق به علمنا
اولا بنفس الذات انهم فسروا كونه جوهرا بصحة ادراكه بحاسّتين وهو مزية ولم يفسروه بنفس الذات على ما نذهب المعتمد على
انه امر زائد على الذات لكن رد الضمير في بوضحه الى ما ذكر فيه تعقد ورجوع الى كلام قد مضى وتقضى وتعقبه كلام طويل ثم ما معنى
قوله ولا يكون جوهرا فانه يكون المعنى بوصحة انهم لم يفسروا كونه جوهرا بكونه جوهرا وكيف يفسر الشيء بنفسه فالكلام يحتمل
والغالب فيه سهوا وان اختلفه ولا فسروا كونه ذاتا بكونه جوهرا قوله واسد ما اوردوه في ابطال هذه المسلة ونظائرها اي واقوى
ما ادلوا به في ابطال هذه المسلة التي هي اثبات الجوهرية وكذلك سائر ذات الذوات ونظائرها من اثبات التحيز صفة مقتضاه وسائر
المقتضيات وكذلك الوجود والكاشفية على ما سيأتي قوله لم يخبر ان نعلم وجودها وكونها ذاتا الا تبعا للعلم بمجردها يعني وحين علمنا كونها
ذاتا ووجودها بالخبر الاول فيكون علمنا بمجردها قد حصل في الخبر الاول فلا يقال ان العلم الذي حصل بالخبر الثاني هو العلم بمجردها
كما قاله في الصفة قوله عن بعض لوازمها وتوابعها المضافة الى الذات يعني من كونها ثابتة للذات ومزية لها ولازمة لها فان كونها
صفة ثابتة من لوازم مجردها اي مجرد الصفة المضافة الى الذات لا كنفسها بل يلزم ذلك من مجردها سوا كانت ذاتية او مقتضاة او
معنوية او بالفاعل وقوله المضافة الى الذات احترازا من لوازمها المتعلقة بها من كونها واجبة او جائزة او ذاتية او مقتضاة او غير
ذلك فانا لا نعلمها عند الاخبار بان ههنا صفة قوله وجاز ان نعلم بعض لوازم الصفة وان لم نعلم مجردها يعني بخلاف الذات فانه لا يجوز
ان نعلم لوازمها ومزاياها قبلها اذ هي لا تستقل بالمعلومية ولا تعلم الا تبعا لها فاما لوازم الصفة فنعلم قبلها ويكون العلم بها تبعا للعلم
بالذات لا للعلم بمجرد الصفة قوله كالوجود فانه ليس بصفة مشتملة على جنس وفصل خلافا للكاشفة فانها جنس لها انواع كالمتحركية
والسكونية ونحوها قوله ولا بد ان يحصل بالخبر الثاني في هذه الصورة غير ما حصل اولا من التوابع واللوازم يعني فاذا قال اولا
هنا صفة فالعلم يحصل بلوازمها المضافة الى الذات فاذا قال هي كاشفة حصل علم اخر بتوابع ولوازم للصفة التي هذه سبيلها
وان لم يكن بكل اللوازم مضافة الى الذات وهي ان ههنا صفة مركبة من جنس وفصل وتشتمل على انواع وتنقسم الى اقسام كثيرة ولا
يكون العلم بمجردها حاصلا الا بالخبر الثالث اما بانها متحركية او ساكنية واما الوجود فيحصل بالخبر الثاني فيه العلم بمجرد الصفة
ولشيء من لوازمها وهو انها حقيقة مفردة لا تتركب من جنس وفصل ولا تتنوع الى انواع وصور قوله ولكن نعلمها بالاول جملة وبالثاني
تفصيلا تتكلم بالخبر الاول انها ذات وهذا علم جملي اذ لا يفيد الا انها من جملة الذوات وبالثاني انها جوهر مثلا وهذا تفصيلي اذ قد علمها

مفصله ومميزها عن غيرها من الاجناس وان كان علمنا جمليا ايضا من وجه وهو بالنظر الى انه لم نعلم به ذلك الجوهر بعينه بل علم به
انه من جملة الجواهر وعلى نحو هذا يجري الكلام في الصفة قوله على انه هذه قد من ورا اتفاقهما فما جعلتموه دليلا على ثبوت المزية فاصله
ان الذي جعلتموه دليلا على ثبوت المزية في حق الذات وهو ان علمنا بانا قد نعلق بغير ما يتعلق به علمنا اولا حاصل في الصفة فان علمنا
بانا قد نعلق بغير ما تعلق به علمنا اولا فيجب ثبوت المدلول فيها اولا كما ثبت في الذات وقد علم بان العلم الاول في الصفة متعلق بلوازمها فافترق
في وجه اخر غير ما وقع الاتفاق فيه بين الذات والصفة من تعلق العلم بانا نعلم ما يتعلق به اولا لكنه يقال لا يصح ذلك الفرق ووضح انقداحه
فيه ما ذكره المصنف من كونه قد قام من وراء اتفاقهما ما يكون فرقا بينا يستقيم به الدليل وينتفي به المعارضة قوله وقولكم يتسلسل اللوازم
في الحقائق المركبة يعني حيث جعل الشيخ الحسن الخبر الاول مفيدا للعلم بلوازم الصفة المركبة المضافة الى الذات والخبر الثاني مفيدا للعلم بلوازمها
الذاتية اللازمة لها من كونها مركبة مشتملة على جنس وفصل ومتنوعة الى انواع كثيرة قوله حاصل في الحقائق المفردة يعني فانه يمكن ان يقال
فيها والخبر الثاني متعلق بلوازم اخر غير اللوازم التي افادها الخبر الاول من كونها حقيقة مفردة غير مركبة من جنس وفصل ولا متنوعة
وبالجملة فقد افاد الخبر الثاني فيها غير ما افاده الاول كما في الذوات والصفات المركبة قوله الا ويمكن تركيبه من جنس وفصل يعني فالوجود
وان كان من الحقائق المجردة فتركيبه من جنس وفصل ممكن فيما في حد الصفة التي يظهر عندها الصفات والاحكام المقتضاة عن الصفة
الذاتية فقولنا الصفة جنس وبقية الحد فصل قوله وتفصيلها عاعداها نوعها وقبيلها اعلم ان كثيرا ما يجري في كتب المتكلمين ذكر الجنس
والنوع والقبيل في المقالات والصفات وذكرها في الصفات تبع لذكرها في الذوات فلنبينها ولنحد ولنجد المكون تلك قاعدة ينبني عليها فهم ما
يجري ذكره منها اما الجنس فلهم فيه اصطلاحات الاول انهم يطلقونه على المتماثل والمختلف والمتضاد وعلى المماثل والمتضاد وعلى المماثل
والمختلف فالاول كالاعتقادات والثاني كالالوان والثالث كالاعم فان الاصطلاح الثاني انه يستعملونه فيما يشتمل على المماثل فقط فيقولون
الحيوة جنس والتألف جنس والالم جنس وهذا الاصطلاح الثاني اكثر في الاستعمال واما النوع فيستعملونه في المختلف فقط فيقولون القدرة
نوع لما كانت جميع القدر مختلفة وقد يستعملونه في البعض مما اشتمل عليه جنس مخصوص فيقولون الحركة نوع من جنس الاكوان واما القبيل
فيستعملونه في كل ما عدّ قسما على حدة من الاعراض وان اشتمل على المماثل والمتضاد كالالوان والاكوان او على المختلف والمماثل كالاعتقاد
او على المتماثل فقط كالحيوة او على المختلف فقط كالقدر والصفات تجري على هذا العالم هذا ما فهمناه من اصطلاحهم بعد استقراء ما ذكروه
وما جرى في اثنا كلامهم وقد صرح الشيخ الحسن في الكيفية بان النوع من الصفات ما كان مختلفا كالقادرية وان الجنس منها ما كان متماثلا
كالحيية قوله وهلم جرا هذه كلمة يستعمل في معنى الاستمرار وعدم الانقطاع وهلم اسم فعل بمعنى اقبل وقال البصريون هلم ها التنبيه حذف الف
مستعمل على انه مفعول مطلق وفي بعض حواشي الصحاح ان جرا اسم مقصور لا ينون فيه ولا مد واصل معنى جرا ان يترك الابل والمعز ترعى وهي
تسير مرحون قصرها قال بعض اهل اللغة معنى هلم جرا تسيروا على هينتكم فلا تشقوا على انفسكم وركابكم ثم استعملت في هذا المعنى وهو
عدم الانقطاع على عادة ومنع الجمهور الجوهري يقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم قوله على هذا المنوال يقال للقوم اذا استووا
اخلاقهم هم على منوال واحد والمنوال في الاصل الخشبة التي يلف الحائك عليها الثوب الذي ينسجه عليها قليلا قليلا ليتمكن من نسج النقد
قوله في ان كل خبر خاص هي الجوهرية وفي الاخبار عن الصفة انها ذاتية وانها لا تثبت للجوهر يفيد لازما من لوازم ما افاده العام الخبر
العام كالاخبار بان ههنا ذاتا والخبر الخاص كحوار تلك الذات جوهرا وفي الصفة الخبر العام ان ههنا صفة والخاص كحوهي جوهرية والذي
بعده الخاص في الاخبار عن الذات انها صفة هي الجوهرية وفي الاخبار عن الصفة انها ذاتية وانها لا تثبت الا للجوهر وانها تقتضي التحيز والجوهر كذا
فصل وقريب مما تقدم ان يستدل على اعلان للجوهر بكونه متحيزا حالا وبكونه موجودا فيقول فيه لو اخبرنا مخبر بان ههنا ذاتا
ثم اخبرنا بانها متحيزة او موجودة فقد يتعلق علمنا ثانيا بغير ما تعلق به اولا الى اخر الدلالة قوله وان كان الكلام في هذا الفصل اكد
من حيث قد ثبت ان المعدوم شيء يعني فاذا كان في حال العدم شيئا وذاتا وعرفنا حصول التحيز والوجود من بعد ذلك وتجددهما عليه لم
يمكن ان يقال هما نفس الذات لان نفس الذات ثابتة حال العدم والتحيز والوجود تجدد امر بعد ولانه لابد من امر يتعلق به قادرية القادر
الموجد له خلاف الجوهرية ولعله لو يسلم الخصم ان المعدوم ذات لسلم ان التحيز صفة خلاف الجوهرية فانه لو اعترف بثبوت المعدوم

شيا امكنه ان يبقى على منازعته في كونها صفة **قوله** لبيان ان التحيز واحد والوجود جائز اعلم ان ما استحق مع جعله لها صفة واخره لا
بدله من القول بانها جائزة باسم الفاعل وان ينازع في كون التحيز واجبا فاسد الا ان المصنف فيه نظر فانه اما ان يثبت انه واجب اذا ثبت انه عين
الوجود فحينئذ يقول قد ثبت استحالة ان يكون الجسم متحيزا مع وجوده فدل على ان وجوب التحيز له **قوله** والجوهر يضاد الفناء بشرط الوجود
اي وجود الجوهر والفناء ودليل اشتراطه الوجود ان الجوهر في حال عدمه لا ينفيه الفناء ولا يضاده ولا ينفي الفناء ولا يضاده
والتضاد مقتضى عن التحيز الدليل على ذلك ان الفناء قد ثبتت مضادته للجوهر على ما سياتي ولا يخلو اما ان يضاده لمجرد الذات
او لوجوده او لحدوثه او لحدوثه على وجه او لمعنى او لذاته او للتحيز على ما نقوله والاول باطل والا لزم مضادة الفناء لكل ذات
وفي حالة العدم والثاني باطل للزوم مضادته لكل موجود وهو محال والثالث باطل للزوم مضادته لكل محدث والا يضاده حال البقاء
ومعلوم ان نفيه للجوهر يكون حال البقاء والرابع باطل لانه لا وجه معقول ونقضي انه يضاده حال البقاء والخامس باطل لان مضادته
له واجبة وما كان لمعنى فهو جائز ويلزم اذا لم يوجد ذلك المعنى ان لا ينافيا والسادس باطل للزوم المضادة حال العدم ومضادته له
حال العدم محال فلم يبق الا انه يضاده للتحيز الحاصل حال الوجود **قوله** لكان الشي شرطا في نفسه كان الاولى ان يقول لكان الشي شرطا
في اقتضائه نفيه لما يقتضيه **قوله** لماثل الوجود اي لكونه في حكم المتماثل الا انه مع جعله لوجود الجوهر نفس التحيز لا يسلم مماثل
الوجود لكن الدليل قائم على مماثل الوجود وهو اشتراك صفات الوجود في احص احكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذات
عندها

فصل والذي يدل على انه لا يكون كائنا حالا انه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ولا وجه لهذه الاستحالة الا
حصوله على صفتين ضدين واعلم انه قد اختلف كلام اصحابنا في هل يعلل هذه الاستحالة بالكائنية التي هي الصفة كما ذكره المصنف
او بالكون والاولى تعليلها بالكائنية كما ذكره رحمه الله ووجهه ان هذه الاستحالة معلومة ضرورة ولا يعلل ما يعلم بدلالة جملة وتفصيلا
وهو الكون بل بالكائنية فانها معلومة على سبيل الجملة ضرورة فان قيل ما انكرتم ان العلة في الاستحالة هو التحيز قلنا لا يصح
ذلك لان التحيز مصحح لكونه في الجهات كلها فلو احال كونه في جهتين لكان محيلا للشي مصححا له وهو محال وقد كان الشيخ ابو رشيد
اجاز ان يضاف الى هذه العلة في الاستحالة علة اخرى وهو ان كونه في جهتين يودي الى ان يكون شاغلا لاكثر من قدره ثم ضعف هذه
العلة بما حاصله ان الطريق الى تضاد الاكوان هو استحالة حصول الجوهر في جهتين فاذا جوزنا ان العلة في ذلك كونه يودي الى ان يكون
شاغلا لاكثر من قدره لم يستقم لنا طريق الى العلم بالتضاد وكلامه ضعيف لان القائل بعدم تضاد الاكوان وهو الشيخ ابو الهذيل البستاني
وبان فيها المتماثل والمختلف فقط يقول عدم وجداننا للطريق الى تضادها لا يلحق منه خلل واما ما ارتد فالاولى في تضعيف تلك العلة
ان يقال ان المرجع بشغله لاكثر من قدره الى كونه في جهتين او اكثر فكيف يجعل ذلك هو العلة في استحالة كونه في جهتين او اكثر فانه تعليل
للشي بنفسه وقد ضعف بانه لو لم تكن العلة الا استحالة كونه شاغلا لاكثر من قدره فان ذلك لا يستحيل على البدل وكذلك على الجمع
الا انه يمكن فيه المعارضة بمثل وكذلك لا يستحيل كونه كائنا في جهتين على البدل وكذلك على الجمع **قوله** ولا بد من امر تعلل به كما سياتي يعني
في بيان ما يجب تعليله وما لا يجب مسئلة اثبات القادرية **قوله** لان التفرقة ضرورية دون الكون يعني فكيف يرجع بما نعلمه ضرورة الى ما لا
نعلم الا بدلالة فالاولى ان يرجع به الى ما نعلمه ضرورة على سبيل الجملة وهي الكائنية **قوله** ان عدم المعنى مع الجهتين على سوا فكان يلزم
حصوله فيهما دفعة واحدة هذا الوجه ليس هذا موضعه وانما موضعه لو قيل ان الجوهر حصل في الجهة لعدم معنى فكان الاولى ان
يقال لان عدم المعنى مع الجهتين على سوا فكان يحال الا يفرق بين كونه في جهة وكونه في اخرى **قوله** ولان عدم المعنى يرتب على سويه يعني
فلم يوجب المعنى مع وجوده فاولى ان لا يتعلق به مع عدمه اذ هو مع الوجود اقوى حالا من العدم وان اراد ذلك المعنى اذا لم يكن قد
سبقه وجود وعدم فلم يكن ان يعلل ما حرفته بعدمه وقد سبق على سويه اثابه وجوده مثا له والا فالسوية عنده مع الموجود والمعدوم
لانه هاهنا مما يثبت الذات في حالة العدم **قوله** ولان الامور الباسه لا يعلل بالنفي هنا يعني يعلل بامر فاما يعلل الكشف فجائز كما تقدم
قوله وبها الى كيفية صفة هي الوجود اي تلك الصفة هي الوجود **قوله** لان كيفية الصفة يتبعها فكان يلزم الا يتجدد كونه كائنا في الجهة
الا اذا تجدد وجوده هذا اصلح دليلا على ان الكائنية ليست كيفية للوجود وفيه خروج عما كان بصدده لانه في اثبات نفس الكائنية على الجملة

وهذا الكلام الذي ذكره الا انه لا يستقيم ولهما
انا اذا قلنا الكلام ان الكائنية لصفة الوجود

وذكر انه لا يمكن الرجوع بتلك التفرقة الا اليها فكان الملايم لذلك ان يقول واما ان يرجع بتلك التفرقة الى كيفية صفة هي الوجود
فكان يلزم الا يعلم التفرقة الا مع تجدد الوجود لان كيفية الصفة تتبع تجددها وانت اذا تاملت كلام المصنف في هذا الفصل وجدته
منفردا بما حشى تامله **قوله** على ان الوجود صفة متماثلة والكائنية تتضاد معنى تماثل صفة الوجود انها لا تختلف باختلاف الذوات الثابتة
هي لها وذلك لا تفارقها في اخص احكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذوات عندها ومعنى تضاد الكائنية انه لا يمكن اجتماع
صفتين منها على سار جهتين فلا يمكن ان تكون كائنا في هذه الجهة وكائنا في هذه في حالة واحدة وكلام المصنف هذا محتمل من وجوه احدها
انه الان في الاستدلال على ثبوت الكائنية صفة وهذا انما يستقيم بعد ثبوت ذلك فاذا ثبت انها صفة وانها تتضاد وقيل بان المرجع بها الى
صفة الوجود ولثبت مغايرة لها حسن مثل هذا والاشارة في الطال ان تكون التفرقة بين كون الجوهر كائنا في هذه الجهة وكائنا في هذه جهة
في حالة واخرى كيفية للوجود كما نبه عليه وان لم يتسق كلامه من هذا الوجه هذا المساق فليس تضاد الكيفية يستلزم تضاد الصفة
التي تلك الكيفية كيفية لها الا ترى ان الحدوث والقدم كيفيتان للوجود وهما متنافيان والوجود لا تناقض فيه ولو انه جعل الكلام من
اصله متسوقا في انا نعلم ثبوت الكائنية جملة ضرورة فاما ان يرجع بها الى كذا او كذا مما ذكره لاستقام الكلام لكنه جعله متسوقا في
التفرقة فلم تلتئم والله سبحانه اعلم ويلحق بما تقدم من الفصول فائدتان **الفائدة الاولى** في بيان ان الجوهر لا يجوز ان يستحق من الصفات
غير ما ذكره المصنف من الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل وهي الجوهرية والتحيز والكائنية والوجود لا غير ودليله فقد
الطريق الى صفة غيرها وبيانه انا نبهنا الى كل حالة فاما المعاني المدركة فلا يجوز ثبوت صفات للجوهر بها اذ المرجع بكونه اسود الى حلول
السواد فيه فلا نعلمه اسود الا من علم حلول السواد فيه ولو كان له بكونه اسود صفة لوجب حصول العلم بها اولا ثم يستدل بها على المعنى
كما في الكائنية وغيرها وهكذا الكلام في سائر المدركات وقد حكى الامام يحيى في التمهيد عن بعض الاشعرية القول بان كون الجوهر ابيض
واسود وحلوا وحامضا صفات معللة بالمعاني وانه لو انا نعلم بالضرورة كون الجسم اسود حلوا طيب الرائحة مع ان علمنا بالاعراض
استدلالي والمعلوم بالضرورة غير ما علم بالاستدلال فاذن هو كون الجسم اسود حلوا طيب الرائحة احوال زائدة على السواد والحلاوة والرائحة
وما يعدم سطلمه ويلزمهم مثل ذلك فيما سلموا انه ليس بحال مثل كونه الكا وساربا ولابسا ومتنقلا وان تكون احوالا لانا نعلمها
بالضرورة وعلمنا بالاعراض استدلالي واما التاليف والاعتماد والرطوبة واليبوسة فلا يوجب للجوهر الا احكاما على ما هو مبين في
موضعه بل قد قيل ان حكم التاليف الذي يوجبه راجع الى القادر بتعذره لا الى المحل اذ لو رجع الى المحل لزم تعذر التفكيك على الباري
ولزم الا يقف على شرط اذ ما هو موجب عن علة لم يقف على شرط **الفائدة الثانية** في بيان ان للجوهر بكونه معدوما حكما
لا صفة ودليله انه حالة العدم يصح من القادر عليه ايجاده فالفرق بينه وبين ما لا يصح ايجاده يرجع الى حكم ثابت له بكونه معدوما هذا
ما ذكره ابن متويه واما دليل الا صفة له بكونه معدوما فهو انه يؤدي الى ان تكون مضادة لصفة الوجود فكان يلزم الا نعلم بالضرورة
ان الشيء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لان الضرورة لا تتعلق الا بان الذات لا تخلو من احدى صفتين ولا تخرج منهما الى غيرهما
والا فانا نعلم ذلك بتامل ونظر وقد اكتفى المصنف بما تقدم عن الاستدلال على صفة العرض الذاتية وصفته المقتضاة والتي بالفاعل الا انه استدل
على ذلك الجزء على نحو ما تقدم **فصل** **قوله** ولا يثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات يعني الاربع التي هي الذاتية والمقتضاة والمعنوية
والتي بالفاعل **قوله** الا الصفة الذاتية في ذلك خلاف فان ابا اسحق كما تقدم فانه ذهب الى ان الذات لا يستحق شيئا من الصفات حالة العدم
لبطلان سائر وجوه التعليل يعني ولا يصح تعليلها بالمؤثرات ولا ما جرى مجراها ولا يعقل التعليل بذلك وبيانه بان يقول لو كان يستحقها
لمعنى او بالفاعل لخرجت عن كيفيتها وهي وجوبها وعن اقتضائها للمماثلة والمخالفة لان المماثلة والمخالفة لا يستحقا الا لصفة
ذاتية ولو استحقها مقتضاة عن صفة اخرى لبطل كونها ذاتية لان معنى الذاتية انها لا تفتقر في حصولها الى امر اخر سوى الذات
ثم ان مقتضيها اما ان يكون مقتضى فيؤدي الى التسلسل او ذاتا فيجب الاقتصار على المحقق المعلوم دون المقدر المفروض واذا بطل
ان تكون مقتضاة وبالفاعل بطل ان تكون مشروطة وبطل اذا الشرط لا يستقل وانه يثبت الا مع ثبوت مؤثر او مقتض **قوله** وهو محال لاشتراك
الذوات كلها في ذلك يعني فكان يلزم ان يثبت المماثلة والمخالفة في حق كل ذات فيكون كل ذات مماثلة للاخرى مخالفة لها وهو محال

قوله وهذا قد اورده اصحابنا دليلا مستقلا يعني ما تقدم من ان الذوات لابد ان تتماثل او تختلف واذا ثبت ذلك فالمماثلة والمخالفة
اما ان تثبت لمجرد الذات الى ان يقولوا فلم يبق الا ان تثبت المماثلة والمخالفة لصفة زائدة على الذات وليست الا الجوهرية فاما التحيز فانه
كاشف الا حالة الوجود والمماثلة والمخالفة ثابتان في الحالتين معا قوله لان المماثلة الحقيقية لا تثبت الا في الذوات يعني لانها هي ان تسد احد
الذاتين مسد الاخرى وذلك لا يتصور الا في الذوات ولكن قد تقال في الصفات متماثلة ومختلفة على سبيل التجوز قوله ومعنى قول اصحابنا ان
الصفات تجري مجرى المماثلة الى اخره لقولهم انها تجري مجرى المماثلة معنيان احدهما ما ذكره والثاني ان بعضها يقوم مقام البعض فيما
يقتضيه من الصفات والاحكام وكذلك قولهم في الاحكام انها تجري مجرى المماثلة معنيان احدهما انها لو كانت ذواتا لكانت متماثلة بان تسد
بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل الثاني انها مشتركة في الحد والحقيقة ومعنى قولهم في الصفات والاحكام
انها تجري مجرى المختلفة انها لو كانت ذواتا لما سد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وان بعض الصفات لا تقوم
مقام البعض فيما يقتضيه من الصفات والاحكام وان بعض الاحكام لا تقوم مقام البعض في الحد والحقيقة ذكره الشيخ الحسن في الكيفية
قوله لان المعنى لا يختص بالمعدوم يعني لان اختصاص المعنى هو اما بطريقة الحلول فيه او حلول محله او الوجود على حد وجوده وكل
ذلك لا يتصور الا مع وجود المختص والمختص به فكان يلزم الا تثبت المماثلة في حال العدم ولتشترك فان الذاتين في حال العدم اما ان تسد
احدهما مسد الاخرى او لا والاول التماثل والثاني الاختلاف قوله ولانه ما اثر فيه المعنى فهو جائز يعني والمماثلة في حق المتماثلين واجبة
قوله وبعدم انه لا ذاتي في الاحكام تعالى بل يعدم لكن عدم المنع من ان يكون فيها ذاتي والجواز انه وان منع من عدم جوازه فلم يقل بثبوته هو
ولا غيره قوله حيث اثبت التحيز ونفى الجوهرية يعني وجعل التحيز هو الصفة الذاتية قوله الا ان الشيخ ابا عبد الله يقول انها هي التحيز الى اخره
مذهب ابي عبد الله وابي اسحق متفق من حيث نفيا كون الجوهرية صفة ولم يثبتا الا التحيز ومن حيث جعلا التحيز صفة ذاتية لكنهما
اختلفا من وجه اخر فقال ابو عبد الله هي ثابتة في العدم اي الصفة التي هي التحيز وقال ابو اسحق بل لا تثبت الا حال الوجود ويلزمه
من القول بتجددها احتياجها الى موثر او ما يجري مجراه وبطلان كونها ذاتية ومن الذاهبين الى ان الجوهرية هي التحيز وانها صفة
واحدة ابو يعقوب الشحام قوله ان هذه الاحكام التي هي شغل الجهة ونحوه يعني وصحة الادراك بحاستين واحتمال الاعراض
قوله حقيقة في التحيز يعني لان حقيقة التحيز الصفة التي يوجب لمن اختصت به شغله للجهة واحتماله الاعراض وصحة ادراكه بحاستين
واذا ثبت انها حقيقة في التحيز لم تجز مفارقتها له لان الشيء لا يخلو الا بما يكون عليه مثبتا كحقيقتنا القادر بانه الذي يصح منه الفعل
فلا تثبت قادر لا يصح منه الفعل الا ان الشيخ ابا عبد الله يزيد في الحقيقة عند الوجود قوله وفي ذلك كونه غير الجوهرية يعني لانها
ثابتة حالة القدم لما تقدم فاذا كانت ثابتة في تلك الحال والتحيز غير ثابت ولا يثبت الا حال الوجود صح ما قاله فايده اعتبر ابو القسم
في المثلين ان يتفقا في جميع الصفات والاحكام الذاتية والمقتضاه والتي بالفاعل والمعنوية حتى انه حكم باختلاف الحسن والقبح وسطر
ما قاله وجوه احدها انه يودي الى ان لا يتماثل شي من الذوات فان كل ذاتين لابد ان يكون لاخرهما من الحكم ما ليس للاخرى والا لم يكونا غيرين
وانهما ان ما يقع به الخلاف والوفاق لابد من ان يكون امرا لازما لا خروج عنه والا ادى الى ان يكون موافقا في وقت مخالفا في وقت وان
لخرج عن ذلك الامور بالنهايات التماثل انما يقع لما يرجع العلم بالتماثل عليه اما جملة او تفصيلا وقد صح انه نعلم تماثل الذاتين وان
لم نعلم اشتراكهما في سائر الوجوه وحكي عن الناشي ان المماثلة تقع بالاسما وذلك جهالة منه والا لزم الا نعلم المماثلة الا بعد العلم
باللغات وكان يلزم في بعض الاجسام ان تخالف البعض بالافتراق في الاسما ولعله يلتزم ذلك ولكن بطلان كلامه ظاهر

فصل

قوله ولا يتزايد من هذه الصفات يعني الاربع الثابتة للجوهر وهي الجوهرية والتحيز والوجود والكائنية قوله الا المعنوية اعلم
ان معنى التزايد ان تثبت للذات اكثر من صفة واحدة من الجنس الواحد اما من الصفة الذاتية والصفة المقتضاه او الصفة التي بالفاعل
ولا يقدر تزايدا الا مع تماثل الصفات قوله ولانها لو تزايدت للزم ان تكون الذات مماثلة لنفسها يعني اذا حصل للذات صفتا ذاتيتان انها
جوهر جوهران وسوادا سوادان وستأتي ما في هذا الوجه في مسئلة اثبات الصفة الاخص قوله كالمعنوية يعني فانه يصح تزايدها لتزايد
الموثر فيها لان تزايده ممكن فاذا وجد القادر في الجوهر كونين في جهة واحدة تزايدت صفته المعنوية وهي الكائنية قوله او يتزايد

المقتضي لها او شرط الاقتضا لكونه مدركا يعني فانها تتزايد الاحلا مزين ما تتزايد المقتضي لها وهي الحيية او تتزايد شرط اقتضا
الحيية لها وهو وجود المدرك فاما وجود مدرك اخر تتزايد صفة المدرك بكونه مدركا واعلم انه لا خلاف بينهم في تزايد كونه مدركا
بتزايد شرط اقتضايها وهو وجود المدرك وان لم تتزايد المقتضي وهو كونه حيا واما الخلاف في تزايد كونه مدركا مع ان المدرك واحد
بان تتزايد مقتضيها فذهب القاضي وهو الذي هو راى ابن متويه الى ان كونه مدركا يتزايد بتزايد كونه حيا وان لم تتزايد وجود المدرك
واحتج بان الادراك بالعينين له مزية على الادراك بعين واحدة فدل على ان كونه مدركا تتزايد بتزايد كونه حيا والذي عليه
الجمهور انه كونه مدركا لا يتزايد الا مع تزايد شرط الاقتضا وتردد الحاكم في ذلك **قوله** ولكلها تبطل تزايد الوجود اي لكل الوجوه
التي ذكرت في منع تزايد الذاتيه وفيه تساهل فان الوجه الاول في ابطال تزايد الذاتيه لا تاتي في الوجود ولا يقال انه اراد ولكل
الوجوه المبطلة لتزايد التحيز لانه لم يتقدم له ذكر فيعود الضمير اليه وان صح فالوجه الاخر الذي حصر به التحيز لا يستقيم هاهنا
الا ان يقال يلزم من تزايد الشرط تزايد المشروط ولو تزايد الوجود لتزايد ما هو مشروط به وهو التحيز وهذا وجه اخر فلا يستقيم ذكر
قوله ولانه كان يصح ان يثبت للسواد وجهان في الوجود يقال لان وجهي البياض كان يصح حصوله على احدهما فلا يثبت البياض على
الاطلاق اي فلا يكون نفي السواد للبياض مطلقا بل على حال وهو متى حصل له وجهان في الوجود اي وجودان ومتى حصل على احدهما
فقط لم ينفه مع علمنا بان السواد لا ينفي البياض مطلقا وهذا الوجه ذكره ابو هاشم ويمكن اعتراضه بان يقال اليس عندكم ان الجزء السواد
لو طرى على عشرة اجزاء من البياض لنفاها الا ان الطارئ حظ الجزء وفاكثر ما فيه ان يقام هذا الوجود الزائد في البياض مقام جزء
زائد منه فيثبت للسواد حظ الجزء وما ان المضادة لا يقع بالوجود وكثرته بل بثبت للصفة المقتضاة فاما الوجود فلا تاثير له الا في ظهور
الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عنده وهي لا تزايد بتزايده لحصولها مع وجود واحد مع وجودين على سوا ولعل هذا هو السبب
في ان حمل ابن متويه الوجه الثاني المذكور بعده وهو قوله اولانه لو صح في حال الحدوث لصح في حال البقا اوضح منه وان كان المصنف
قد اعترض الوجه الثاني في مسئلة مقدور بين قادرين بان قال ما تعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث فلا يصح تزايد الوجود حال البقا
قوله لصح مثله في باب القدرة فكان يصح ان يبتع احدنا سكنات كثيرة بحركة واحدة لها وجودات كثيرة كان الجاري على القياس ان يقول فكان
يلزم ان يبتع احدنا من سكنى الجسم سكنات كثيرة بحركة واحدة يوجدها بكونه متحركا صفات كثيرة بعدد الصفات التي اوجبها السكنات الكثيرة
واما قوله فكان يصح الى اخره فهو وجه مستقل يبتع من تزايد الوجود ولعل الاصل وكان يصح ويكون ابدال الواو فا من سهو القلم
قوله لتزايد مقتضيه اذا تزايد شرط الاقتضا ظاهر كلام المصنف هنا يقتضي بان كونه مدركا لا بد في تزايده من تزايد شرط الاقتضا كما هو
مذهب الجمهور وهو خلاف ما تقدم له **فصل** عند الجمهور ان التحيز صفة واحدة مقتضاة عن الجوهرية **قوله** فكان يصح خلو
المعاني فيه يعني في حال عدمها **قوله** ويثبت فيها التضاد يعني في حال عدمها لان تضادها على المحل وقد ثبت خاليه حال العدم وهذا وجه
ضعيف لانه يلزم من تحيز الجوهر في حال عدمه حلول المعاني فيه في حال عدمها وما وجه لزوم ذلك بل الذي يلزم صحة خلوه لها مع وجودها
ثم ما ان يلزم حلولها مع عدمها فلا لان حلولها كيفية في وجودها فلا يفارقه ولو لزم ذلك لم يلزم منه ما ذكره من كونه لا يصح عدم الضدين
ولما لا يصح بعد ان يكون لكل واحد محل غير محل الاخر **قوله** ويعتبر دملاقاة الجوهر لستة امثاله عند الوجود اعلم ان معرفة صحة هذا
الالزام لا يقع الا بعد ذكر قاعدة مبني هو عليها وهي ان من مذهب اصحابنا ان الجوهر الذي هو جزء واحد لا يتجزأ اذا اشبه شي من الاشكال
فهو اقرب الى شكل المربع فيحصل من بين سائر الاشكال بان يساوي جوانبه واطرافه فالاولى الجوز ان يكون هيئة المثلث لانه
كان يجب ان يكون من احد جوانبه اكثر من الاخر فيودي الى صحة تجزئته ولهذا فرضنا الكلام في الجزء الواحد ولو كان مثلثا لكان لا يصح
تركيب الجواهر الا على جهة التضريس … ذكره ابن متويه ولكنه لا يلزم ذلك الا اذا ضم … جوهر الى الاخر وعرضه
الى عرضه فاما اذا عكس فلا يكون على حد التضريس فالاولى الجوز ان يكون على شكل المدور لانه كان يجب الا يصح ان يتالف الاجزا على حد
الا … اذا ضمت مدوره الى مثلها حصل بينهما فرجه ولم يبق الا ان شكل المربع واذا كان كذلك صح فيه ملاقاة ستة امثاله
من الجهات الست المعروفه وقد حكى عن عباد انه منع من صحة تلاقي الاجزا وقال ان الجزء لا يلاقي غيره وقال له ابو هاشم ان فرض … الى …

يكون ح

67 9

من مجموع اجزائه لا يمكن ان يذهب الى ملاقيها وقد اجاز بعض الفلاسفة ملاقاة الجوهر لاكثر من ستة امثاله فقال لهم اصحابنا لما
تصور جهة سادسة يصح ان يلقاه سابع منها اذ لا فرق في هذه القاعدة عن قويه الزام المصنف لان الجوهر اذا كان متحيزا اجاز عدمه
لزم الا يطرد صحة ملاقاته لستة امثاله من الجواهر الموجودة لجواز ان يلقاه من الجهات او من بعضها اجزاء متحيزة معدومة فيمتنع
ملاقاته للاجزاء الموجودة او بعضها لان تداخل المتحيزات لا يصح وقوله عند الوجود اي عند وجود الجوهر **قوله** لمثل ذلك اي لمثل ما قيل
في ابطال ان المتحيز لوجوده فانه يأتي مثله في تحيزه لحدوثه لان الحدوث وجود مسبوق بعدم ان جعلناه الوجود بعد ان لم يكن موجودا او الوجود في الوقت
الاول فقط **قوله** وللزوم ان لا يتحيز حال البقاء يعني لان الحدوث اذا كان المؤثر في تحيزه وقد انتفى تأثير المقتضي لا غير ومعلوم ان المقتضي اذا
زال زال ما هو مقتضى عنه والحدوث يزول بزوال اول اوقات الوجود اذ هو عبارة عن الوجود فيه فقط **قوله** لانه لا وجه يشار اليه هو حالة
لحلال في وجوه القبح اي لا يقال هذه حالة كونه يوجب التحيز حالا في غيره ما اذا قلنا ان الظلم قبح لحدوثه على وجه فان الاشارة الى وجه هذه
حالة ممكنة **قوله** ولان المعنى انما يوجب لصفة المقتضاة وقد تقدم الدليل على ذلك **قوله** والكلام فيها كالكلام في التحيز يعني ان الكلام في صفات
الذوات يجري على طريقة واحدة في الذاتية والمقتضاة اذ الدلالة متفقة واجزاء اختلاف التعبير حسب ما يتكلم فيه منها فاذا لم يثبت التحيز
مقتضى عن الذاتية لم يثبت للمعاني صفات مقتضاة واذا بطل صفات المعاني المقتضاة بطل الحاقها اذ هو مقتضى عنها فان قيل اذا قلنا ان هذه
الصفات التي يذهب الى انها مقتضاة معنوية فهلا يثبت لها ما يثبت للمقتضاة من الايجاب وغيره من الاحكام قلنا ان صح ذكره ففي حق الجواهر
فقط فاما المعاني فانه لا يجوز ان يستحق صفات معنوية لان المعنى لا يختص بالمعنى **قوله** ولا يجوز ان يتحيز لقدم معنى اولى واقوى [illegible] لما كان اولى
لان المانع من ان يكون المعنى الموجود هو الموجب يأتي في المعنى المعدوم ويختص بوجوه من المنع لانه [illegible] المنع من ان المعنى الموجود هو ان المعنى
الموجود القديم [illegible] لا اختصاص فلا يختص اصلا ولو اختص لما كان بان يوجب التحيز للجواهر اولى من غيرها من الموجودات ولان
الايجاب صادر عن الصفة المقتضاة وهي مشروطة بالوجود وان كان هذا الوجه الاخير لا يستقيم ها هنا للزوم الدور **قوله** وحال فيه الشيخان
ابو الحسين وابن الملاحمي ذهبا الى ان التحيز وسائر صفات الاجناس المقتضاة بالفاعل وقد ذهب الى ذلك الامام يحيى بن حمزة وسائر
نفاة الاعراض وفرقة من الفلاسفة ونفاة كون المعدوم شيئا والخمسة واعلم ان [illegible] فهم يحمل احد وجهين ان يثبتوا التحيز صفة فيجعلونه
بالفاعل وان يجعلوه نفس الذات ونفس الذات عندهم بالفاعل وقد صرح الامام يحيى في التمهيد بان التحيز نفس الذات وليس بامر زائد به
نقض كلام المصنف من بعد حيث قال واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات كلها مبنية على ان المعدوم ليس بذات وان وجود
الشيء وتحيزه هو نفس ذاته فاما مجاز اصحابنا لهم فمقتضى بانهم يجعلون التحيز صفة بالفاعل **قوله** كما صح ان يوجد الكلام ولا يجعله خبرا
يعني لما كان كونه خبرا بالفاعل **قوله** بل يصح ان يجعله سوادا بدلا من تحيزه وذلك لان كونه سوادا عندهم بالفاعل فاذا كان كونه
متحيزا او كونه سوادا بالفاعل صح منه ان يكسب الجوهر ايهما شاء كما ان كون الكلام امرا وكونه نهيا لما كان بالفاعل صح منه ان يجعل
الكلام على ايهما شاء وهذا الوجه لا يستقيم الا اذا جعلوا التحيز والسوادية صفتين بالفاعل واما اذا قالوا انهما نفس الجوهر ونفس السواد
فلا يستقيم **قوله** بل كان يصح ان يجعله سوادا متحيزا الا انه لزم ذلك لان شروط صحة الجمع بين الصفتين قد حصلت ها هنا وهي اربعة اخرها
ان يكون الذات متعلقة بالفاعل ومقدورة له وهذا الشرط بان يعد الجميع من الصفتين فان الجوهر مقدور له لو [illegible] وثانيها ان يكون الصفات متعلقتين
به ومقدورتين له والا لم يكن كذلك عند المخالف وثالثها الا يقف الصفات على امر واحد ليس لتلك الذات عليه وهذا مما يسلمه المخالف فليس
يقف عنده التحيز على امر واجب بعضه كما يذهب الجمهور من انه يقف على الجوهرية الواحدة فعندهم انه لا جوهرية ولو انهم اثبتوها لجعلوها
بالفاعل لا واجبة ورابعها ان لا يكون بين الصفتين تناف ولا ما يجري مجراه فالتنافي كما بين هيئتي السواد والبياض والذي يجري مجراه كما
بين كون الكلام امرا ونهيا فانه لا يكون امرا الا بالارادة ولا نهيا الا بالكراهة فيجري ذلك مجرى التنافي واذا كانت هذه شروط في صحة
الجمع بين الصفتين فهي شروط في حق الصفة والحكم المتعلقين بالفاعل ووجه اشتراط الاول قد تقدم بيانه في انه لا يقدر على فعل صفة
لذات الا من كان قادرا على تلك الذات واما وجه اشتراط الثاني فلانا لما لم يتعلق بنا صفة السواد لم يصح منا جعل ما يتعلق بنا من الذوات
كالكون على تلك الصفة واما وجه اشتراط الثالث فلان الصفتين او الصفة الواحدة لو وقفت على امر واحد ليس لتلك الذات عليه

بلغ

لم يصح جعل الذات عليها ولهذا لم يصح منا جعل الكون خبرا لها وقفت صحة الخبر على حصول صفتي الكلام الذاتية والمقتضاه وهكذا الكلام في الحكم واما وجه اشتراط الرابع فلان الجمع بين المتنافيات وما يجري مجراها لا يصح من كل قادر وفي كل حال فاذا عرفت تكامل هذه الشروط في الجمع بين الصفتين عند المخالفين لزمهم صحة ذلك ويلزم عليه ما ذكره المصنف من بعد والذي يدل على انه لا تنافي بين صفتي الجوهر والسواد اللتين هما التحيز والهيئة ولا ما يجري مجراه ما يشهد من حلول السواد في المتحيز ولو كان تنافيا او ما يجري مجراه لم يصح ذلك **قوله** في كون الكلام امرا بها يعني فقال كونه امرا بها مقدور للفاعل مع قدرته على نفس الكلام فيلزمكم صحة ان يجعله امرا بهيا **قوله** لا اسناد القبح الى وجه والحسن الى وجه والي ذلك ان وجه الحسن هو حصول غرض في الفعل وتعريه عن سائر وجوه القبح والجمع بين النقيضين محال لا والجمع بين التحيز والسواد به **قوله** يشترط الاخير كونه عالما اعلم ان هذا الشرط لا بد من اشتراطه في تصحيح كونه حيا لكونه جاهلا اذ لو لم يشترط لصح كونه تع جاهلا لحصول المصحح في حقه وهو كونه حيا فلما لم يصح له تع كونه جاهلا عرفنا ان الشرط في تصحيح كونه حيا لذلك قد عدم وكذلك فالشرط في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا جواز الزيادة والنقصان ولكونه ظانا ومفكرا صحة التجويز فلهذا لم يصح له تع الحقيقة هذه الصفات لعدم شرط وتصحيحها وقد استدل على ان التحيز ليس بالفاعل بانه لو كان كذلك مع ان الكائنية عند الخصم بالفاعل وهي مقدورة لنا لوجب ان يقدر على التحيز لما تقدم من ان القادر على صفة من صفات الذات يجب ان يكون قادرا على سائرها

فصل

قوله والصفات ضربان متعلقة وغير متعلقة اعلم ان الصفات تنقسم الى اربعة اقسام ذاتية وبالفاعل ومعنوية ومقتضاه اما الصفة الذاتية فلا تتعلق مطلقا وكذلك الصفات التي بالفاعل وليست الا صفة الوجود فهذان الجنسان من الصفات لا تعلق لهما قط واما الصفات المعنوية فتنقسم الى متعلقة وهي صفات الجملة ما خلا كونه حيا وغير متعلقة وهي كونه حيا والصفات الراجعة الى المحل واما الصفات المقتضاه فتنقسم ايضا الى ما يتعلق وهي صفات المعاني المقتضاه الثابتة لما يوجب من المعاني صفة معنوية متعلقة ذكره الشيخ الحسن وكونه تع عالما وقادرا ومريدا وكارها ومدركا وكوننا مدركين وصفة التحيز والحال الى ما لا يتعلق وهي صفات المعاني التي لا توجب صفات او توجب صفات غير متعلقة وكونه تع حيا وموجودا **مسئله** عند المتكلمين ان كل صفة متعلقة بالذات المختصة بها تتعلق على حد تعلقها وكذلك فكل معنى يوجب صفة متعلقة فهو متعلق كتعلقها قالوا لان تعلق الموجب تبع لتعلق الموجب اذا كان الموجب معنى وهذا هو الوجه في ان تعلق جعلوا صفات المعاني المقتضاه التي لاجلها توجب صفات معنوية تتعلق متعلقة مثلها **قوله** عدم لا جعلها تستند الى ذلك لمجردها تعالى ان الصحيح انها تستند الى ذلك بمجردها لان من اصول اهل علم الكلام المقررة ان الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها على اي كيفية كانت كما في اقتضا كونه حيا لكونه مدركا فهو اولى من جعلها تستند الى ذلك بكيفية سويها وهو كونها ذاتية وان كان الظاهر من كلام اصحابنا انها تستند الى ذلك بكيفيتها وانها لو ثبتت عن ذاته لما اقتضت تماثلا ولا اختلافا قال اعلم حلافا فيه وان كان المصنف قد اشار اليه وقد احتج عن هذا بوجهين احدها ان اهل علم الكلام حين قالوا ان الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها لا لكيفيتها يعنون بذلك ما خلا ما كانت كيفيتها كونها ذاتية الوجه الثاني انهم انما قالوا ان المقتضي يقتضي ما يقتضيه لمجرده لا بكيفيته حيث لا تكون الكيفية معتبرة في حقيقة الحكم الذي تقتضيه الصفة فاما حيث يعتبر ذلك في حقيقته فان المقتضي يقتضيه بكيفيته لا لمجرده والصفة الذاتية يعتبر كونها ذاتية في حد حكمها الذي تقتضيه لانا نقول في حد المماثلة هي ان يسد لذات صفة ذاتية في حكم المماثلة للذاتية الثابتة لذات اخرى وكذلك في حد المخالفة

تنبيه الوجه في اصطلاح المتكلمين على ان الذاتية لا تسمى متعلقة مع اقتضائها واستدعائها الثبوت حكم بين ما حصلت لها وبين ذات اخرى وهي المخالفة والمماثلة ان الحكم اركان المماثلة فهي انما تقتضيها لمن اختصت به بذاته وبين ذات اخرى يشترط ان تحصل لتلك الذات بصفة ذاتية تقتضي لمن اختصت به مثل ما اقتضته هذه الصفة لهذه الذات فلو سمي هذا تعلقا لاقتضى ان يكون كل واحدة من الذاتين متعلقة ومتعلقا بها ولا بد في المتعلق ان يتميز من المتعلق به كما حصل مثله في السبب والمسبب والشرط والمشروط والعلة والمعلول فانه يجب تميز كل واحد منها عن الآخر وهكذا القول لو فرضنا الكلام في المخالفة **قوله** احترازا من كونه حيا الى آخره فان قيل لم لم تجعلوها متعلقة بالمدرك قلنا لا يصح جعله متعلقا لها لانه يصح حصولها ولا مدرك ثم حصوله بعد ذلك

والصفة المتعلقة لا يصح وجودها غير متعلقة ثم تتعلق بل المتعلق منها لا يثبت الا متعلقا فان قيل لم لم تجعلوا كون احدنا حيا
متعلقا مع انها توجب لمن اختصت به صحة وجود القدرة والعلم وقد استدعت تجددها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات اخرى
قلنا ذلك لا يوجب تعلقها لان من حق المتعلق ان يتعلق من غير شرط وكون احدنا حيا لا يوجب صحة وجود القدرة والعلم
الا بشرط البنية اما في العلم فظاهر واما في القدرة فعلى الصحيح وهو انها تحتاج الى بنية زائدة على بنية الحيوة تكون شرطا وبعض
كونه حيا لوجود القدرة فلهذا لم تجعل متعلقة **قوله** احترازا من كونه كائنا اعلم ان وجه اصطلاح المتكلمين على انها ليست متعلقة
حتى اخرجها المصنف بالقيد المذكور مع استدعائها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات اخرى وهو ما ذكره بما تقدم من وجه اصطلاحهم
على اجراء الذاتية غير متعلقة وهو ان هذه الكائنية التي في هذا الجوهر لا تقتضي له هذا الحكم وهي ان يكون بينه وبين غيره بون ومسافة
الا بشرط ان يكون هناك جوهر اخر مختص بكائنية توجب له مثل ما توجبه هذه الكائنية لهذا الجوهر فلو جعلناها متعلقة لكانت
تلك مثلها متعلقة فيلزم ان يكون كل واحد من الجوهرين متعلقا ومتعلقا به فلا ينفصل المتعلق من المتعلق وهذا بنا على ان المختص
بالصفة المتعلقة متعلق مثلها **قوله** لكونه معتقدا وكونه مريدا ونحو ذلك سيأتي بيان ما لا يكون متعلقا من نوع كونه معتقدا ومريدا
ونحوها لكونه كارها **قوله** لكن المتعلق منها لا يثبت الا متعلقا يعني فلا يقال اذا كانت الكائنية غير متعلقة لجواز ان توجد غير متعلقة
في بعض المواضع فهلا كانت المريدية غير متعلقة لجواز ان تتعلق في بعض المواضع كالمريدية المتعلقة بالبقا ونحوه لانا نقول
وفقا للحقيقة ان الكائنية تجوز الا تثبت مقتضية لهذا الحكم لمن اختصت به وهو ان يكون بينه وبين غيره بون ومسافة اول يكون بان
يخلق الله الا جوهرا واحدا ثم يقتضيه من بعد بان يخلق الله جوهرا اخر لحاله والمريدية فانها ان كانت متعلقة لم توجد الا كذلك
كما اذا اراد احدنا ما يصح حدوثه وما لم يكن منها متعلقا كان يريد احدنا التعالم يصح ان يتعلق من بعد ذلك بل هي على طريقة واحدة
في التعلق وعدمه ولا يتجدد تعلقها واعلم ان هذا الفرق لا يقتضي ان تجعل الكائنية غير متعلقة لكن وقع الاصطلاح على ذلك للزوم
الا تميز المتعلق من المتعلق اذا جعلت متعلقة والا فليس تقدير ان يوجد جوهر واحد فقط فلا تتعلق الكائنية التي فيه مع ان ذلك
لا يتحقق ووقوعه يأبى من شيوخ صغار كثيرة من كون المريد مريدا ولا متعلق لها وكذلك من كونه كارها ومعتقدا **قوله** وهذا الاحتراز
احسن من قول اصحابنا وان كانت مخالفة الذي قال ذلك والذي به الشيخ الحسن ونائبه العمدة قاسم قال وقلنا وان كانت مخالفة احترازا
من الكائنية فانها تستدعي ثبوت حكم بين ما اختصت به وبين ذات اخرى مماثلة فقط ثم اعترضه بانه لا حاجة اليه لان قولهم في الحد لمجرد
ثبوتها وقد افاد انه لا يجوز ثبوتها غير متعلقة فالكائنية يصح ثبوتها غير متعلقة بذلك التقدير ثم اجاب عنه بان ذلك احتراز عما
يستدعي بكيفيته وليس المراد به ان مجرد الصفة يقتضي التعلق من دون شرط اخر فلا بد من الاحتراز والا انتقض وابدل ذلك
الاحتراز بعضهم بان قال مماثلة كانت او مخالفة ثم اعترضه بانه لا حاجة اليه فان الكائنية لم تدخل فلا حاجة الى اخراجها بذلك القيد
من حيث انها قد تثبت ولا يثبت حكمها ومن حق الصفة المتعلقة الا تثبت الا كذلك لان التعلق اخص احكامها فلا تفارقها واعلم ان
هذا القيد وهو قولهم وان كان مخالفة قصدوا به اخراج الكائنية وهو يدخلها لانه لم ينقض بانها لا تكون متعلقة الا اذا اقتضت
الحكم بين ما اختص بها وبين ما يخالفه ولا انها لا تكون متعلقة الا اذا اقتضته بين ما اختص بها وبين ما يخالفه ويماثله بل قصد انه لا
بد ان يقتضيه بين ما اختص بها وبين ذات اخرى سوى كانت مخالفة او مماثلة وهذا حال الكائنية فهو احتراز ركيك وانما قصد والادخال
العالمية لانها قد تقتضي التعلق بين ما اختص بها وبين ما يماثله ولكنها قد تقتضيه بينه وبين ما يخالفه واخراج الكائنية لانها لا تقتضيه
الا بينه وبين ما يماثله فذكر العبارة فانعكس ما ارادوه ودخلت الكائنية **قوله** وقد حصل من هذا الى اخره هو كما ذكره ولكن ينبغي ان يلحق
به الكلام في بيان الوجوه التي منها تتعلق تلك الصفات المتعلقة ونحن نبين منها الصفات المعنوية اما كون احدنا قادرا
فتتعلق من وجه واحد وهو انها تؤثر في صحة وقوع مقدورها بحيث تتقدم الصحة على الوقوع واما كونه معتقدا فاما ان يكون
موجبها واقعا على احد الوجوه المذكورة ام لا لان لم يكن واقعا على احد الوجوه المذكورة فهي لا تخلو اما ان لا يكون لها متعلق
كان يعتقد النافي معنى والادراك معنى فهي غير متعلقة اذ لا يصح الاشارة الى شي تجعل متعلقة به ومستدعية للحكم بين ما

احتص بها وبينه وان كان لها متعلق فهي تتعلق به من وجه وهو النسبة التي تجدها المختص بها بينه وبين ما يعتقده وتجد التفرقة بينه
وبين غيره وهذا يسمى التعلق العام الحاصل في جميع الصفات المتعلقة وقد قيل ان كونه مختصا لا متعلق له اصلا ولا يستدعي ثبوت
حكم بين ما اختص به وبين غيره ذكره في حواشي الكشف والاقرب ان حكم كونه مختصا حكم كونه معتقدا او لا فرق بينهما وان كان موجبها
واقعا على احد الوجوه المذكورة فهي صفة الواحد منا بكونه عالما وهي لا تخلو اما ان يكون لها متعلق او لا ان لم يكن لها متعلق ككون العالم
عالما بالاثاني بالقدم ولا انفا فهي لا تتعلق من اي الوجوه اذ لا يمكن الاشارة الى شيء تجعل متعلقا لها وان كان لها متعلق فلا تخلو اما
يكون بها
يكون متعلقها مقدورا للمختص بها او لا ان كان متعلقها مقدورا له فهو لا تخلو اما ان تصح ايقاعه مع غيره على وجه الاحكام
او لا ان كان مما تصح ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام فتعلق العالمية به من ثلثة وجوه احدها اختصاصها به حتى تصح الاشارة
اليه بكونه معلوما لها دون غيره وهي النسبة التي تجدها الواحد منا بينه وبين معلوم مخصوص فانه يعلم ان له بهذا المعلوم من الاختصاص
ما ليس له بغيره وهو التعلق العام وثانيها كونها شرطا في تصحيح كونه قادرا الايقاع المعلوم مع غيره على جهة الاحكام وثالثها
اقتضاؤها لسكون النفس الذي هو حكم بين العالم والمعلوم وان كان معلومها مما لا يصح ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام فانها
تتعلق به من الوجهين الاول والثالث وتتعلق به من الوجه الثاني على جهة التقدير وهو ان هذا المعلوم لو كان مما يصح احكامه لكانت
العالمية شرطا في تأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام وان كان معلومها غير مقدور للمختص بها فلا تخلو
اما ان يكون مما يقبل الاحكام او لا ان كان مما يقبل الاحكام فهي تتعلق به من الوجهين الاول والثالث ومن الوجه الثاني على جهة التقدير
وهو انه لو كان مقدورا له لكان كونه عالما به شرطا في تأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام وان كان مما لا يصح
احكامه تعلقت به من الوجهين الاول والثالث ايضا ومن الوجه الثاني على جهة التقدير وهو انه لو كان مقدورا للمختص بها وصح احكامه
لكانت شرطا في تأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام هذا ما ذكره الشيخ الحسن في الكشف واعترض جعله
لسكون النفس من تعلقات العالمية بانه فاسد من ثلثة وجوه احدها انه مأخوذ عن المعنى الذي هو العلم لا عن الصفة فكيف جعله تعلقا
للصفة التي هي كونه عالما وليس بمقتضى عنها وثانيها ان من حق التعلقات ان تثبت للمتعلق وهو المعلوم على ما نقوله في صحة الفعل فانه
لما كان تعلقا لكونه قادرا يثبت للمتعلق وهو الفعل لكونه للقادر وليس سكون النفس ثابتا للمتعلق الذي هو المعلوم بل للعالم فقط
وثالثها انه قد ثبت مع ان الصفة غير متعلقة كالعالم بالاثاني بالقدم فان سكون النفس حاصل هناك ولا تعلق وقد ذكر الشيخ الحسن
في معرض كلام له ما يصلح ان يكون جوابا له عن الاول وحاصله انا انما ادخلنا سكون النفس في جملة اقسام التعلق لانه حكم تابع
لكونه عالما وملازم له من حيث ان موجبه وموجب كونه عالما واحد فصار مشبها للاحكام المقتضاة عن كونه عالما في دورانه مع كونه
عالما نفيا واثباتا فهو كالحكم المقتضى عنها وان لم يكن كذلك على التحقيق قال رحمه الله فمتى مر في كلامنا في هذا الكتاب يعني الكشف
او غيره ان سكون النفس من اقسام التعلق التي يقتضيها كونه عالما فمرادنا انه تابع لكونه عالما وملازم له في الثبوت لكونهما
معلولين عن علة واحدة في حق العباد ومقتضيين عن مقتضي واحد في حق القديم جل وعز فكونه عالما يقتضيه اقتضا النص والدلالة
كاقتضاء شغل الجوهر للجهة لاحتماله للاعراض لا اقتضاء التأثير فاذا قلنا انها تقتضي سكون النفس فالمعنى انها يستتبعه ويدل
عليه بل لا تسمى بكونها عالمية ولا نافيا كونه عالما الا متى قارنها سكون النفس وتبعها فهو داخل في معناها وحقيقتها اذ حقيقة
العالم المعتقد الذي يسكن نفسه الى ان معتقده او ما جرى مجراه على ما بيناه وله فلهذا ادخلنا سكون النفس في التعلقات الصادرة عن
كونه عالما هذا حاصل ما ذكره ولكنه لا يقتضي ذلك ولا يصححه ولا يخلص عما ورد عليه واما الاعتراض الثاني فيجاب عنه بعدم التسليم
اكثر
ولو سلم ذلك لخرج التعلقات عن كونها تعلقات واما الثالث فيجاب عنه بانا لا نقول انه تعلق الا مع حصول التعلقين الاولين واما مع عدم
حصولهما فليس بتعلق واما كونه مريدا فهي لا تخلو اما ان يكون لها متعلق او لا ان لم يكن لها متعلق لم تتعلق من اي الوجوه وان كان لها متعلق
فهي لا تخلو اما ان تتعلق به على صفة الحدوث او على الوجوه التابعة له فان تعلقت به على صفة الحدوث فلها تعلق من وجه واحد وهو
النسبة التي تجدها احدنا بين ما يريد حدوثه وما لا يريده والتفرقة بينه وبين غيره وهو التعلق العام وان تعلقت به على الوجوه

كانت

السابقة للحدوث فان كانت الصفة ثابتة لنا والارادة الموجبة لها هي فعل الله تعالى فهنا تعلقت به من الوجه العام وان العلة الموجبة
لها من فعل المحض بها تعلقت بمتعلقها من وجهين احدهما التعلق العام الثابت في كل المتعلقات والثاني تعلق خاص وهو تأثيرها
في وقوعها على الوجوه المختلفة لحقيقتها او تقديرا فالحقيقة اذا كانت الذات المختصة بذلك الوجه مقدورة للمريد والمقدور حيث تكون
مقدورة لغيره ويجري على هذا القياس كونه كارها واما قلنا ان صفة الواحد منا بكونه مريدا للوجه التابع للحدوث لا يتعلق الا
من الوجه العام حيث كانت الارادة الموجبة لها من فعل الله تعالى لانها لو تعلقت من الوجه الخاص واثرت في وجه الحدوث للزم ان يكون تأثيرها
غير واقف على اختيارنا مع ان التأثير في ذلك الوجه لا يكون الا لنا وانما لزم ان يكون هو المؤثر في ذلك الوجه لان تأثير كونه مريدا على
طريق الايجاب فلا يقف على اختيارنا ودواعينا لا يحصل الذات على وجه او مفارقتها او صفة الامر فلا اثر على تلك الذات فثبت انه لا تأثير
لكوننا مريدين اذا كانت الارادة الموجبة لها من فعله تعالى في شيء من وجوه افعالنا وقد حالف ابو هاشم في ذلك وذهب الى تأثيرها وان
كان الموجب لعلتها هو الله تعالى فان قيل اليس العالمية تؤثر في احكام الفعل من حيث كونه وان كان الفاعل للعلم فيكم هو الله تعالى بل يكون
حسب اشد تأثيرا قلنا ولا سواء العالمية تابعة للمعلوم وغير مؤثرة فيه وانما هي شرط في تأثير كونه قادرا للاحكام والمريدية فانها
مؤثرة على سبيل الايجاب فافترقا واما كونه مشتهيا فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو انها تؤثر في وقوع التألم
عند ادراك متعلقها واما كونه نافرا فيتعلق من الوجه العام ايضا ومن وجه خاص وهو انها تؤثر في وقوع التألم عند ادراك
متعلقها واما كونه ظانا فيتعلق من الوجه العام فقط واما كونه معتقدا فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو انها
تؤثر في وقوع الاعتقاد علما اذا كان تعلقها العام بالدليل على الوجه الذي يدل فهذه بيان الوجوه التي يتعلق منها الصفات المعنوية
المتعلقة **واما الصفات المقتضاة** فكونه تعالى قادرا تعلقها كتعلق كوننا قادرين وكونه تعالى عالما تعلقها كتعلق كوننا
عالمين والحي وتعلقه من وجه واحد وهو اقتضاؤه لصحة حلول الاعراض فيما اختص به لا غير فاما اقتضاؤه لمنع الغير عن ان
يكون بحيث ما اختص به فليس بتعلق لمثل ما ذكرناه في منع تعلق الثانية والكائنية واما تعلق الصفات المقتضاة الثابتة للمعاني
المتعلقة الموجبة لصفات فهو كتعلق الصفات الموجبة عن تلك المعاني ذكره الشيخ الحسن وليس بواضح فهذه الصفات المتعلقة
المقتضاة عن صفة ذاتية واما الصفات المتعلقة المقتضاة عن الصفة المقتضاة او عن الصفة المعنوية فليس الا كونه مدركا فانها
تارة مقتضاة عن صفة مقتضاة وهي في حقه تعالى وتارة مقتضاة عن صفة معنوية وهو في حقنا فتعلقها من وجهين احدهما التعلق
العام والثاني انها شرط في صحة الالتذاذ الذي يؤثر فيه المشتهي وفي صحة التألم الذي يؤثر فيه النفرة اما لحقيقة كان يكون
المدرك ممن يصح عليه الشهوة والنفار كالواحد منا او تقديرا اذا كان المدرك يستحيل عليه كونه مشتهيا ونافرا وليس الا القديم
وقد اختلف كلام قاضي القضاة فتارة يقول كونه مدركا هو المؤثر في الالتذاذ وكونه مشتهيا شرط وتارة يقول ان المؤثر كونه مشتهيا
وكونه مدركا شرط وهو الذي صححه الشيخ الحسن ودليله ان الالتذاذ يتزايد بتزايد كونه مشتهيا ولا يتزايد بتزايد الادراك فكان
بان يكون حكما لها اولى وكذلك الكلام في الادراك مع كونه نافرا قوله بلسه هذه النسبة تشمل على تقسيم الصفات المتعلقة باعتبار
حلول بعضها عن التعلق وعدمه وباعتبار تعديها المتعلق الواحد وعدمه قوله فهذه لا توجد في نوعها شيء غير متعلق انما استحال
ان يوجد في نوعها شيء غير متعلق لان القادرية مع زوال الموانع لا بد لها من الحكم بصحة الفعل فان ذلك من اخص احكامها واذا
كان ذلك من حقها فهاهنا لم يحصل القادرية الا وهناك ما يصح فعله من المقدورات وهذا معنى انها لا توجد الا متعلقة واما المدركية
فقد علمت ان الحية لا تقتضيها الا بشرط وجود المدرك فاذا لم تثبت الا وهناك مدرك فهو معنى انها لا تثبت الا متعلقة فان
المدرك هو متعلقها واما كون الواحد منا مشتهيا فمعلوم انها لا تثبت الا وهناك ما يصح الاشارة الى انه عند ادراكه يحصل
الالتذاذ به وهو معنى كونها لا توجد الا متعلقة وكذلك فكونه نافرا لا تثبت الا وهناك ما اذا ادرك وقع التألم بادراكه واعلم ان
هذه الصفات الاربع مع اختصاصها بانها لا تثبت الا متعلقة مختصة ايضا بانها لا تتعلق الا بالذوات قوله ومنها ما يوجد
في نوعه ما لا يتعلق الى آخره اما كونه معتقدا فمثال ما يثبت من نوعها غير متعلق كونه معتقدا ان المقاصد كما ذهب اليه

ابو القسم والاشعرية وكونه معتقدا لا دراك معنى كما ذهب اليه ابو علي والاشعرية وكونه عالما بان لا ثاني للقديم فان هذه
العالمية لا متعلق لها اذ لا ذات يشار اليها يقع الفصل بينها وبين غيرها ويحكم عليها بانها متعلقها وان كان الامام يحيى قد
ذكر في التمهيد ان في قول اصحابنا ان العلم بان لا ثاني لا متعلق له فيه نظر لانهم ان ارادوا انه لا متعلق له ولا معلوم انه ليس بموجود
وليس بذات معدومة فهذا مسلم وان ارادوا انه ليس بمتصور فغير مسلم لامرين اما اولا فلانه لو لم يكن متصورا لما امكن الحكم عليه بانه
غير ثابت لان الحكم بالشيء وعدمه مسبوق بالعلم بتصور حقيقته واما ثانيا فلانا نميز بينه وبين غيره من الحقائق المتصورة ولو لم يكن
متصورا لم يمكن الحكم عليه بالتمييز فجعل متعلق العلم بان لا ثاني ذاته تعالى حكم سلبي واما كونه مريدا فهو حيث غير متعلقه اما بحوادث
يعتقد البقا معنى وصحة حدوثه فيريده او يعتقد في شيء انه مما يصح حدوثه فيريده وهو في نفس الامر قد وجد وكان يعتقد تجدد
الحتم وانه غير باق فيريد حدوثه في مستقبل الاوقات فاذا كان هكذا فلا متعلق له لانه لا متعلق الا بالحدوث وتوابعه وهكذا
الكلام في كونه كارها واما كونه ظانا فكان يظن البقا معنى او يظن ثبوت ثاني للقديم واما كونه ناظرا فكان يشك في حدوث العالم او حدوث
الادراك لتوصله الى امر اخر فان كونه ناظرا ههنا لا متعلق لها وكذلك فمع كونه ناظرا على الوجه الصحيح قد يكون غير متعلقة
كان يشك في امر يسلمه على الوجه الصحيح واعلم ان متعلقات هذه الخمس قد تكون ذوات وقد تكون صفات وقد تكون احكاما فلا
حاجة في متعلقاتها ان تكون ذوات كما حسب الاولبات قوله واعلم ان هذه الصفات الخمس يعني كونه معتقدا ومريدا وكارها وظانا
وناظرا قوله تشترك في انها تتعلق على سبيل الجملة والتفصيل فانها تتعدى المتعلق الواحد على الجملة ولا تتعداه على التفصيل اما
كونه معتقدا فمثال تعلقها على سبيل الجملة ان يعتقد ان كل ظلم قبيح فاعتقاده هذا على سبيل الجملة اذ لم يخص بظلم معين وقد
تعدت صفته بكونه معتقدا المتعلق الواحد ههنا فان ضروب الظلم وانواعه واعيانه متعددة بخلاف ما اذا اعتقد اعتقادا تفصيليا
فان كونه معتقدا لا يتعدى المتعلق الواحد كما اذا اعتقد ان هذا الظلم الذي هو قتل رجل معين قبيح فان كونه معتقدا لذلك لا يتعدى
الى المتعلق بان هذا الظلم الاخر الذي هو اخذ مال هذا الغير قبيح بل يكون له باعتقاده لذلك صفة اخرى وانما منع تعديها لانها
لو تعلقت بان قتل الغير قبيح وتعلقت مع ذلك بان اخذ ماله قبيح للزم ان تكون مخالفة لنفسها لان صفة غيرها لو كانت متعلقة
بان اخذ ماله قبيح لكانت مخالفة لها اذ المتعلقات تختلف باختلاف المتعلقات ووجوهها فتعلقها بما اذا تعلق به غيرها خالفها يقتضي
مخالفتها نفسها اذ لم تخالفها تلك الا لاختصاص هذا التعلق بخلافه واما اذا تعدت في التعلق على سبيل الجملة فان ذلك لا يستوي فيه واما
كونه مريدا فمثال تعلقها على سبيل الجملة ان يريد حدوث الاخبار عن زيد فانه يكون مريدا لذلك صفة واحدة وهي متعلقة
بجملة افعال وهي حروف الخبر فقد تعدت لما تعلقت على سبيل الجملة من متعلق وهو احد حروف الخبر الى متعلق اخر وهو سائرها
ولو تعلقت على سبيل التفصيل كان يريد حدوث حرف واحد لم يصح ان يتعلق بالحرف الاخر لما تقدم في كونه معتقدا وهكذا الكلام في
كونه كارها واما كونه ظانا فمثاله ان يظن قدوم زيد من جملة العشرة او حدوث العالم فانها اذا وان كثرت ولو ظن حدوث هذه الذات
على سبيل التفصيل لم يصح ان يتعلق بحدوث اخرى وكذلك كونه ناظرا فمثال تعلقه على سبيل الجملة ان ينظر في حدوث العالم ومثال
تعلقه على سبيل التفصيل ان ينظر في حدوث هذا الجوهر الفرد المعين قوله واما الاربع الباقية يعني كونه قادرا ومدركا ومشتهيا
ونافرا قوله فتشترك في انها لا تتعلق الا على التفصيل يعني فلا مدخل في تعلقها طريقة الجملة اما كونه قادرا فلانه لا مقدور لها
الا ويصح ايجاده بها من غير توقف على جملة من المقدورات فلو تعلقت على سبيل الجملة بمقدورات لوجب ان لا يصح بها ايجاد بعض تلك
المقدورات دون بعض بل كان يجب ان لا يصح ايجادها بها الا معا وكونه قادرا وان تعلقت من المقدورات بما لا يتناهى فتعلقها بكل واحد
منها على التفصيل واما كونه مدركا فلو كان يصح تعلقها على سبيل الجملة لكان يصح مع وجود مدرك واحد ان لا يكون مدركا له
بان يكون تعلقها به وبغيره على سبيل الجملة ومعلوم خلافه واما كونه مشتهيا فهي وان تعلقت بالمتعلقات الكثيرة فهي متعلقة
بكل واحد منها على التفصيل فانه لا واحد من متعلقاتها الا ولو ادركه منفصلا عن غيره ومنفردا لالتذ به ولو صح تعلقها
على الجملة للزم اذا تعلقت بمجموع اجزاء على سبيل الجملة وقدرنا انه حصل له نفار عن كل واحد من مجموع تلك الاجزا

على سبيل التفصيل ان يكون ملتذا بتلك الاجزا عند ادراكها لتعلق الشهوة بها مثلا لما عنده لكونه نافرا عنها لا مع
اختلاف الطريقة في التعلق لا يصح ولسنا نمنع وقوع هذا الاشكال في كونه معتقدا وسائر الخمس مما يتعلق على سبيل الجملة
لانا نجوز ذلك كان يعتقد جهلا كون زيد في جملة العشرة ويعتقد فيه بعينه انه ليس بزيد كما مضى ويكون احد الاعتقادين علما والاخر
جهلا وكذلك فيصح ان اراده قدوم زيد من جملة العشرة وكراهة قدومه وحده ويصح ظن قدومه من جملتهم وظن انه ليس هذا المعين
وان كان اياه **قوله** بل يختلف يعني الى ربع الباقية التي لا تتعلق الا على سبيل التفصيل **قوله** وهو كونه مدركا يعني فان كونه مدركا لا
يتعلق الا بمتعلق واحد اما جوهر واحد او جزء من اللون واحدا او جزء من الطعم واحدا ونحو ذلك فاذا ادرك احدنا مدركات كثيرة
اما جواهر كثيرة او غيرها فلنا بادراكه لكل واحد منها صفة والامام يحيى يعد بها اللزوم ان يكون بصفة مخالفتها فان غيرها لو تعلق
بهذا المدرك الاخر لخالفتها لتعلقها به فلو تعلقت به هذه مع تعلقها بمدرك اخر لصارت بصفة مخالفتها **قوله** وهو كونه مشتهيا
ونافرا اعلم ان كونه مشتهيا لا يتعلق الا بمتعلقه بما لا يتناهى من المتماثلات فاذا كان احدنا مشتهيا بشهوة واحدة للحلاوة فلا جزء من
اجزائها الموجودة والمعدومة الا وقد تعلقت به صفته بذلك بدليل ان اي شي من اجزائها ادركه فهو يلتذ به ولا يجوز اقتصار تعلقها على
متعلق واحد اذ يلزم ان يلتذ بجزء من الحلاوة دون جزء ولا خلاف بين اصحابنا في ذلك لكن اختلف كلامهم في هل تعلقها بالجنس و
بالضرب فقوى ابن متويه ان يكون تعلقها بالضرب فان احدنا اذا اشتهى ضربا من الحلاوة كالسكر لم يلزم تعلق شهوته بما عداه من
ضروب الحلاوة كالعسل ونحوه وقيل بل الاولى ان يكون تعلقها بالجنس فانها اذا تعلقت بالحلاوة التي هي جنس من الطعوم فقد
تعلقت بجميع ضروبها فاما من اشتهى السكر ولم يشته العسل فليس ذلك لانها لا تتعلق بالجنس بل لانها تعلقت بالحلاوة على وجه وجد
في السكر ولم يوجد في العسل ولا يجوز تعلق كونه مشتهيا بالمختلفات كالحلاوة والحموضة لانها لو تعلقت مثلا بالحلاوة وحدها فان ذلك
ممكن وتعلقت اخرى بالحموضة لكانت مخالفة لها لتعلقها بالحموضة اذ لم يشتركا في الحاصل صفة الا الالتذاذ بل بذلك وحسبه الالتذاذ بالحلاوة
وحدها وبذلك بالحموضة وحدها فكان يلزم ان يصير بصفة مخالفتها لانها لو فيلزم من تعلقها باكثر من جزء واحد من الحلاوة ان يكون بصفة
مخالفتها لانها لو تعلقت بذلك الجزء فقط وتعلقت صفة اخرى بجزء اخر وكلاهما من الحلاوة لكانتا مختلفتين لانا نقول بتعلقها بذلك
الجزء وحده وبذلك الجزء وحده غير ممكن بل لا بد من تعلق كل واحدة منهما بكل جزء من اجزاء الحلاوة وبذلك تكونان متماثلتين واعلم
ان مقتضى كلام ابن متويه انها تكون الشهوة المتعلقة بضرب من ضروب الحلاوة مخالفة للمتعلقة بضرب اخر مطلقا ولا يكون مشتهيا على
ضربين بشهوة واحدة وعلى القول الاخر يكون مشتهيا لجميع الضروب بشهوة واحدة فان تعلقت بالجنس على وجه فاشتهى بتعلقها على
ضرب كانت مخالفة لما تعلق بذلك الجنس على وجه اخر فيكون تعلقها بضرب منه اخر وعلى هذا القياس يجري الكلام في كونه نافرا **قوله**
وهو كونه قادرا اعلم ان من قواعدهم ان كونه قادرا يتعدى المتعلق الواحد الى المختلفات مطلقا سواء كان الوقت واحدا والمحل واحدا والوجه
واحدا ام لا فهي تتعلق في كل حال من المختلفات بما لا يتناهى بيانه ان الواحد منا في كل حال يصح ان يريد في الوقت الواحد جميع ما يصح ان يراد
على سبيل التفصيل وجميع ما يصح ان يراد لا يتناهى وكذلك الارادة لا تتناهى لانه يريد كل مراد بارادة منفردة فان تلك الارادة مختلفة
لاختلاف متعلقاتها ومعلوم انه يصح منه ان يفعلها في الوقت الواحد وان لم يكن له الا صفة واحدة بكونه قادرا لا يتعلق الا بما يصح
منه ذلك بصفات كثيرة من كونه قادرا يتعلق كل واحدة من الصفات بواحد واحدة من الارادات لانا نقول لو كان كذلك لكان يلزم ان
يتوحد نالى الحال يصح ان يريد فيه جميع ما يراد بان لا يكون له الا صفة واحدة ومعلوم خلافه فمتى قدرنا انه حال صح ذلك منه
وله صفات كثيرة بكونه قادرا على الارادات فكل صفة منها متعلقة بكل ما لا يتناهى من الارادات المختلفة فلو لم يتعلق الا واحدة لكفت
ثم ولو سلمنا انه لا يصح منه ذلك الا وله صفات كثيرة بكونه قادرا يتعلق كل واحدة منها بجانب من الارادات التي لا تتناهى فمعلوم انه
لا يصح ان يثبت له بكونه قادرا صفات لا تتناهى لتعذر حصول ما لا يتناهى واذا كانت متناهية فتعلقها جميعا بما لا يتناهى يقتضي كل واحدة
منها متعلقة بما لا يتناهى اذ لو كانت كل واحدة متعلقة بما يتناهى لكان مجموع متعلقها متناهيا وقد بينا ان تلك الارادات التي
تتعلق بها قادرية الواحد منا لا تتناهى لانه كان يصح ايجاد ما لا يتناهى من الارادات وغيرها اذا تعلقت القادرية به لانا

نقول لا يلزم ذلك لانه لا يصح دخول ما لا يتناهى في الوجود وليس عدم صحة ذلك يقدح في صحة التعلق بما لا يتناهى واما المتماثلات
فلا يتعدى القادرية المتعلق الواحد منا الى اكثر منه مطلقا ولكن اذا اختلف الوقت والمحل والوجه تعدت في التعلق وتعلقت من
المتماثلات بما لا يكون متناهيا في متماثل الاحوال والوقت ان يتعلق بان يوجد القادر في جوهر معين كل وقت كونا في جهة معينة منفردة ولا ينتهي
الى وقت الا ويصح منه ذلك مع التماثل واتحاد المحل والوجه قالوا ولا يتعين ذلك الا في جنس واحد وهي الارادة فان احدنا اذا اراد قدوم
زيد فانه يصح منه تجدد الارادة في كل وقت الى ان يقدم زيد فما لا يصح منه ان يريد قدومه بعد ذلك لانه لا يصح ارادة ما لا يصح حدوثه
فلو اعتقد مثلا انه لم يقدم ففعل ارادة قدومه فليست هذه الارادة مماثلة للاولى لان الاولى لا متعلق لها ولا متعلق وما لا متعلق له مخالف
ما له متعلق وقد علمت انه يصح تعلق القادرية بما لا يتناهى من المتماثلات على ما مر من الاوقات وكذلك فهي تتعلق بما لا يتناهى من المتماثلات
اذا اختلف المحل فلا محل من المحال مثله الا ويصح من القادر والوقت واحد ان يوجد فيه كونا في جهة معينة لما اختلف المحل
والاكوان في جميع المحال متماثلة اذا اتحدت الجهة قال اصحابنا فان تعذر عليه ذلك فهو اما لتعذر بعض الجواهر مع اشتراط المماسة
او لثقل مانع عن النقل لكن المانع انما منع من وقوع الفعل لا من التعلق وكذلك فالقدرة تتعدى في التعلق في المتماثلات وان اتحد الوقت
والمحل اذا اختلف الوجه الى اكثر من مقدور واحد مثال ذلك ان يوجد احدنا بيده اعتمادا فيولد حركة في جهة ثم يفعل مع تلك الحركة
المتولدة في تلك الجهة حركة مبتداة بتلك القدرة التي فعل بها تلك المتولدة لما اختلف الوجه فالاولى على وجه التولد والثانية على وجه
الابتداء واعلم ان هذه الشروط والتفسير في قادرية الواحد منا فاما قادريته تعالى فانها تتعلق بما لا يتناهى من المتماثل ومن غيرها مطلقا
والدليل على انه لا تتعلق قادريتنا بما لا يتناهى من المتماثلات مع اتحاد الوجه والوقت والمحل انه كان يلزم ان يصح من الواحد منا بمعنى القدرة
ان يفعل في الجزء الواحد في الوقت الواحد مائة جزء مثلا من الحركة صح من احدنا ان يفعل بقادريته واجزاء مائة جزء من السكون
ومعلوم ان احدنا لا يمكنه ما يفعله القديم [illegible] وكان يلزم زوال التفاضل بين القادرين فكان لا يتأتى من الضعيف ان يحمل كما يحمل القوي
لان اقل ما في الضعيف قدرة واجزاء توجد له صفة تتعلق بما لا يتناهى هذا والقوي وان ثبتت له صفات كثيرة فاكثر ما فيه تعلقها بما لا يتناهى
وما لا يتناهى لا يزيد على ما لا يتناهى هذا ولا يستوفى الكلام في المتعلقات وكيفية تعلقاتها واستيفاء الادلة على ذلك مواضع اخص بها من
هذا الموضع وانما وقعت الاشارة الى ذكر طرف منه لكونه مما استدعاه المتن **فائدة** اعلم ان اوسع الصفة المتعلقة تعلقا كون
المعتقد معتقدا لانها تتعلق بالذوات والصفات والموجود والمعدوم والباقي والماضي والقديم والمحدث والثابت والمنفي ويلحق بها كونه
ظانا وناظرا وما عداها من الصفات ليست كذلك اما القادرية فتتعلق بالذوات المعدومة فقط واما المدركية فتتعلق ببعض الذوات
الموجودة فقط واما كونه مشتهيا ونافرا فيتعلقان ببعض الذوات وهي المدركات منها وان كانت تتعلق بها سواء كانت موجودة او معدومة
ويتعلقان بها حال عدمها على ان توجد واما كونه مريدا وكارها فيتعلقان بالحدوث ونحو ايقاعه فقط ولا يتعلقان بالماضي ولا المنفي ولا الباقي
وبالجملة فهي تنقسم الى ما يتعلق بالذوات وهو كونه قادرا ومشتهيا ونافرا ومدركا والى ما يتعلق بالذوات والصفات والاحكام
فقط وهو كونه مريدا او كارها والى ما يتعلق بالذوات والصفات والاحكام والامور المنفية وهو كونه معتقدا وظانا وناظرا //
تنبيه اعلم ان كثيرا ما جرى في كتب اصحابنا المتأخرين [illegible] وتعليق الشرح اذا ذكروا تعلق المعاني الموجبة للصفات
المتعلقة كالقدرة والارادة وعددوا الوجوه التي منها تتعلق جعل [illegible] الصفة من تعلقات تلك المعاني فيقولون ومن تعلق الارادة
ايجابها الصفة للمريد ونحو ذلك وفيه نظر من وجهين احدهما انه يلزم منه كون الحياة متعلقة وان تعدوها من المعاني المتعلقة
فانها توجب الصفة للحي وقد عدوا الايجاب من التعلقات وكذلك الكون ومعلوم ان المتكلمين لا يعدونها من المعاني المتعلقة الوجه الثاني
ان تعلق المعاني في التحقيق تبع لتعلق الصفات لان التعلق في الاصل للصفات ودليله ان ما وجد فيه حقيقة الصفة المتعلقة من الصفات
جعلوا المعنى الموجب لها متعلقا وما لم يكن كذلك لم يجعلوا المعنى الموجب لها متعلقا ولكن لما كانت المعاني موثرة حقيقة في تلك الصفات
جعلت متعلقة لتعلقها بخلاف المقتضيات فانها غير موثرة على الحقيقة فلم تجعل متعلقة وان تعلق مقتضاها ولهذا فان
التحيز متعلق ولم يحكم بتعلق مقتضيه وكونه مدركا متعلقه ولم يقتض ذلك تعلق مقتضيها وصفاته تعالى التي هي كونه قادرا عالما

مسئلة

متعلقة ولا يوجد ذلك تعلق مقتضيها لما لم يكن المقتضيات مؤثرة على التحقيق وانما المؤثر على التحقيق الذوات المختصة بها
فتعلق الذوات متعلقة على حسب تعلق تلك الصفات واذا كان كذلك فمن المعلوم انه ليس من تعلقات الصفات الحاقها الصفة
لمن حصلت فيه فان ذلك لا يتصور وكيف يوجب نفسها فلا تخلو ذلك من تعلقات الموجب لها فانما تعلقه تابع لتعلقها وقد جرى في
كلام ابن متويه وغيره ان تعلق الصفات تبع لتعلق المعاني لكنه يلزم عليه الا يتعلق من الصفات الا ما كانت موجبة عن معنى متعلق
فلا تعد البحث من التعلقات على انه لو صح ذلك لم يقتض الحاق الصفة من التعلق لانه حينئذ اذا كان تعلق الصفات تبعا لتعلق المعاني ان
يكون تعلقات الصفات كتعلقات المعاني على سواء ومعلوم انه لا يتصور ان يكون من تعلقات الصفات الحاق الصفة وقد تم الكلام بحمد الله
على الصفات والاحكام على سبيل الجملة وهو كالمقدمة للكلام في الصفات الالهية والتمهيد لذكرها وذلك مما يسوق المصنف الى
الاتيان به في هذا الموضع واستيفاء الكلام عليه ولم يسبقه اليه الا الاصحاب فيما صنفوه من كتب علم الكلام بل يعدونه فنا اخر
ويفردون الكلام عليه واكثرهم اعتناء بذلك الشيخ الحسن الرصاص فانه صنف فيه كتاب الكيفية واستوفى الكلام فيه على ومنهم
من يضمنه علم اللطيف ويتكلم عليه في اثنائه

وهذا حين الشروع في الكلام على صفاته والاستدلال على كل

واحد منها وهو المقصود المهم ولا بد من تقديم مقدمتين قبله المقدمة الاولى في ترتيبها واعلم ان لها ترتيبا في الثبوت وترتيبا
في العلم اما ترتيب الثبوت فمعناه ان لا يعقل العقل ان يعقل هذه الصفات كلها تثبت الا مع ثبوت البعض الاخر فما تقرر في العقل ان ثبوت
غيره تابع لثبوته فذلك هو معنى تقدمه عليه في الترتيب الثبوتي وان لم يكن متقدما عليه في الزمان وعقد ترتيب الثبوت ان يقول كل صفة كانت
مقتضية لصفة او مقتضية لما يقتضيها او مقتضية لما يؤثر فيما يؤثر فيها او مصححة لها او شرطا في صحتها او شرطا في صحة مصححها
او مصححة لما يؤثر فيما يؤثر فيها فانه يجب سبقها عليها في الثبوت زمانا او ذهنا فعلى هذا يكون صفته الاخص متقدمة على صفاته
الاربع لانها مقتضية لها وعلى كونه مدركا لانها مقتضية لما يقتضيها وعلى كونه مريدا وكارها لانها مقتضية لما يؤثر وهو كونه قادرا
فيما يؤثر فيهما وهو الارادة والكراهة ويكون كونه حيا متقدما على كونه مدركا لانها مقتضية لها ومتقدمة على كونه قادرا وعالما
ومريدا وكارها لانها مصححة لها ويكون كونه موجودا متقدما على كونه حيا لانها شرط في صحتها وعلى كونه قادرا وعالما لانها
شرط في صحة مصححها ويكون كونه حيا متقدما على كونه مريدا وكارها من وجه اخر وهو انها مصححة لما يؤثر فيهما والمراد بالتقدم
هاهنا التقدم الذهني لا الزماني لان جميع هذه الصفات ثابتة على سواء من غير تقدم ولا تاخر في الزمان الا كونه مدركا ومريدا وكارها فان
بقية الصفات متقدمة عليها تقدما زمانيا ولهذه الثلث فيما بينها ترتيب في الثبوت فكونه مدركا ومريدا وكارها متقدمان على كونه كارها
تقدما زمانيا لان كونه كارها لا يتعلق الا بافعال المكلفين بعد التكليف وكذلك فكونه قادرا يتقدم على كونه مدركا ومريدا وكارها
من وجه اخر وهو انه لا يريد ولا يكره ولا يدرك الا بعد فعله للارادة والكراهة والشي المدرك وفعل ذلك موقوف على كونه قادرا
وكذلك فلكونه عالما يتقدم على كونه مريدا وكارها من وجه وهو انه لا يريد وقوع الشي على وجه دون وجه او يكرهه على وجه دون وجه
الا بعد ان يعلم ذلك الشي وصحة وقوعه على ذلك الوجه واما ترتيبها في العلم والمراد الاستدلالي لا الضروري فعقده ان يقول
كل صفة دلت على صفة او دلت على ما يدل عليها او جرت مجرى الدليل عليها فانه يجب ان يسبق لنا العلم بها فعلى هذا يجب تقدم كونه
قادرا عالما على كونه حيا وموجودا لانهما يدلان عليهما وعلى كونه مدركا لانهما يدلان على ما يدل عليها ويجب تقدم العلم بكونه حيا على
كونه مدركا لانه يدل عليها ويجب تقدم العلم بكونه قادرا على كونه عالما ومريدا وكارها لان كونه قادرا يجري مجرى الدليل عليها
من حيث ان حكم كونه عالما الذي هو حقيقتها فرع على حكم كونه قادرا وكذلك حكم كونه مريدا وكارها بيانه ان حكم كونه عالما صحة
الفعل المحكم وحكم كونه مريدا صحة وقوع الفعل على الوجوه المختلفة وحكم كونه كارها صحة وقوع الفعل الذي هو الكلام
نهيا وتهديدا وذلك جميعه يحتاج الى العلم بصحة الفعل على الجملة في الاصل

المقدمة الثانية في قسمة صفاته

ولها قسم كثيرة فمنها انها تنقسم الى واجبة وجائزة فالجائزة كونه مريدا وكارها لا غير والواجبة تنقسم الى ذاتية ومقتضاة
فالذاتية هي الصفة الاخص لا غير والمقتضاة تنقسم الى مقتضاة عن الصفة الذاتية وهي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا

بلغ

وبعضها غير مقتضاه وهي كونه مدركا وقد حكي عن ابي علي وابي عبد الله القول بان كونه مدركا صفة ذاته ومنها
انها تنقسم الى متعلقة وغير متعلقة فغير المتعلقة الصفة الاخص وكونه حيا وموجودا والمتعلقة سائرها وهي كونه
قادرا وعالما ومدركا ومريدا وكارها والمتعلقة تنقسم الى ما يصح الاشتراك في متعلقه والى ما لا يصح الاشتراك في متعلقه والذي
لا يصح الاشتراك في متعلقه كونه قادرا والذي يصح الاشتراك في متعلقه سائرها ومنها انها تنقسم الى ما يختص به دون غيره
وهي الصفة الاخص والى ما يشاركه فيه غيره في مجردها وكيفيتها وهي كونه مدركا ومريدا وكارها والى ما لا يشاركه غيره في
كيفية استحقاقها ويشاركه في مجردها وهي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا ومنها انها تنقسم الى ما يثبت له في كل وقت
وهي الصفة الاخص وكونه قادرا وعالما وحيا وموجودا والى ما يثبت له في وقت دون وقت وهي كونه مدركا ومريدا وكارها ومنها
انها تنقسم الى ما يتعدد بتعدد متعلقاتها وموجباتها فكونه صفات كثيرة ككونه مدركا ومريدا وكارها فان كونه مدركا يتعدد
بتعدد المدركات التي هي متعلقاتها وكونه مريدا وكارها يتعددان بتعدد موجباتها فكل ارادة يوجب له صفة بكونه مريدا وكل
كراهة يوجب له صفة بكونه كارها والى ما لا يتعدد بحال وهي سائر صفاته وان كان الشيخ ابو عبد الله يذهب الى تعدد العالمية
بتعدد متعلقاتها وسياتي الكلام في ذلك مستوفى ان شاء الله

القول في ان الله تعالى قادر

وقد عرفت بهذا
باعتبار الترتيب العقلي وهو المعتمد ههنا وقد رجح السيد الامام تقديم الكلام في هذه الصفة لان الذي يدل على اثبات الصانع يدل
عليها من دون واسطة بخلاف سائر الصفات وكلامه على ما بني على تقدم الاحكام واسطة وكذلك وقوع الفعل على الوجوه المختلفة
وفيه تسامح والمراد ان مجرد وجود العالم لا يدل على شيء من الصفات سوى القادرية وسائر الصفات لا بد في الاستدلال عليها من
زيادة وتكرار بوجه تقدمها بغير ذلك وهو انها هي المسألة العظمى والمحجة الكبرى وعليها مدار امر التوحيد ومدار النزاع بين
المسلمين الموحدين والفلاسفة والملحدين عليها وهي التي يتميز بين الفريقين لانه لا يكاد يتميز خلاف في ثبوت المؤثر وذلك مما يتفق
عليه المسلمون والكافرون وانما محط الفائدة وموضع التمييز هو اثبات قادرية المؤثر واختياره ونفي ذلك **قوله** يصح منه الفعل مع
سلامة الحال يعني من حصول مانع او ما يجري مجراه فان القادر اذا منعه مانع من الفعل فذلك لا يخرجه عن القادرية مع انه لا يصح منه الفعل والمانع
ضد الفعل الذي يقدر عليه القادر مثاله ان يحاول القادر تحريك جسم فيسكنه اقوى منه او مثله بحيث يقدر عليه التحريك فالسكون
مانع لانه ضد للحركة والذي يجري مجرى المانع القيد والحبس فانه يتعذر الخروج من الحبس والعدو على المقيد وليس الحبس والقيد
ضدين فلم يكونا مانعين وانما جريا مجرى المانع لتعذر الفعل معهما وقد اورد على هذا الحد الذي ذكره المصنف اسئلة كثيرة ولها اجوبة
متسعة ذكرها يطول الا انا نذكر منها اعتراضين وجوابهما الاعتراض الاول ذكره ابن الملاحمي وهو انه قال كيف قلتم في الحد المختص
بصفة وفي الناس من يعلم القادر قادرا وان لم يعلم اختصاصه بصفة ومن حق من علم الحد ان يعلم المحدود وايضا فقولنا قادر
اجلى من هذا الحد ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود والجواب ان الذي يأتي بالحقيقة لا يلزمه ان يأتي بها على حسب ما يتفق اهل
المذهب كلهم عليه ولا يلزم فهم علم المحدود ان يعلم الحد الا حيث يعلم المحدود على التفصيل وقوله ان قولنا قادر اجلى من هذا الحد لا يخلو
اما ان يريد على سبيل الجملة فمسلم ولكنا حددنا القادر على سبيل التفصيل وان اراد على سبيل التفصيل فغير مسلم الاعتراض
الثاني انه لا حاجة الى قولكم مع سلامة الحال احترازا عن المانع فان المانع انما يمنع الحدوث والوقوع لا الصحة والامر خارج من
الصحة وهي سابقة على الحدوث ثم ان المنع لا يكون الا بكثرة الاضداد وزيادتها على مقدور الممنوع او مساواتها لها والله تعالى
مقدوراته غير متناهية في الوجود بل لا شيء يفعله الله تعالى الا وفي مقدوره الزيادة عليه فلا يتصور المنع في حقه ومن حق الحد ان
يكون شاملا والجواب اما عن الطرف الاول فان الذي يمنع الحدوث يكشف لا محالة ان ذلك المقدور الذي منع من حدوثه لا يصح من القادر
فعله قبل حالة الحدوث لكن قد صرح ابن متويه وغيره من المتكلمين ان المانع انما يمنع من وقوع الفعل لا من صحته فالاولى ذكر منع من
الصحة لكان محله مانعا فالاعتراض على هذا قادح واما عن الطرف الثاني فهو ان الامر وان كان كذلك فالمنع يتصور في فعله تعالى
من وجه وهو ان يريد تعالى ايجاد قدر من مقدوراته لا غير والواحد منا يقدر من اضداده على اكثر من اعداده فالواحد منا في هذه

الصورة منع فعلها الا انه لا يقال فيه انه ممنوع لاستمام الخطا وهو انه لا يقدر على الزيادة **قوله** وقال نفاة الاحوال الحاكم يعني
ابا الحسين وابن الملاحمي واصحابهما والحد المذكور لابن الملاحمي وذكر انه يتاتى على مذهبنا ومذهبهم وهو الاقرب ويشتمل لما
يعدم حقيقة المقدور والفاعل والفعل اما المقدور فحقيقته المعلوم الذي يصح ايجاده والفاعل حقيقته من وجد من جهته
بعض ما كان قادرا عليه والفعل حقيقته ما وجد من جهة من كان قادرا عليه والفصل بين القادر والفاعل انا لا نصف القادر
بانه قادر على هذا الشيء الا قبل ايجاده ولا نصف الفاعل بانه فاعل له الا بعد ايجاده وكذلك فالمقدور لا نوصف بانه مقدور الا
قبل وجوده ولا نوصف الفعل بانه فعل الا بعد وجوده **فصل ذهب اهل الاسلام** والكتابيون وغيرهم الى ان
الله تعالى قادر والمراد بغيرهم البراهمة وبعض عباد الاصنام والجملة فمن اعترف بالفاعل المختار ذهب الى انه قادر **قوله**
وقالت الباطنية لا قادر ولا غير قادر الذي دعاهم الى ذلك ان قالوا ان كونه قادرا وغيرها من صفات المحدثات فاذا قلنا انه تعالى
قادر كان في ذلك تشبيه له بغيره وان قلنا ليس بقادر كان في ذلك وصفه بالعجز وهو وصفه نقص وهكذا قالوا في سائر صفاته
التي تشاركه في مجردها **قوله** لاضافتهم التاثير الى غيره يعني مع ان الذي يدلنا على قادريته انما هو حدوث هذه الحوادث من جهته تعالى
على سبيل الصحة والاختيار وقد جعلوها حادثة بالفطرة لا من جهته تعالى ولو اضافوا شيئا من الحوادث اليه فليس في قولهم
دلالة على القادرية والا لزم كون الاصول الاربعة قادرة لصدور الحوادث عنها **قوله** وقالت الفلاسفة هو قادر الى اخره
هكذا حكى المصنف عنهم وهو محكي في النقل وبالغ في التحقيق وحكى بعض اصحابنا عنهم عكس ذلك وهو القول بان صانع العالم
الذي هو العلة عندهم لا نوصف بالقادرية والعالمية لان ذلك يقتضي التكثر فيه وهو غير متكثر قال وهكذا قالوا في سائر الصفات
قوله لان الفعل قد صح منه يعني بالفعل الاجسام التي قد وجدت والكثير الاعراض الموجودة وهي ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا
او يدخل ولكنها وقعت على وجه لا يصح وقوعها عليه من القادر بالقدرة وفيه سؤال وهو ان يقال ما تريدون بقولكم ان الفعل قد صح
منه هل بعد وجوده فلا نسلم صحته منه بعد وجوده او قبل وجوده فهو لا يسمى في تلك الحال فعلا والجواب انه يرد على حد القادر حيث
قال القادر الذي يصح منه الفعل والجواب ان المراد ان هذا الفعل الذي قد وجد وحصل فيه حقيقة الفعل قد صح منه قبل
وجوده واما قولهم في القادر هو الذي يصح منه الفعل فتسامح والمراد انه الذي يصح منه ما اذا وجد كان فعلا فسموه قبل
وجوده فعلا باسم ما يؤول اليه **قوله** والا لزم حصوله في الازل دفعة واحدة ولزم قدمه وذلك لان المؤثر في العالم قد ثبت انه قديم
فلو صدر منه العالم على جهة الايجاب لاقتضى ذلك كونه علة او سببا او مقتضيا لان الموجبات لا تنفك عن ذلك وفي كلها يلزم حصول
العالم دفعة واحدة في الازل لان المعلول لا يتراخى عن العلة وكذلك فالمسبب لا يتراخى عن سببه ويلزم حصول المسببات دفعة
واحدة الا ان يقف وجودها ووجود بعضها على حصول شرط يقف تاثير السبب عليه ولا دلالة هنا على التوقف على شرط وكذلك
الكلام في المقتضي وعدم تراخي مقتضاه عنه والقول بان المؤثر في العالم علة او سبب او مقتضي باطل من وجوه اخر غير هذا
الوجه الذي هو لزوم قدم العالم مع تقرر حدوثه اما بطلان كونه علة فلان العلة لا تؤثر الا في صفة او حكم لذات اخرى
لا في ذات ولان العلة لا توجب حتى تحصل والعالم قبل وجوده لا يجوز اختصاص علة به توجب وجوده ولان العلة اذا كانت قديمة
لزم حصولها ومعلولها في الازل دفعة واحدة ومع حصولها ومعلولها في الازل لا يكون بان يكون علة فيه اولى من ان تكون
علة فيها واما بطلان كونه سببا فلان الاسباب ليست الا الالة المعروفة ولا تاثير لشيء منها في الاجسام فان اثبتت غيرها
فلا طريق اليه واما بطلان كونه مقتضيا فلان المقتضي لا يكون الا صفة او حكما وقد ثبت ان المؤثر في العالم ذات ولان المقتضي
لا يجوز تاثيره في حدوث الاجسام والاعراض لما تقدم من كونه ليس بذات **قوله** ويجوز لما تقدم فتستفاد بعينه الى ذكر الثالث وهو
لزوم ان تحصل الاجسام دفعة واحدة في جهة واحدة بل في كل الجهات وان تكون بصفة واحدة لانه لا تخصيصها بوقت دون وقت
وصفة دون صفة وجهة دون جهة الا الفاعل المختار **قوله** بمعنى الاجزاء بقدر الاتقال صلوه صحيح اي مجزية **قوله** والمعنى
التاليف المخصوص يعني التاليف الذي يصح حلول الجزء بحيث له واعلم ان للصحة معاني غير ما ذكره المصنف فقد تستعمل في مقابلة

الاستحاله يقال الفاكهه يصح وجوده فيما لا يزال ويستحيل وجوده فيما لم يزل وصحه بمعنى اعتدال المزاج يقال فلان صحيح اي مزاجه معتدل ويراد بالمزاج ما يتولد الا طبا من اجتماع الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه وبمعنى جواز القبول كما يقال شهاده فلان صحيحه اي يجوز قبولها وبمعنى اجتماع الشرايط المعتبره شرعا في العقود يقال هذا نكاح صحيح بمعنى ان الشرايط التي ورد بها الشرع موجوده فيه قوله ويوجهون اليه المدح والذم وكذلك يعني يوجه الامر والنهي قوله ثبوتا وانتفا لاجل الوقوع يعني فمن ثبت صحه الفعل منه حكمنا بانه قادر وعلمنا ذلك من حاله ومن لا فلا لاجل الوقوع فلا يقال ان من وقع منه الفعل فهو قادر على الاطلاق لان الاستاع ووقوع المسببات عنها لا يوصف بانها قادره وان كانت وقوع المسببات على التحقيق من القادر وكذلك لو بدا ان صانع العالم موجب على ما يقوله كثير من الفرق فلكان يوقوع هذه الافعال التي جعلوها موجبه عنه عند الله على انه غير قادر وكان يعكس وقوع الفعل لا يدل على قادريه من وقع منه وكذلك عدم وقوعه لا يدل على عدم القادريه بل اذا ثبت الصحه دلت وان لم يقع قوله وان كان بالوقوع نعرف الصحه يعني فلا يمكننا معرفه الصحه من دون وقوع وان امكن ثبوتها من دونه وفي كلامه نظر فليس بالوقوع نعرف الصحه مطلقا بل اذا كان وقوعا على وجه الاختيار واعلم ان هذا الاستدلال منا وله على ان كونه قادرا صفه لا حكم فصل قوله وطريقه التفصيل يعني التي بها يثبت كون القادر به صفه قوله فالحصول طريقه التعليل اعلم ان التعليل يستلزم ثبوت معلل ومعلل ومعلل به ويبغي ذكر حقايقها اما التعليل فان اصحابنا يقولون فيه طلب امر يعلل به ما يثبت من الصفات والاحكام والغرض به العقد المحقق فانه يلزم اذا طلب الطالب امرا يعلل به ولم يجده ان يكون ذلك تعليلا ومعلوم خلافه فالاولى ان يقال هو تعليق ما يثبت من الصفات والاحكام بامر وحقيقه المعلل هو من يعلق ما يثبت من الصفات والاحكام بامر وحقيقه المعلل كل حكم او صفه علق ثبوته بامر وحقيقه المعلل به ما علق به ما يثبت من الصفات والاحكام وفي مسئلتنا هذه التعليل تعليق صحه الفعل بالصفه التي هي القادريه والمعلل صحه الفعل والمعلل به القادريه قوله وطريقه التعليل هو ان يحصل الحكم مع... الى اخره هذه طريقه قاضي القضاه وعقدها ان كل امور ثبت او زال فانه يعرض على الجهات التي يستند الثابت اليها من المؤثرات او ما يجرى مجراها على ما ذكره وقد ضعفها الفقيه قاسم وغيره لانه ليس امكان التعليل وقبول الحكم للمؤثر يقتضي تعليله ولا يستقل دليلا على ذلك قوله وقيل هو ان يحصل الحكم مع الجواز الى اخره هذه الطريقه ايضا ابتداها قاضي القضاه واعتمدها الملاحمي ومثال حصول الحكم مع الجواز ما يقوله في كون الجوهر متحيزا فانه يثبت بعد ان لم يكن ثابتا فلا بد من امر يعلل به وهكذا جميع الصفات المعنويه ايضا فيجب تعليلها بوجهين والمراد بالاستفا هنا عدم الثبوت لا الاستفا الحقيقي والفرق بين الوجهين انا لم يوجب التعليل ههنا الا من حيث الثبوت بعد الاستفا سوا كانت الثبوت مع الوجوب كما في التحيز او مع الجواز كما في الصفه المعنويه خلاف الوجه الاول فان التعليل فيه وجب من حيث كان مع جواز عدمه فافترقا ومثال ما يقع فيه افتراق بعد اشتراك في غيره فيجب تعليله مسلما فان هاتين الذاتين اشتركتا في كونهما جسمين ثم افترقتا فصح من احدهما الفعل ولم يصح من الاخرى قوله وقيل هو ان يتجدد الحكم بعد ان لم يكن الى اخره هذه طريقه الشيخ ابن الملاحمي وكل هذه الطرق متقاربه كما ذكره المصنف وقد اهمل رحمه الله ذكر طريقه الشيخ ابي رشيد وهي ان كل ما كان من الاحكام اذا لم يعلل بطل القول به وجب تعليله كما في مسئلتنا فانه لو لم يكن امر يعلل به صحه الفعل من احد الحيين دون الاخر لم يكن بصحه الفعل منه باولى من صحته من الحي الاخر وكان عدم الامر المعلل به عائدا على ثبوت الصحه من احدهما دون الاخر بالنقض وكذلك ما اشبه هذه المثله وما كان من الاحكام اذا لم يعلل بطل القول به فانه لا يجوز تعليله كحلول المعنى في المحل المعنى ونحوه مما تقدم ذكره وكل ما كان من الاحكام الثابته لا يبطل القول بثبوته عقلا ولم يعلل فانه ينظر فيه فان كان في تعليله فائده زائده على معرفه التعليل جاز تعليله ولا يعدان يجعل واجبا كتعليل حاجه افعالنا الينا لحدوثها فانا لا نفتقر في ثبوت حاجتها الينا الى ذلك فهي معلومه لكن في تعليلها بالحدوث فائده من كل وجه فيحسن التعليل للعلم بوجه الحكم وعلته واقل مراتب العلم حسنه وقيل لا يحسن اذ لا يقع فيه فائده زائده على ثبوت الحكم المعلل وهذا قد ثبت من قبل وبيان ذلك تعليل قبح الظلم بكونه ضررا عاريا الى اخره فان القبح فيه معلوم فلا يستفاد بالتعليل الا معرفه وجه القبح هكذا ذكر المتكلمون

ايما يدل على ان من صح منه الفعل فهو قادر على طريقتهم
الحكم دون التعليل هذا الفصل وهو الاستدلال

ان هذا ما يحث
فمكروا الا ولى بتعليله لانه يحصل فايده زايده وهى ان ماهذه صفته لو وقع منه لو كان قبيحا لحصول علة القبح ولكن المثال وان لم
يطابق المسئلة فى اصلها مفروضة جمعا ان وجد لها مثالا ويقدر ان لم يوجد وقد مثل الفقيه محمد يحيى والفقيه قاسم بمثال اخر فقال
مثاله ما يقال فى قبح الظلم من ان العلم بقبحه فرع على العلم بوجه القبح اما على جملة او تفصيل كما ان العلم بالمتحركية فانه غير فرع
على العلم بعلتها وهى الحركة اما على جملة او تفصيل مع اتفاق الحركة ووجه القبح فى كونهما موثرين واتفاق القبح والمتحركية فى كونهما
موثرا فيهما فالعلة فى الفرق بينهما وقد يقع بعلل ذلك بان الطريق الى العلم بقبح الظلم العلم بوجه قبحه وليس كذلك كونه متحركا
فهو معلوم ضرورة لا يتوقف على العلم بالحركة **قوله** ووجدنا ها انما يفعل المقتضى يعنى فيحسن تعليله على طريقة قاضى القضاة والمقتضى
هى الصفة التى هى كونه قادرا لان صحة الفعل مقتضاه عندنا **قوله** وقد خالف فيه ابو الحسين واصحابه يعنى فانهم ذهبوا الى صحة الفعل
مقتضاة فى الشاهد حاصلة لاجل البنية المخصوصة وفى الغائب للذات المخصوصة **قوله** وكثير من غيرهم اشار الى البصريين واما غيرهم من البغدادية
فانهم ذهبوا الى ان صحة الفعل منا لصحة البنية واعتدال المزاج وبرعوث والنظار فانهما ذهبا الى ان الفعل يصح من القادر لانه غير
عاجز لا لامر ثابت والفلاسفة فانهم ذهبوا ايضا الى ان صحة الفعل بسبب اعتدال الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبخار
ونحو ذلك وهو انه يصح الفعل للقدرة لا للقادرية **قوله** والكلام فى تلك الصحة كالكلام فى هذه يعنى فان الذى يوثر فى صحة الفعل
منا اذا كان فاعلا كالبارى تعالى فلو لا يوثر فى هذه الصحة لنا ولا فى سائر ما يوثر فيه الا على سبيل الصحة فهل حصلت له تلك الصحة بفاعل
اخر لزم التسلسل والصفة فلا فرق بين الموضعين **قوله** ولان هذه الصحة يتجدد الى اخره يعنى ويصح الفعل من هذا القادر
فى وقت دون وقت وذاته بحالها وما اثر فيه الفاعل فهو يتبع حالة الحدوث ودليله ثابتة فى كون الكلام خبرا ونحوه فانه يتبع
حالة حدوثه وكذلك ثابتة فى كون الفعل طاعة او معصية ونحو ذلك **قوله** لان المعنى يختص المحل والصحة حكم صدر عن الجملة يعنى فلا
يجوز فيما يرجع الى المحل ان يوثر فيما يرجع الى الجملة وفيه سؤال وهو انه يقال اليس القدرة مع اختصاصها الى المحل فلا يوجد الا فى
جزء واحد عندكم موثرة فى القادرية مع انها صفة للجملة وكذلك غيرها من الصفات الراجعة الى الجملة توثر فيها المعانى الراجعة
الى المحل والجواب ان بين الموضعين فرقا فان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فيجب فى الموثر فيه ان يعود اليها خلاف ما ذكره فان
كونه قادرا لم يصدر عن الجملة وانما يثبت لها وايضا فان الدليل على ان صحة الفعل يدل على امر راجع الى الجملة هو بطلان مفارقة هذه
الجملة لجملة اخرى وليس كذلك الدلالة على اثبات القدرة فانه لا يستدل عليها بطريقة المفارقة بل بحصول الصفة مع الجواز والحال
والشرط واحد باعتبار الجملة فى نفسها لا باعتبار جملة اخرى ما فترق الحال **قوله** وزوال المانع لا يعلله الوجه فى ذلك انه نفى محض
والنفى المحض لا يقبل التزايد واحترز بقولنا المحض عن النفى الذى ليس بمحض كما يقال هذا اغنى من هذا مع ان الغنى يرجع به الى نفى الحاجة ولما
قبل التزايد لانه ليس بنفى محض اذ المرجع به الى ان صاحبه مستغن بشئ عن شئ فقد صار المرجع به بالغنى عن شى الى وجود ما يستغنى به
مع انتفاء الحاجة عنه ولهذا صح دخول التزايد فيه وان يقال فلان اغنى من فلان وكذلك فهو احتراز عن قولك هذا الفعل اقبح من هذا
لما اجتمع فيه وجهان من القبح وليس فى الاخر الا وجه قبح كما لو كان احدهما كذبا وعبثا والاخر كذبا فقط مع ان القبح المرجع به
الى النفى وهو ما ليس للمتمكن منه وعلمه ان يفعله على بعض الوجوه ولكن صح قولنا اقبح المفيد للتزايد انه سد فيه وجهان من القبح فليس بنفى
محض **قوله** سعد رعلينا ايضا تحريكه ان كان المنع من جهة الله تعالى ولا كلام فى لزوم ما ذكره لان ما اراد وقوعه فهو بالوقوع احق وكذلك
اذا كان من غيره تعالى وهو اكثر مما فى مقدوره ويختص بعد وجه اخر وهو انه كان يلزم اذا كان ذلك المنع من غيره تعالى ان يختص باعتماد في
عليه لان غير تعالى لا يتعدى الفعل الى الغير الا بالاعتماد ومعلوم ان هذا المحل الذى يتعذر عليه الفعل كالمدنف لا يختص باعتماد معتمد عليه **قوله**
لان البنية بالنفى مخصوص يعنى البنية التى ذهبوا الى ان صحة الفعل فى الشاهد لاجلها فانها تاليف مخصوص حصر بان بمحلة فيه رطوبة
ويبوسة وحرارة وبرودة ولحمية ودموية **قوله** بوضحه انه لا بد من استعمال محل القدرة اعلم ان مرادهم بانه لا بد من استعمال محل القدرة
اذا ورد فى كلامهم انه لا يفعل بها الفعل الا فى محلها او بواسطة فعل فى محلها فهذا هو معنى استعمال محلها ويدل على انه لا بد من ذلك
انه لو صح بها الفعل الا على هذا الوجه لكان ذلك اختراعا والمعلوم تعذره من حيث **قوله** لان عند احتماع اجزاء رطبة واجزاء يابسة

ونحو ذلك يعني واخراجاته واجزاءه وإراداته **قوله** والأمور الكثيرة لا يؤثر في الحكم الواحد قال الإمام يحيى في التمهيد وهو مذهب
أبي الحسين وابن الملاحمي وورد أن الشيوخ كثيرة فلا يجوز أن يؤثر في أمر واحد واجابات الجويني فقال إن بعض هذه الأمور التي يرجع
بالبنية ما هو مؤثر وبعضها شرط ولا يعلم التمييز وعدم علمنا بالتمييز بين المؤثر والشرط لا يضرنا في ذلك ولا يخفى ما فيه من التعسف والتمحل
الذي لا يخلص **قوله** ونحن فرضنا الكلام في حيين اثنين كما في كونهما جملتين يعني وصح العقلاء من احدهما ولم يصح من الآخر ولو كان الفعل
يصح من الجملة للجملة لم يصح ذلك الغرض فانه يجري على هذا صحة الفعل من الجملتين معا **قوله** فالكلام فيه كالكلام في البنية يعني حيث
ذكر انها راجعة الى الآحاد وما كان راجعا الى الآحاد لم يؤثر فيما يرجع الى الجملة **قوله** والصوت يقف على الصلابة وهي بنية مخصوصة أي تأليف
مخصوص بأن أعد لتركيب طوله مخلية وسوسة بها وقبل [illegible] بادية السوسة في محل التأليف الذي هو صلابة **قوله** ولكنه وقوف المشروط
على الشرط فقال أما الوقوف فمسلم ان وقوفه على العلة به وقوف المشروط على الشرط لان المؤثر فيه هو الاعتماد والصلابة شرط في تأثير
الاعتماد فيه وان كانت يعني شرطا في العادة من جهة الله تعالى إذ لا وجه [illegible] ما القادر بقدرته فتشترط في حقه مطلقا لانه لا يوجده
الا الاعتماد وتأثيره فيه مشروط بالصلابة وقد ذهب أبو علي الى أنه محتاج الى صلابة المحل من أي فاعل وجد وهو أحد قولي أبي هاشم
والذي عليه الجمهور انه يصح منه تعالى ان يفعل في الجزء الواحد اصواتا [illegible] إذ لا مانع من ذلك واما قول المصنف ان البنية شرط في صحة
كون الاجزاء حية ففيه نظر لانها إذا كانت شرطا لا مؤثرا فالمؤثر في الحي [illegible] لا يؤثر في الصحة لا لفاعله ولا يؤثر في الإيجاب ولعله يذهب الى
ان المصحح للحية التحيز بشرط البنية فيكون التحيز حسبه هو المؤثر في هذه الصحة والبنية شرطا كما أشار إليه ولا مانع من ذلك كان كونه
حيا مؤثر في صحة كونه عالما وبنية العلة شرط في تلك الصحة فلا يلزم إذا ان يكون المؤثر في الصحة امورا كثيرة **قوله** بيان ان تسليما ان الوجود هو
المؤثر في الحقيقة فهو لا يختلف بل كل وجود يؤثر في ظهور ذلك فقال ان أبا الحسين يقال ذلك كشيئه وهو التزام ان كل ما يؤثر في صحة
الفعل ونقيضه كما التزمت ان كل وجود مؤثر في ذلك الظهور والجواب ان مراد المصنف الى التزم ان كل صفة بالفاعل مؤثر في ظهور
الصفات والاحكام ولكن لا صفة عندي بالفاعل الا الوجود فانا التزم ان كل وجود يؤثر في ذلك ولو كان بالفاعل صفة غير الوجود لالتزمت
تأثيرها في ذلك ولا يريد من الالتزام ان كل صفة بالفاعل يؤثر في صحة الفعل ليلزمك بتأثير السواد والبياض فيها فانه صفة بالفاعل
عندك وفيه نظر فانه كان لا يلزم اذا أثرت صفة معنوية في امر يأثر كل صفة فيه فلا يلزم اذا أثرت صفة بالفاعل في امر ان يؤثر كل صفة
بالفاعل فيه ولو ان المصنف ذهب الى ان ثم صفة بالفاعل غير الوجود لم يمكنه ان يلتزم التأثير مالا يلزم للوجود **قوله** فيلزمه المرجع بالحقيقة
عندك الى كثرة الاجزاء تقال بل المرجع بالحقيقة مع كثرة الاجزاء الى اكثرها وتلك صفتها حيث لا يكون ثم خلل بينها بلبسه
ما دل على بطلان ما ذهب اليه أبو الحسين واصحابه فهو الذي يدل على بطلان مذهب البغداديين والقلانسية فان مذهبهم جميعا متقارب واما
بطلان مذهب [illegible] عوض والنجار فيما تقدم من ان الحكم الاثباتي لا يعلل بالنفي فلا تأثير وكذلك القول ان صحة الفعل المؤثر فيه القدرة
وقد تقدم بطلانه حيث ابطلنا ان يكون صحة الفعل الوجود بمعنى مجرد والجابه صفة للجملة **فصل** إذا ثبت [illegible] بكونه قادرا
حالا فهي لا شك غير كونه حيا وكونه مشتهيا **قوله** ونحو ذلك من صفات الجمل يعني ككونه نافرا ومريدا وكارها وظانا وناظرا ومدركا
قوله أعني ما عدا كونه حيا يعني فلا يثبت القادرية مجردا وبقا ولكن ذلك لا يرجع الى انها المؤثرة في صحة الفعل وان المرجع بكونه قادرا
اليها ولكن من انها مصححة لها واصل في صحتها فلا يصح ثبوت صفة من دون مصححها إذ كان مصححا على التعيين وهذا كالقادرية في
حقنا فانه لا يصححها سوى الحيية **قوله** ولان هذه الصفات قد تماثل يعني كل جنس منها قد تماثل افراده فكونه مشتهيا قد يماثل
افراده وهو حيث يتعلق الصفات منه بجنس واحد كالحلاوة او الحموضة او غيرهما وكذلك كونه نافرا واما الحيية فافرادها متماثلة
كلها فلا يوجد صفات تكون الحي حيا مختلفات وكذلك وكون المعتقد معتقدا يماثل افرادها اذا اتحد المتعلق والوقت والوجه والطريقة
ما لم يكن المتعلق متعاكسا كتعلق العلم والجهل وكذلك كونه مريدا او كارها وظانا وناظرا فاما نوع القادرية فعند اصحابنا انه لا تماثل
فيه لان التماثل لا يكون الا مع اتحاد المتعلق وتعلق قادرين بمقدور واحد محال لانه يؤدي الى مقدور بين قادرين وما ادى الى المحال
فهو محال **قوله** ولانها لا تحصر فعله دون فعل غيره كحال القادرية أي ولان سائر صفات الجملة لا تختص بفعل المختص بها

لعله يريد بواسطة القادرية

دون

دون غيره فيكون حاله بانيها ولا اختصاص فيما يرجع الى الفعل ويصح ان يشتهي ويفعل غيره وان ينفر عنه وان يريده ويكرهه
ويظنه ويعتقده ويدركه ولا يقدر عليه فلا يرجع لما يختص بفعله الى ما لا يختص به **فصل** والطريق الى هذه الحال
في الشاهد هو صحة الفعل كما علمت فيجب ثبوتها للباري لحصول طريقها في حقه وقد تقدم ان من الطرق في الدلالة بين الشاهد والغائب
طريقة الحكم وهذا من امثلتها فان صحة الفعل طريق الى كونه قادرا قال اصحابنا وهاهنا اصل وفرع وطريق ومطرق اليه
فاذا كان الباري تعالى قد شارك الاصل وهو الواحد منا في الطريقة وهي صحة الفعل وجب ان يشاركه في المطرق اليه وهو كونه قادرا
اذ من حق الطريق ان يوصل الى المطرق اليه قيل والاولى ان يقال صحة الفعل حكم مقتضى عن كون القادر قادرا فاذا حصل
في حقه تعالى الحكم المقتضى وجب حصول ما اقتضاه في حقه لان الاثر يدل على المؤثر فهنا اصل وفرع ومقتضى وهو صحة الفعل ومقتضي
وهو كونه قادرا فاذا كان الفرع قد شارك الاصل في المقتضى وجب ان يشاركه في المقتضي قال ولو كانت هذه العبارة اولى لم يجب ان المقتضي
يوجب المقتضى ويؤثر فيه فدل حصول الاثر على حصول المؤثر ولا كذلك الطريق فانها لا يجب ان تؤثر ولا المطرق اليه مؤثر في جميع
المواضع واما الطريق فدالة ومعرفة والمطرق اليه مدلول ويوصل الى معرفته ولقائل ان يقول الغرض ههنا معرفة كونه
قادرا وذلك حاصل وان كان الكلام مبنيا على ان صحة الفعل طريق لا حكم مقتضى وقوله واما الطريق فدالة ومعرفة يقال وهل
القصد الا الاستدلال بها والتوصل الى معرفة كونه قادرا فذلك الذي نحن بصدده لا معرفة ان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية
ثم انه اذا حرر الكلام على ما ذكره لم يحتج الى ذكر اصل وفرع اذ ليس ذلك معدودا من طرق القياس الرابطة بين الشاهد والغائب
التي يحتاج فيها الى ذكر اركان القياس بل يقال قد ثبت ان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية وقد حصل المقتضى في حقه تعالى فيجب ان يحصل
المقتضي وذلك بعد تقدم الاستدلال على ان صحة الفعل مقتضى عن القادرية فان هذا هو الاصل الذي ينبني عليه الاستدلال **قوله** ان كان
الاول لزم مثله في كل ذات هذا بنا على ما ذهب اليه متاخروا اصحابنا وهو ان ذاته تعالى وسائر الذوات متساوية في اصل الذاتية وانما
تختلف باختلاف الصفات المخصوصة واما ابو الحسين فانه قد ذهب الى ان كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وانه لا اشتراك بين الحقائق
الا في الاسما والاحكام ولا يريد بقوله ان ذاته تعالى ذات مخصوصة انها مخصوصة بامر زائد عليها بل مخصوصة بمجرد ذاتيتها بنا على
مذهبه **قوله** فما معنى كونها مخصوصة يقال معناه عند ابي الحسين انها مخصوصة ~~بامر زائد عليها بل~~ بذاتها حقيقة لا اشتراك بها غيرها
فيها لا غير ذلك مما ذكرته **قوله** ان رجوع الحالة الى الجملة ليس هو بمجرد الحالة وحسبها يعني فلا يلزم كون المختص بها جملة لمجردها
ولو قدر حصول هذه الصفة بعينها لغير هذه الجملة لم يستلزم كونها جملة وكذلك حصول ما هو من جنس تلك القادرية ونوعها **قوله**
لان الحكم صدر عن الجملة اذ ابدا الحكم صحة الفعل **قوله** وهذا مفقود في حق الباري تعالى يعني فلا يلزم دلالة صحة الفعل فيه على صفة راجعة
الى الجملة لان صحة الفعل منه لم يصدر عن جملة **تنبيه** قد علمت دلالة صحة الفعل على القادرية وانا لا نعرفها الا بوقوع
الفعل فاذا تقرر ذلك فالوقوع انما دل على انه كان يصح الفعل منه وانه كان قادرا ولا يدل على صحة الفعل بعد وقوعه ولا حال
وقوعه وانما نعلم ان الباري تعالى يصح منه الفعل الان وانه قادر في الحال مع ان الفعل الواقع منه لم يدلنا الا على انه كان يصح منه
الفعل بدليل اخر وهي ان كونه قادرا اذا كانت صفة ذاتية لم يجز خروجه عنها بحال من الاحوال وثبت انه قادر الان وفيما لا يزال
وقد قال ابو هاشم اذا علمنا بدلالة الافعال انه تعالى كان قادرا ثم علمنا استحالة التغير عليه علمنا بالعلم الاول انه تعالى قادر الان
ولا نعلم ذلك بعلم ثان قال ابن متويه وهذا بنا على ما يقوله في علم الجملة والتفصيل وهو باطل **تنبيه** اخر اذا عدت القادرية
من المدلولات المتقدمة لادلتها وعدت صحة الفعل من الادلة المتاخرة عن المدلولات فالمراد ان الدال على الدليل الذي هو الصحة وهو
الوقوع متاخر لا انها نفسها متاخرة فهي مقارنة للقادرية **فصل** **قوله** وهذه الحالة التي هي القادرية معقولة في الشاهد
اي بانه لمعنى **قوله** لثبوتها مع الجواز وذلك لانها لو ثبتت مع الوجوب لزم استحالة الخروج عنها ومشاركة جميع الجمادات فيها لان
وجوبها اما للذات او لما يرجع اليها ولو كانت للذات او لما يرجع اليها للزم ان يقدر الواحد منا على ما لا نهاية له من المماثلات في الوقت
والوجه والمحل الواحد فيصح منا نقل الجبل ولزم ان يرجع الى الاجزاء والافراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين كثيرين منضمين بعضهم

الى بعض وقد ذهب النظام الى ان الانسان قادر لذاته الا انه في الانسان ما هو لخيط شبيها في ذكره قوله والحال واحد والشرط واحد

الحال هاهنا كونه حيا لان الالة التي تصححها وبعضها لو كان لها مقتضى والشرط امران احدهما البنية التي تحتاج الحيوة اليها لانها مصححة

للمصحح والثاني البنية الزائدة التي تحتاج اليها القدرة على ما ذهب اليه الشيخان لانها شرط في تصحيح المقتضي لها قوله والحقيقة

المكان حصول التزايد يعني ومما تختص بهذه الصفة مما لا يكاد انها المعنى دون الكائنية حصول التزايد فيها وفيه نظر فان كل صفة مقتضاة

تحصل فيها التزايد سواء كانت قادرية او كائنية او غيرهما ولعله اراد بحصر هذا المكان بانه يزيد فيه الى دلالة على ثبوت القدرة

ما لم يعدم مثله وهو حصول التزايد في القادرية ولم يورده في الاستدلال على اثبات الكائنية بالمعنى هو الكون وفيه ايضا نظر

فانه قد استدل بحصول التزايد في الكائنية على اثبات الكون وان كان الاستدلال به هاهنا اظهر اذ لا يرد عليه من الاعتراض ما ورد هناك

فصل

وحكم هذه الصفة مطلقا صحة الاحداث سواء كانت جائزة معنوية في حقنا او واجبة مقتضاة في حقه او ذاتية في حقه تعالى

فلا يتعلق بغير الحدوث والوجوه التابعة له حالا فالمجبرة فيتعلق بالكسب عندهم وتعلقها بالضدين فيصح بها ايجاد كل واحد منهما على البدل

لا على الجمع فيستحيل للتضاد الحاصل بينهما وصحة الفعل المحكم عند ثبوت كونه عالما وصحة ايقاع الفعل على الوجوه المختلفة عند

ثبوت المريدية وصحة ايقاع الصيغة خبرا وتهديدا عند ثبوت كونه كارها لان صحة التأثير في هذه الوجوه للقادرية وان العالمية والمريدية

وكونه كارها شرط في تأثيرها وهو الذي استقر عليه كلام ابن متويه والظاهر من كلام غيره من اصحابنا وكذلك تأثيرها في كون الاعتقاد

علما عند كونه ناظرا او كان مقتضى عن غير صفة الذات كما في حقه تعالى وحكمها اذا استحقت للذات صحة الاختراع مطلقا والتقدم والتأخر على متعلقها

لا على الاطلاق ولكن اذا كان متعلقها مبتدا باقيا فاما غير الباقي فلا يصح فيه التقدم والتأخر اذ لو صح ذلك لاستلزم صحة تجدده

في وقتين وذلك يستلزم صحة وجوده فيهما فيخرج ذلك عن كونه غير باق ويصيره باقيا وكذلك فالمتبعث لا يصح فيه ايضا التقدم والتأخر

لانه قد ثبت ان المتبعث في كل وقت متبعثا وصح ان المتبعث المعين لا يجوز صدوره الا عن سببه فاذا صح هذان الاصلان لزم الا يصح

التقدم والتأخر في المسبب مطلقا والا لزم من ذلك ان يكون للمسبب في الوقت الواحد سببان ويلزم منه تعدي السبب الى ما لا نهاية له من

المسببات وهو محال واستحالة الانحصار في متعلقها في الجنس فلا يقتصر بتعلقها على الاجناس العشرة بل يتعلق بكل جنس من اجناس المقدورات

ولا مقدور الا ويصح ايجاده بها واستحالة الانحصار في متعلقها في العدد فيصح ان يوجد المختص بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد

في المحل الواحد ما لا يتناهى ولهذا قلنا يصح منه تعالى ايجاد ما لا يتناهى في الوقت الواحد والمراد بذلك انه لا قدر يشار اليه الا ويصح منه تعالى

ايجاد اضعافه واضعاف اضعافه لا انه يصح وجود ما لا يتناهى واستحال الوجود عليه فان ذلك مستحيل اذ كل ما دخل في الوجود فقد

حصره واستحالة خروج الموصوف عنها له الا انها اذا كانت ذاتية فلا كلام في ذلك وان كانت مقتضاة عن الذات فكذلك اذ لا يجوز انفكاك المقتضي

هنا من المقتضي واستحالة المنع على المختص بها مع ارادته لولا المنع والحادة بها ما لا يصح من غيره معه منعه ونحو ذلك كصحة قدرته على

ما يكون اصلا من اصول النعم فيستحق به العبادة وقد دخل هذا ضمنا فيما تقدم والعكس من هذا اذا استحقت لمعنى فانه لا يصح بها الاختراع

والا لزم ان يخترع الواحد منا الفعل بقدرته في ثنايا ونحو ذلك وانما يصح بها ايقاع الفعل على وجهي المباشرة والتوليد ولا يصح

بها التقدم والتأخر مطلقا اما اذا كان مقدورها متولدا او غير باق فلما تقدم واما اذا كان مبتدا باقيا كالكون في محلها فلو صح فيه

التقدم والتأخر للزم ان يوجد الضعيف في نفسه من السكنات ما يمانع به اشد الناس قوة عن تحريكه بل ما يمانع به الباري تعالى بان

يقدم قادر به فانها على من ورا الاوقات لا يتناهى ويلزم من ذلك خروج القادرية عن حكم مقدوراته ويتعذر سونه لها وهو انه لا يصح بها في الوقت

الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد اكثر من مقدور واحد ولا يستحيل ايضا الحصار متعلقها في الجنس والعدد بل هو يتحصر فيهما

فلا يصح ان يفعل بها سوى الاجناس العشرة ولا يأتي بها في الوقت الواحد على الشروط المعتبرة الا مقدور واحد اذ لو تعدى لتعذر

والاختصاص وكان يلزم ان يمانع الواحد منا القديم تعالى ولا يستحيل خروج الموصوف عنها بل خروجه عنها جائز اذ لو استحال الخروج عن كيفيتها

الثابتة لها وهي كونها جائزة وعن خاصيتها التي هي جواز خروجها للذات حال البقاء وخروجها عنها ولا يستحيل المنع على المختص بها

بل اذا فعل الباري تعالى او من هو اكثر من المختص بها قدرا في المحل من السكون اكثر مما في مقدوره من الحركة منعه عن تحريك ذلك المحل التناهي

مقدوراته بخلاف القادر للذات ولا يصح ان يفعل بها ما يكون اصلح من اصول النعم فقد ربذلك معاكسة القادرية الحادثة للقادرية
الواحدة في جميع تلك الاحكام **فصل** فيما يجري عليه من الاسماء بمعنى كونه قادرا اعلم ان هذه الطريقة التي سلكها الشيخ
من ذكر ما يجري عليه من الاسماء بمعنى كل صفة من صفاته اغفلها اكثر اصحابنا في كتبهم ولها تعلق حسن بما نحن بصدده من الكلام
في صفاته تعالى ليعلم معاني اسمائه وما يفيد من صفاته تعالى وفيه فوائد كثيرة منها معرفة الله على قدر امنها والابلغ معنى فيما يضع الداعي
او المقسم بها او الذاكر له بالفاظها والمتوسل الى الله تعالى بركتها كل شيء منها في موضعه اللائق به وقد ذكر الاسماء وتفصيل معانيها
وتقسيمها بالنظر الى صفاته الفقيه حسام الدين حميد بن احمد في كتابه عمدة المسترشدين لكنه لم يجود ذكر كل صفة بما يكون معناها من الاسماء كما فعل
المصنف بل اخر الكلام فيها وجمع ذكرها وتعدادها وجعله اخر الكتاب وهو اسلوب المصنف في الرسالة الى والابلغ وكذلك فقد ذكر الحاكم
الاسماء من غير تفصيل وتقسيم لما يكون منها بمعنى هذه الصفة وما يكون منها بمعنى غيرها في اخر كتاب التوحيد من شرح العيون **قوله** ولم يكن
الاطلاق فيها يوهم الخطا يعني فان كان اطلاقها يوهم الخطا لم يجز اطلاقها في حقه تعالى الا مع قرينة تزيل ذلك الايهام وترفعه بالكلية ومثال
ما يوهم الخطا من الحقائق التي ثبت معناها في حقه تعالى الالفاظ المشتركة بين معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح كاليد والوجه
والقضا والقدر والصلاة فان هذه الالفاظ جميعها مشتركة بين معان يصح بعضها عليه وبعضها لا يصح فلا يجوز اطلاقها عليه الا
مع قرينة تعرف ان القصد بها المعنى الصحيح في حقه تعالى دون المعنى الاخر الفاسد في حقه تعالى وسواء كانت القرينة مقالية او حالية
قوله وقال البغدادية لا بد من اذن هذا مذهب ابي القسم واتباعه من البغدادية وذهبوا الى انه لا شي من الالفاظ يجوز اطلاقه عليه تعالى
سوا حصل معناه في حقه تعالى او لم يحصل الا باذن سمعي وهو مذهب الاشعرية واكثر فرق المجبرة فاسماؤه تعالى عندهم كلها توقيفية
قالوا فلا يجوز ان نطلق عليه تعالى الا ما اطلقه على نفسه حتى لو لم يسم نفسه بقادر وعالم لم يجز ان نطلقها عليه تعالى وهذا مع الاتفاق منا
ومنهم على جواز نفي الاسماء التي يستحيل معناها في حقه وعدم الحاجة في ذلك الى اذن سمعي وعدم التوقف عليه كليس بجسم وليس بعرض
وليس بمحتاج **قوله** ولانه تم ذلك لامان ندعوه بالاسماء التي ثبت معناها في حقه يعني وما لم يتم الحشر الا به كان حسنا الحسنه فان
قيل انه تم ذلك بان ندعوه بالاسماء التي قد سمى نفسه بها قلنا فلو لم يرد سمع بها كيف كان يكون الحال **قوله** ولهذا قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها هذا يشمل ما قد اطلقه على نفسه وما لم يطلقه اذا افاد معنى في حقه وكان يحصل به تعظيمه تعالى ولهم ان يقولوا المقصد
الى هذه الاسماء المعينة التي قد سمى نفسه بها وقد قيل لو احتجنا في اطلاق الاسم الذي يكون معناه في حقه ثابتا حقيقة الى اذن لاحتاج
المخالف في تركه الاطلاق لذلك الاسم الى اذن وتوقيف فانه اذا احتيج في الاطلاق مع موافقة الاصل الى اذن لاحتاج المخالف في تركه
اطلاق ذلك الاسم الى اذن وتوقيف فيجوز ان يحتاج اليه في عدم الاطلاق مع مخالفة الاصل اولى واحرى وقد قيل الحلال والحرام انما هو معلوم
انما هو في الاسماء واما وصفه تعالى بصفة الفعل فيجوز ذلك وتحلق فلا يتوقفون في اطلاقه على اذن ولا يوجبون ذلك فيه **قوله** فلا يجوز
اجراؤها عليه الا باذن اتفاقا يعني وان حصل معناها في حقه تعالى كاسد فانه يتجوز بمعناه في الرجل الشجاع ومعناه كونه لا يهاب
وهذا المعنى الذي وقع التجوز لاجله ثابت في حقه تعالى ولا يوصف بذلك كالبحر فانه يتجوز به في الجواد ولا يجوز اجراؤه عليه تعالى مع حصول
الجود في حقه باوفاه واتمه واكمله واعلم ان الحاكم قد قيد المنع من اطلاق المجاز واجرائه عليه تعالى بايهام الخطا فظاهر كلامه ان ما لم
يوهم الخطا فحكمه حكم الحقيقة ولكن الظاهر من كلام اصحابنا الاطلاق وعدم التقييد ومن ذهب من العلماء الى ان المجاز عند اتصال
القرينة به يصير حقيقة يجوز على قود قوله اطلاقه عليه اذا اتصلت به قرينة مانعة من ايهام الخطا وقد نص بعضهم على انه يجوز اطلاق
المجاز اذا قيد بما يرفع الايهام **قوله** ونقيضها خبيث وردي بها الاذن يعني فلا نطلق الا حسب اطلاقها سبحانه على نفسه وقال ابو القسم
لا يطلق عليه في الموضع الذي اطلقها فيه على نفسه وفي غيره والخلاف في ان السخرية اذا اذن بالاطلاق في كل موضع انه يجوز اطلاقها **قوله**
فلا يقاس عليها يعني فاذا ورد مثلا وهو خادعهم لم يقس عليه فيقال هو تعالى مخادع او خادع او خدع ويجوز ذلك وكذلك لا يقاس
على موضع ورود تلك اللفظة غيرها في استعمالها بنفسها فلا يقال مثلا والله خادع الناس ويجوز ذلك **قوله** نحو لفظ الخداع والمكر
والاستهزاء والنسيان يعني فان هذه الالفاظ وردت مطلقة عليه تعالى ولم يقصد بها حقيقتها فان معناها الحقيقي غير ثابت في حقه

واما ورود نحو ذا واستعماله في غير ما وضع له فبيانه ان الخداع على الحقيقة اظهار غير ما في النفس وبه فسر قوله تع
يخادعون الله فقيل فيه يظهرون غير ما في نفوسهم وقيل فيه يظهرون الايمان به وبرسوله ويبطنون خلاف ذلك فالخداع
منهم على حقيقته وهو الاحتيال والمكر فلما كان تع يظهر لهم الاحسان في الدنيا ويعجل لهم النعم ويستر عنهم العذاب المقدر لهم في الاخرة
سمي بهيئته تع خادعا تجوزا وقد قيل ان الخداع بمعنى الفساد فالخداع منهم افساد ما اظهروه من الايمان بما ابطنوه من الكفر وهو في حقه تع
بمعنى افساد نعيمهم في الدنيا بما يصيرون اليه من عذاب الاخرة واما المكر فهو ايضا الاحتيال والخديعة فسمي تع جزاهم على مكرهم مكرا
تجوزا من باب تسمية الشي باسم ما يقابله وكذلك تسميته تع المجازاة على استهزائهم استهزاء واما النسيان فهو في الحقيقة زوال العلم
ووروده في حقه تع مجاز حيث قال تع نسوا الله فنسيهم اي تركوه فتركهم قوله والفراغ في قوله سنفرغ لكم وقد قيل ان معناه المجازاة
سنقصد الكم بعد ان كنا تاركين لكم قيل واصل الفراغ الخلو الشي عن الذي شغله كان يفرغ الانا عما فيه من ما او غيره وقال جاز
الله في قوله تع سنفرغ لكم هو مستعار من قول الرجل لمن يتهدده سافرغ لك يريد سانجرد للايقاع بك عن كل ما يشغلني قوله والاشباه
ذلك يعني كالظاهر والباطن ونور السموات وغيره ذلك قوله وهكذا ما طريقه الالقاب المحضة اراد باللقب هنا الاسم الموضوع
لتعيين مسمى من غير ان يشعر بدلالة على معنى في ذلك المسمى ويسمونه النحاة العلم وهو كزيد وعمرو وبكر ويجعلون اللقب نوعا
خاصا من الاعلام كثير العابد ونحوه وقوله المحضة لعله احترز به عن لفظ شي ولا وجه لذلك اذ ليس من الالقاب في شي على
ما سنا في قوله لجز وجه عن حد الافادة وذلك انه لا معنى له سوى تعيين الاشخاص وتمييز بعضها من بعض ولا يطلق عليه تع الا ما
افاد معنى كفاد رو عالم قوله وقامه مقام الاشارة هذا وجه اخر في المنع من اجرا اللقب عليه تع وتحقيقه ان اللقب انما وضع
ليقيد تمييز الغائب عن غيره كما ان الاشارة الحسية تفيد تمييز الحاضر عن غيره ولما كانت الاشارة متعذرة في حق الغائب وضع اللقب
ليقوم في حقه مقامها وفي حق الحاضر ويكون عوضا عنها وقد تقرر ان الاشارة مستحيلة على الله تع فيجب ان يستحيل عليه ما قام
مقامها ووضع عوضا عنها وهو اللقب واستدل ايضا على منع اللقب في حقه تع بانه لا مشارك له تع في اوصافه تع التي يتميز بها عن سائر
الحدثات من الاجسام والاعراض واذا كان كذلك واللقب انما وضع للتمييز فلا حاجة اليه في حقه تع فلا يجوز اطلاقه عليه تع قوله واما قولنا
شي فليس من هذا القبيل اي من قبيل الالقاب وهذا مذهب الى هاشم فانه ذهب الى انه يجوز تسميته تع شيا بطريق العقل على قواعد اهل
اللغة وان العقل بمجرده كاف في جواز ذلك كما في غيره من الحقائق ولو ورود السمع به وهو الاجماع والاية الشريفة واستعماله في التسمية اهل
الشرع موكد لما حكم به العقل من الجواز وان كان لا يفتقر في الاطلاق اليه ولا يتوقف صحته اليه وذهب الشيخان ابو علي وابو عبد الله الى انه
انما يسمى شيا لورود السمع به حتى لو لم يرد السمع بتسميته شيا لم يطلق عليه هذا اللفظ فانه كاللقب اذ لا يفيد صفة ولا معنى من
المعاني واذا كان كذلك لم يجز اطلاقه عقلا كما لا يجوز اطلاق اللقب لولا ورود السمع به وردما ذكراه بما يعلمه من افادته لحكم وهو
صحة العلم به على انفراده فاذا كان الشي في اللغة ما يصح العلم به على انفراده وهو تع بهذا الوصف صح اطلاقه عليه اذ لا مانع
يمنع من ذلك وبالجملة فهم متفقون على جواز التسمية به وان اختلفوا في جهة الجواز هل العقل والسمع او السمع فقط قوله بل له
شبه بالمفيد اعلم انه يشبه المفيد ويفارق اللقب من وجه ويفارق المفيد من وجه اما الاول فمن حيث انه لا يجوز تغييره مع بقا
اللغة وهذا حال المفيد واللقب يجوز تغييره واللغة لم تتغير فيصح تسمية زيد بعمرو ولا يكون في ذلك تغيير للغة واما الثاني فمن
حيث انه لا يفيد انا نوع من نوع وقد ذهب الجاحظ والناطقية الى انه لا يسمى شيا الا انه تع خالق الاشيا فلو كان شيا لكان خالقا لنفسه قال
جهم وانما يسمى مشيئا بمعنى انه جعل غيره شيا وذهب الشيخ ابو محمد الناشي من المعتزلة الى عكس ذلك وهو انه تع يسمى شيا ولا
يسمى غيره شيا وانما يسمى مشيئا اي مجعولا شيا واذا كان الشي ما يصح العلم به والخبر عنه صح المجاز بذلك المذاهب وبطل
كلام المخالفين قوله وعلى هذا قال تع قل اي شي اكبر شهادة قل الله وجه دلالتها انه جعل اسمه جوابا عن السوال باي والجواب
باسمه بعد السوال عن الشي يقتضي انه من الاشيا كما ان قائلا لو قال اي الرجال عندك فاجيب زيد اقتضى كلام المجيب انه من الرجال قوله
واستعماله في الشديد مجاز يعني نحو قوله في الحبل الشديد الذي يكثر فيه الصلابة انه اقوى بدليل عدم اطراده في كل شديد صلب

خالف الهاشمية الاول الجاحظ ... الله لو استعمل ... تع ... ... لغة

واما

والما شبه الحبل وما شابهه بذلك لما كان تصعب على القادر بفرقه لمكان مثل انه يجري مجرى القادر الذي تصعب عليه منعه مما
حاوله من الفعل قوله ومنها المقتدر اي المقتدر يدل عليه قوله تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وقال جار الله هو بمعنى شهيد حفيظ
قوله وكانه راعى صحة القهر لا وقوعه وذلك لا جائز اجراؤه في الازل فانه لم يحصل في الازل الا صحة القهر فاما وقوعه
فلا يتصور الا بعد وجود العالم لان وقوع القهر لغيره يترتب على وجود ذلك الغير ومنهم من منع وصفه تعالى بذلك في الازل وقال لا يصح
الا بعد وجود العالم وقال ولا تعالى انه حاصل في الازل على الصفة التي لمكانها يصح ان يقهر غيره فلذلك سمي قاهرا في الازل لان هذه
اللفظة تنبئ عن وجود القهر لا عن صحته وكان يوصف بانه تعالى قاهر فكذلك يوصف بانه قهار الا انه يفيد المبالغة وسيأتي فيه من الخلاف
نحو ما ذكر في قاهر وان كان منع اجرائه في الازل اظهر والكلام في العالم في المعنى وفي الجلال فجرى على هذا القياس قوله كله يفيد
القدرة على الكمال اي يفيد القدرة الكاملة لان المالك في اللغة هو من يملك التصرف والكامل من غير منع ولا حجر ولا كلام في ان هذا معنى
القادر على جميع اجناس المقدورات وانواعها الذي ليس بعاجز عنها ولا ممنوع واذا كانت هذه الالفاظ بمعنى قادر كانت من صفات
الذات فيجوز اطلاقها عليه تعالى في الازل واذا قيل انه تعالى مالك للموجودات مع انها قد خرجت عن كونها مقدورة فالمراد انه قادر على
افنائها واعادتها بعد ذلك والتصرف فيها بما يريده تعالى وقد ذهب ابو القسم الى ان مالكا ليس بصفة ذات على ما يقوله الجمهور من اصحابنا
بل صفة فعل لان الملك لا يكون الا في الاشياء الموجودة ولذا صح ذلك لم يوصف تعالى بانه مالك في الازل اذ لا موجود معه حتى يكون
مملوكا ورد بقوله تعالى مالك يوم الدين فجعل يوم الدين مملوكا مع كونه معدوما فدل على انه بمعنى قادر قوله لما لم يملك التصرف
التام وذلك لان تصرفه معرض للزوال بان يعزله الموكل وقبل عزله ليس حكمه حكم المالك من كل وجه ولهذا لا ينفذ بيعه ولا شراؤه
لما غبن فيه فاحشا وغير ذلك من الاحكام قوله وملك ومالك عند الشيخ علي سواء قال ولهذا قرئ بهما وقال غيرهما اما من طريق اللغة
فملك ابلغ الى آخره بهذا قول ابي القسم وهو القائل بان مالكا لا يستعمل الا في الاشياء الموجودة وقوله في ملك ماخوذ من الملك هو بضم الميم
ومالك ماخوذ من الملك بمعنى بكسرها وقد ذكر الفقيه حميد ما يقارب هذا القول فانه قال قد يمكن ان يفرق فيما بينهما من جهة اللغة ويكون قولنا
ملك اعم من قولنا مالك لانه لا يقال في كل من يقدر على التصرف المطلق وانما يوصف بذلك اذا قدر على تصرف مخصوص مما يتضمن الامر والنهي ويقال
فلان مالك الدرهم والدينار ولا يقال ملكهما قوله ومنها الرب معناه المالك المدبر اعلم ان الخلاف في الرب تعالى نفيد بين من الخلاف في مالك فذهب
الجمهور الى انه بمعنى مالك وقد سبق ان مالك انه بمعنى قادر فيكون معنى رب بمعنى مالك قادر واذا كان كذلك كانت صفة ذات فيجوز
اطلاقه عليه تعالى في الازل وقال ابو القسم بل صفة فعل فلا يكون تعالى ربا الا بعد وجود العالم لانه يستلزم وجود المربوب ولا يستحق هذا
الوصف في الازل واحتج بان الرب صفة مشتقة من التربية يقولون من ذلك ربيت الصبي اذا حملت مؤنته وقمت بجميع منافعه فلما كان
تعالى يعده وينشئه وصف بذلك وابطل ذلك بانه لو كان ماخوذا من التربية لجاز اطلاقه على غير الله تعالى فيقال فيمن ربى غيره
انه رب كما يجوز اطلاقه عليه ومعلوم انه لا يجوز اطلاقه الا عليه تعالى فاما على غيره فلا يجوز اطلاقه الا مقيدا كما ذكره المصنف
ولا يلتفت ان يقول واذا كان بمعنى مالك صح ان يطلق على غيره تعالى كما في مالك واجاب بانه بمعنى المالك المدبر كما ذكره المصنف ومنه قوله تعالى
رب العالمين اي المتولي لتدبيرهم فلذلك لم يصح اطلاقه على غيره وقد ذكر بعضهم انه ليس بمعنى مالك على الاطلاق بل الربوبية ملك
كامل لا يشبهه ملك في الشاهد فلهذا اختص به تعالى وذكر الفقيه حميد في العمدة ان مالكا او ملكا كالرب في عدم جواز اطلاقهما على غيره
واشتراط التقييد قال الا ان الحال فيه اظهر فعلى هذا الاستدلال قوله ومنه قول صفوان [illegible] الى اخره صفوان بن امية من اعيان
قريش وقال ذلك يوم حنين والسبب فيه انه لما انهزم اكثر المسلمين في ذلك اليوم وراى من كان هناك من جفاة مكة تلك الهزيمة اظهروا
ما كان مستترا في قلوبهم من الضغن فقال ابو سفيان بن حرب لا تنتهي هزيمتهم دون البحر وصاح كلدة بن الحنبل وقال الا بطل السحر اليوم
وكلدة هذا اخ لصفوان من امه وصفوان حينئذ مشرك فقال له صفوان اسكت فض الله فاك فوالله لان يربني رجل من قريش
احب الي من ان يربني رجل من هوازن اي يملكني ويتغلب علي قوله ومنها السيد اي المالك قال الفقيه حميد السيد يفيد ملكه لمن يصح
ان يسترق فيه ... اياه وعلى هذا نقل استعماله في الجماد الا في الحي ولهذا لا يقال فلان سيد الدار ويقال سيد العبد قوله

وهو انه مصمود اليه في الحوائج اي مقصود لها قال الشاعر الا بكر الناعي بخير بني اسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد
وعلى هذا المعنى لا يوصف تعالى بانه صمد فيما لم يزل لعدم الطالب في الازل واما بمعنى السيد المعظم فجائز قوله فيكون من هذا الباب يعني
من باب الاوصاف التي تفيد الفعلية قوله واما المتكبر فهو مبالغة في الكبر الى قوله ولهذا لا يطلق عليه المتجبر بمعنى جبار الذي ذكره
الفقيه حميد ان المتكبر والمتجبر والمعظم يفيد فائدة كبير وجبار وعظيم قوله ومنها المستولي يعني يوصف تعالى بانه مستول على الاشيا
بمعنى مقتدر عليها على وجه لا يتاتى منعه مما يريده بحال قوله فيها قوله لا بمعنى الاستقرار اي الوقوف في المكان والحلوس عليه وذلك لانه يصح
في حق الاجسام قوله ونقتصر حيث ورد نحو على العرش استوى يعني فلا يقال على السما استوى او على الارض او نحو ذلك بل حيث ورد به السمع
وهو العرش قوله وجه التقييد يعني بالعرش رفع الايهام كان يقول المتعالي عن صفات النقص وعن القبح او نحو ذلك قوله ومثله قولنا الحاكم
اعلم ان العلما مختلفون في معنى اسم البارئ الذي هو الله على انواع من الاختلاف كثيرة والذي عليه الجمهور من اصحابنا ما ذكره في المتن
وتحقيقه ان اصله الاله لام حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى اللام فلما ادغمت احدى اللامين في الاخرى ثم فخم اذا كان قبله ضم او فتح
ورقق اذا كان قبله كسر وهو مع ذلك باق على معنى الاله وهو من تحق له العبادة وليس بعلم اذ لو كان علما لم يفد والا لقلنا لا يجوز عليه تعالى
لما تقدم بل هو اسم موضوع بازا صفات ذاته وهي صفات الكمال التي لاجلها تحق له العبادة فاذا اطلق فهم منه تلك الصفات ولو
كان علما لم يفد معنى فان الاعلام لا تفيد اكثر من تمييز مسمياتها وذهب بعض اهل العربية الى ان الاله ليس باصل له والمشهور
عند جمهورهم والمنصوص عليه فيما بينهم ان الله والاله مختلفان في المعنى اما الاله فمعناه من تحق له العبادة ولهذا سمى العرب الاصنام
الهة لاعتقادها انها تستحق فيها واما الله فانه لم يطلق في جاهلية ولا اسلام الا على الله سبحانه فهو علم للقديم قال ابن مالك هو علم
دال على الاله الحق دلالة جامعة لمعاني الاسما الحسنى كلها ما علم منها وما لم يعلم قالوا اذ لو لم يكن علما لم يكن الا سبحانه في لا اله الا الله
اذ لا يستثنى الشيء من نفسه ذكر هذا التفصيل والخلاف بعض اصحابنا المتاخرين وقد اختلف القائلون بانه اسم مشتق في اقوال كثيرة في
اصله ولا حاجة الى ايرادها هنا قوله ومنها المستطيع هذا ما اجازه ابو علي فانه اجاز وصفه تعالى بانه مستطيع قال ابن متويه
وابى غيره ولعلهم بنوا على ان المستطيع القادر بالاستطاعة قوله لان فائدته ترجع الى الجهد والجهد المشقة وهذا يستقيم اذا
كان الجهد بفتح الجيم فانه المشقة ذكره ابن فارس وغيره لكن يقال ليس يرجع الى الجهد بفتح الجيم الذي هو المشقة بل الى الجهد بضم الجيم
وهو الطاقة قوله لا انها تفيد جواز المنع عليه وذلك لان معنى المطلق والمخلى القادر الذي ارتفعت عنه الموانع الجائزة عليه قوله
وقوله تعالى ذو القوة المتين مجاز مثل الجواد يذلك طريقة المبالغة في كونه قادرا وان جاز اسم المتين لسد القوة التي قد ورد في القران
وصفه تعالى بانه اشد قوة ومعناه اقوى وورد فيه شديد المحال ومعناه قوي **تنبيه** ومن الاوصاف التي لا يجوز اطلاقها
عليه تعالى وهو يرجع الى معنى القادر الشجاعة لانها تفيد الجرأة على المخاوف والاقدام عليها بقوة قلب والنجدة فانها بمعنى الشجاعة وهي
ماخوذة من نجد اي مرتفع والجلد فان الجلادة الصبر على الالام والجسارة فانها تفيد قوة القلب **فائدة** قال الفقيه حميد
من الاوصاف التي تجري عليه بمعنى كونه قادرا مجيد قال ويستعمل استعمال الكريم وعزيز وهو مبالغة في قولنا ماجد والمراد بذلك
كثرة خيره وسعة جوده وجعله من الاوصاف التي تفيد زيادة حاله تعالى في كونه قادرا **تنبيه** اهمل المصنف ما اعتاده
اصحابنا في كتبهم المستعملة من الابانة في اخر الكلام على كل مسألة بما يلزم المكلف معرفته فيها ولعله لم يحتج له لصحة ذكره ولزومه على
ما بنى عليه اصحابنا من وضع في اول الكتاب حيث تكلم على وجوب المعرفة بان معرفة الجمل كافية للعوام ونحن نورده لتعم ونذكره
علماؤنا رحمهم الله قالوا يلزم المكلف في هذه المسالة ان يعلم ان الله تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه
الصفة بحال من الاحوال وانه قادر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لا يتناهى فلا يحصر مقدوراته جنسا
ولا عددا كما سيأتي الا شبهة لا عليه في فصل الكيفية ان شا الله تعالى ووجه تقديم هذه المسالة على

القول في ان الله تعالى عالم

غيرها واتصالها بمسالة كونه قادرا مشاكلتها اياها في كون الفعل يدل عليهما بغير واسطة قوله المحض بصفة اراد بالصفة
هو كونه عالما وحقيقته كونه عالما الصفة التي متى اختص بها الحي صح منه الاحكام تحقيقا او تقديرا قوله لمكانها اي لاجل حصولها

بها وثبوتها له قوله عقيب فعل وذلك نحو كتابة الحروف عقيب الحروف قوله او مع فعل يعني كما اذا اوجد الله الفعل المحكم دفعة واحدة
والاحكام فيه ايجاد فعل مع فعل قوله قال اصحابنا هو احتراز من الاتفاق كالنقش بالطابع والاتفاق كما اذا رأى كتابة ففعل
مثلها مقتديا بها وكذلك فهو احتراز عن ايجاد الحرف والواحد فانه وان كان فيه احكام فانه لا يتعذر على كل قادر الا ترى انه فالاتفاق
والاتفاق والايجاد الحروف فيها احكام ويدخل لعل ذلك الاحتراز لان الاحكام مطلقا يستعمل في الاتساق واعلم ان الاحكام اكثر
ما يستعمل في التأليف وان كان قد يقع في غيره كالكلام وما يصنع الصائغ من جز الاعواد ونحت الاحجار فان ذلك احكام وليس
تأليف قوله كفعل الغير يعني كالتأليف الواحد فانا مع علمنا انه لا يصح منا تحقيقا ايجاده محكما ولا غير محكم لما لم نكن قادرين عليه قوله
كالفعل الواحد يعني كالتأليف الواحد والنطق بحرف واحد ونحو ذلك فانه لا يتأتى فيه احكام كان قوله مقدرا احترازا عما
ذكره فهو احتراز عن الصفات والاحكام والامور الثبوتية فانا مع العلم بها لا يصح منا احكامها فانها لا تقبل الاحكام اذ
لا يتأتى الا بين ذاتين متحيزين فصاعدا او بين الحروف لكنها لو كانت مما يصح احكامه لاحكمناه ووقع قبله الحد العالم
ولم يكن هناك مانع ولا ما يجري مجراه لان مع المانع كتمكين اليد من الكتابة والبنا والجاري مجراه من عدم الاله كالقلم
والقرطاس او ما يكون منه لا يتأتى منه احكام معلومة مع كونه مقدورا له يقبل الاحكام فاما عدم الاله فقد صرح ابن متويه
بانه يؤثر في صحة الفعل فلا يصح الفعل مع عدمها فاما المانع فانما يمنع عن الوقوع لا عن الصحة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه
قوله ولان المتبين احق من العالم مثل هذا الاعتراض يورده ايضا ابو الحسين وابن الملاحمي على حدود اصحابنا او اكثرها
فيقولون العالم والقادر والحي اظهر مما تذكرونه في حدودكم ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود واجاب اصحابنا بانكم ان
اردتم ان العالم على سبيل الجملة اوضح من الحد فمسلم لكن لم نقصد تحديده جملة وان اردتم العالم على سبيل التفصيل فلا نسلم بل
الحد الذي اوردناه اجلى منه ونحو ذلك وهم ان يحسنوا مثل هذا الجواب **فصل** ذهب اهل الاسلام واهل الكتاب
وغيرهم كالبراهمة وبعض عباد الاصنام وسائر مثبتي الصانع المختار الى انه تعالى عالم والزمت المطرفية الا يكون عالما اذ
لم يدل على انه عالم الا ترتيب العالم وما فيه من الاحكام في التأليف وعندهم ان كل ما فيه من التأليف وغيره بالفطرة لا باختياره فلا يبقى لهم
طريق الى معرفة كونه تعالى عالما وان كانوا يعترفون بذلك ويقرون به قوله فقال اوائلهم الى اخره حكى عنهم بعض اصحابنا القول
بانه لا يعلم شيئا اصلا لا كليا ولا جزئيا وان وجه الفعل المحكم من جهته فذلك لاجل قوة لذاته وخصوصيته وان لم يعلم كما ان المغناطيس
يجذب الحديد لقوة وخصوصية وان لم يعلم الجذب وحكاية المصنف عنهم جارية على قواعدهم واما هذه الرواية ففيها نظر لان الفعل
المحكم لم يوجد عندهم الا من العقل الفاشي الا ان يكون هو المراد بذلك قوله وسيتضح بطلانه في اخر فصل الكيفية يعني عند الكلام
بانه عالم بجميع اعيان المعلومات قوله فان في ذلك من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ما يقصر عنه الاوصاف ويحار فيه الافكار قال
بعض اصحابنا انظر الى رفع السماء وكونها كالسقف للارض وانظر الى تسطيح الله للارض وما عد فيها من الامواه الجارية والشجر
والنباتات العجيبة المستغربة والجبال الراسية والاكام والصخور العظيمة لمقصد كل حيوان الى ما يرد عليه من ذلك وانظر الى تدبير الشمس
بالقمرين والنجوم الثوابت وغير الثوابت والمضيئة والخفية وتعليقها في السموات كالمصابيح فالارض كالبيت المسقوف والقمران
والنجوم كالسرج والشموع المشتعلة بالنار المهتدى بها الى رؤية ما في الدار وغير ذلك والانسان كالمالك الذي يسكن في بيته مع شموع
مشتعلة ومصابيح مسرجة فتبارك الله احسن الخالقين قوله واصناف الحيوانات اعلم ان الحيوانات ابلغ الاشياء احكاما لما فيها
من العجائب التي لم توجد في غيرها من تركيب حواسها واعضائها والوانها وصورها ولا سيما الانسان فانه احق بمزيته على سائر الحيوانات
المخلوقات فان كيفية تركيبه ومجاري اغذيته ونحو ذلك من حصانته ومراسمه على بديع الخلقة وعجيب الصنعة الباهرة قال امير المؤمنين
عليه السلام اعجبوا لهذا الانسان ينظر بشحم ويتكلم بلحم ويتنفس من خرم ويسمع بعظم واذا تفكر في كيفية خلقته بدا له من ذلك العجب وعلم انه قد
رُقي من بديع الصنعة الى اعلى الرتب الا ترى الى كون وجهه الذي هو الطف اعضائه هيئة وجمالا في اعلاه والعينان في راسه صيانة
لهما عن ان ينالهما ما ينال رجليه ونحوهما من اسافله والجفنان لهما كالغطا فانا احد تغطيتهما لصيانتهما او غير ذلك تمكن منه واذا

واذا احب فيحتمها للاختيار وغيره ليكون منه يتناوله والى الفلك الذي المدار عليه في جميع الامور لكونه محل للاعراض التي هي الشهوه
والاراده والعلم ونحوها وتمكنه من الاحاطه بكثير من المعلومات المعدومه والموجوده والماضيه والمستقبله الدنيويه والاخرويه
وانظر الى اللسان وتمكنه من البيان بانواع الكلام وما يحصل به من الحكم العجيبه وما يحصل به من الكشف عن جميع المرادات مع كونه لحمه
يحصل ذلك بتقلبها وغيره من اللحم لا يحصل به شي من ذلك وانظر الى الحكمه في نبت الاسنان ليحصل التقدم منها حدادا لتقطعه
لتكون اجمل في الخلقه وانفع في تناول الاطعمه واقطع في الامور التي يحتاج الى القطع وجعل داخلها عراضا منبسطه من اسفل
الفم واعلاه كالرحى المعده لطحن ما يلقى فيها فاذا طحنته دفعه الى الحلق فيصيره الى البطن بسهوله وانظر الى نبت اعضا الانسان
وتشريحها ونفع كل عضو النفع الذي لا يقوم غيره فيه مقامه والمفاصل التي لو لم تكن لتعذر الانتفاع بكثير من الاعضا مع كون تركيبها
ملايما للنفس والطبع فلو كان الشعر في باطن الراحه مثلا لكان فيه بشاعه وتنغيص ونحو ذلك من الامور الظاهره ذكر بعض العلما
ان ادم يحتوي على عجايب الفلك فشخصه كرته كما ان الفلك كرته وفيه ما لا يحصى عدده كالشعر الذي فيه كما ان نجوم الفلك لا يحصى عددا
وفيه سبعه امور رئيسه السبعه الاملاك وهي العينان والانفان والاذنان والفم فالعينان كالشمس والقمر وذلك ان العين يبصر بنورها
وشعاعها ما وقعت عليه كما ان الشمس يشرق على ما طلعت عليه ويضيه شعاعها وكذلك القمر والانفان كالمشتري والزهره والاذنان
كعطارد والمريخ واللسان كزحل لانه محل السعد والنحس وهكذا اللسان فانه ان قال ان اهل السعاده سعد وان قال ان اهل
النحس نحس وفيه عدد المنازل التي يسير فيها القمر الثمان والعشرون وهي مفاصل يديه وقيل عقد ظهره وفيه عدد ايام السنه وهي
ثلثمايه وخمسه وستون يوما وهي عروقه فانها ثلثمايه وخمسه وستون عرقا فتبارك الله احسن الخالقين قوله وتفاصيل ذلك
حسب مصالح المكلفين من غير زياده ولا نقصان وتفاصيل اجناس المخلوقات وذلك كتسخير الرياح وتقدير الشتا والصيف وانزال المطر
في اوقاتها المعلومه وهذه وان لم تكن دلالتها ظاهره في الاحكام فهي من حيث وقوعها بحسب المصالح من غير زياده ولا نقص يدل على انه
عالم بمواقع المصالح وما به تكون الصلاح والفساد وهذا يدل على عالميته لو حلقه للعلوم الضروريه فانا اوجدها وهو عالم يعتقدها
قبل فعلها وهذا هو الوجه الذي لاجله كان عليما والعلم يدل على عالميته فاعله وان لم يكن ذاتا لنفس واستطام فان وقوعه على احد
الوجوه يدل على ذلك كالمحكم من حيث انه لا ياتي وقوعه من سائر القادرين قوله وذلك كان في حصول الغرض يعني بحصول الدلاله به على
كون فاعله عالما ولكنا نعلم انه المحكم بجميع الاجسام من السموات والارضين والافلاك والاحيا ونحو ذلك ... وان كان
التاليف من جنس مقدورنا فالتاليف هذا الا انه وقع على وجه لا ياتي منا ايقاعه عليه قوله وهو مبني على الجمله يعني العلم بان من صح
منه الفعل المحكم عالم على سبيل الجمله من غير نظر الى انه كونه عالما صفه او حكم او غير ذلك فاما العلم بالتفصيل وهو ان لكونه
عالما صفه او حكما او نحو ذلك فلا يعلمه الا الخواص بالاستدلال فايده اعلم ان الذي يدل على كون العالم عالما هو صحه
الفعل المحكم وكذلك وقوعه منه فكما ان الصحه يدل على العالميه فكذلك الوقوع من غير نظر الى الصحه او عدمها خلافا لمن يعدم في مثله
والقادريه الذي يدل الصحه دون الوقوع والفرق بين الموضعين ان وقوع الواقع سوا كان ذاتا او صفه او حكما لا يدل على قادريه المؤثر
فيه واختياره لوقوع مثل ذلك ممن ليس بقادر كالمسببات مع كونها ذواتا والمعلولات مع كونها صفات او احكاما وكذلك المقتضيات لاجل
الاسباب والعلل والمقتضيات مع انها ليست بقادره ولا مختاره ولهذا لم يدل نفس الوقوع على القادريه بخلاف وقوع المقدور محكما فانه
يدل على عالميه المؤثر فيه كالصحه لان المؤثرات الموجبات لا تؤثر الا في وجود الذوات او ثبوت الاحكام والصفات ولا تاثير لها في كيفيه وجود الفعل
وهو ايقاعه على جهه الاحكام والانتظام ولا غيره من الوجوه

فصل

قوله وطريقه التفصيل فيه اي والطريقه التي توصل الى
اثبات العالميه صفه للجمله في حقنا وللذات في حقه تعالى مؤثره في صحه الاحكام قوله انا وجدنا في الشاهد واد زين هذه عباره جيده وهي اولى
من ان يقال ذاتين او جملتين او حيين لانه قد يستغني بايراد هذه العباره عن ابطال ان يكون المؤثر في صحه الاحكام كون المؤثر ذاتا او جمله او حيا
او قادرا لان من يتعذر عليه الفعل المحكم كالامي بالنظر الى الكتابه مشارك من تاتي منه في جميع تلك الامور ولم يصح منه الكتابه المحكمه
فعلم ان المؤثر ليس لشي من ذلك قوله ويصحح هذا جري على نحو ما يعدم في مسئله قادر يعني في الاستدلال على ان هاهنا مفارقه والله اعلم

نقلها

تعليلها وانما معلله بما يرجع الى الجمله ذلك الا من كونه عالما وانه اذا ثبت تلك المفارقه في حقه تعالى وجب كونه عالما فان يجرى الدلاله
هنا تجرى على ذلك القياس المتقدم ولا فرق الا في ان يجعل بدل كونه قادرا كونه عالما قوله ابو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما يعني اصحابهما
وكذلك قاضي القضاة والنجار وانا لا نكفرهما في مسئله قادر من ان المرجع بصحه الفعل المحكم الى انه ليس بجاهل وما تقدم هنا كيد على
بطلان ما قاله ابو الحسين واصحابه وقاضي القضاة والنجار وتحريره ههنا ان نقال ان صحه الاحكام حكم صدر عن الجمله فالموثر فيه لابد ان
يكون راجعا اليها ولا يجوز ان يكون الراجع اليها حكما لان صحه الفعل المحكم يتعلق فلا يوثر فيه الا الصفه ولا تاثير عندنا لذلك الامر الراجع
الى الجمله الذي هو كوننا عالمين لا يعلم غيرا ولا ما يجرى مجراه واذا ثبت ان ذلك لصفه راجعه الى الجمله فصفات الجمله عشر وشي منها لا
يجوز ان يوثر الا كونه عالما لان الكاره والآبي لشيء كان فيما عداها من الصفات واكثر ما يشتبه الحال في كون مريدا في الاحكام عن كونه
عالما كونه ظانا ومعتقدا ومعلوم ان الامي قد يظن الكتابه ويعتقدها ولا ياتي منه ايجادها محكمه واما في حقه تعالى فالظن والاعتقاد لا
يجوزان عليه قوله والفرق بين كلامه وكلام الجمهور الى اخره الفرق من الوجه الذي ذكره ومن وجه ثان وهو كونه جعل الحاله للقلب فقط
والجمهور جعلوها للجمله الحي لا لبعض مخصوص قوله والا لزم ان تكون الكتابه حاله للبد فيه نظر الا ان له ان يقول ان الكتابه لم تثبت انها
حاله في الاصل فيلزم ما الزمه حلا وفي التنبيه فان كونه حاله قد ثبت واتفق عليه فكونه لا يعقل من دون القلب يدل على انه حاله له
قوله واما ان الحد الذي في ناحيه الصدر فيشتمل الى اخره هو مستقيم ويقال مع ذلك لابي الحسين الذي تجده من ناحيه الصدر هو المعنى ولا
كلام في اختصاصه بالقلب وكلامنا في الحاله ولا نسلم انها الموجوده من ناحيه الصدر فلم تجدها من ناحيه القلب ولا عرفنا ذلك ولا سبيل
الى معرفته فلم تجعلها حاله له دون الكبد مثلا وسائر ما في الصدر من غيره قوله حاكيا عن ابي الحسين فيقال لهم اصح منه لانه ذات مخصوصه
لكونها متبينه يقال له بل لانها ذات مخصوصه بحقيقه يخالف بها سائر الذوات على ما قلته في صحه الفعل المطلق انه يصح منه لذاته المخصوصه
لا لصفه او حكم قوله لما ذكره عن ابي الحسين يعني من ان التعلق هذا الذي هو صحه ايجاد الفعل محكما لا يخلو اما ان يكون لانه ذات مطلقه
او لانه ذات مخصوصه او لان ذاته بين الاشيا فلا بد ان يثبت له لانه اختص بصفه قوله مع ما تقدم يعني في اول المسئله قوله الا ترى ان المجوز
قد يعلق قلبه بالشي على ما هو به وعلى ما ليس هو به يعني حال اعتقاد العالم مثلا يجوز حدوثه وانه يجوز قدمه فقد حصل له تعلقات
متعاكسات ولم يمنع ذلك ومن المعلوم استحاله ان يكون عالما بالشي وجاهلا به فدل على ان العلم غير التعلق قوله ولقائل ان يقول ان سكون النفس
بقي فهو لان المجوز لا سكون معه ولا يحصل السكون مع واحد من التعلقين لان احدهما جهل وهو اعتقاد جواز القدم في العالم مثلا والآخر
اعتقاد مطابق غير علم وهو اعتقاد حدوثه فصح لذلك اجتماعهما حالا وفي العلم بالشي والجهل به فانهما لا يجتمعان لان العلم يستلزم
السكون والجهل لا يجامعه فاستحال اجتماعهما قوله ولانه من احكام العلم الذي هو من موجبات العلم فهو المؤثر فيه كما انه المؤثر في الصفه فاذا
كان كذلك فالحكم لا يثبت العلم معنى فلا يمكنه ان يفرق بما هو من احكامه وفيه سؤال وهو ان يقال ولم جعلته من احكام العلم ولم تجعله من
احكام الصفه التي هي العالميه مع ان الشيخ الحسن قد عده من تعلقاتها فهلا كان مقتضى عنها والجواب انه لو كان الموجب له العالميه لكان
يلزم اذا تعلق بمتعلقها الصفه التي هي كونه معتقدا او متمنيا ان يوجبه ويقتضيه لانها في حكم المماثله لها لتعلقها بمتعلقها على اخص ما يمكن
وبذلك يعلم التماثل بين المتعلقات من الذوات والصفات لا يقال فيلزم في المعتقد اذا ماثل العلم حيث يتعلق بمتعلقه على اخص ما يمكن فانه حينئذ
مماثله ان يوجب سكون النفس كما اوجبه العلم على نحو ما الزمتم في جعل الصفه هي الموجبه له لانا نقول العلم لم يوجبه لاختصاصه بالصفه الذاتيه
والمقتضاه التي يشاركه المقلد فيهما اذا ماثله بل لوقوعه على وجه لم يقع عليه المقلد حالا وفي الصفه فانها يقتضي ما يقتضيه لمجردها
لا لوقوعها على وجه وقد شارك المقلد العالم في حصول مجرد الصفه فكان يلزم ان يقتضي له سكون النفس ولو سلمنا انها يقتضي ما يقتضيه
لكنفسها لا لمجردها فكيفيه العالميه حصولها مع الجواز وصفه المقلد قد شاركتها في ذلك فكان يلزم ان يشاركها في الايجاب واما كون
الشيخ الحسن عده من تعلقات العالميه فقد تقدم ما ادلى به في ذلك مع اعترافه بانه من احكام العلم قوله لان جميع هذه قد يحصل مع تعذر الاحكام
يعني فقد يعتقد الكاتب كيفيه الكتابه وترتيبها او يظنه فلا ياتي منه وكذلك يشتهي ولا يجري مجراه ولا ياتي منه الاحكام لاجله فصل
واذا ثبت هذه الحاله في الشاهد فهي ثابته للباري تعالى لان الطريق واحده فالذي دل عليها ههنا من صحه الاحكام حاصل في حقه تعالى من غير خلاف

مشتركين اشتركا في طريقه صفة او حكم ان يشتركا في المتطرق اليه صفة كان او حكما فاذا كان الطريق الموصل الى كون الواحد منا
عالما هو صحة الفعل المحكم وكانت الافعال المحكمة قد صحت منه تعالى ووقعت وجب ان يوصل الى صفة هي كونه عالما وههنا اصل وفرع
وطريقه وما يتطرق اليه على ما مضى في مسألة قادر وان شئت قلت اصل وفرع وعلة وحكم فقد تقدم ان كل واحد من العلة والطريق والواجد
نشئ عليه الحكم **قوله** وليس عدم الاحكام في بعض الافعال يدل على فقد هذه الصفة دليله ما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا مع علمه
بالكتابة المحكمة الحسنة قد ياتي بها محرمشة غير مرتبة ولا منظمة لغرض من الاغراض وكان الوجه في ان ياتي الفعل الذي ليس بمحكم
من العالم يكفيه احكامه ان يأثر كونه عالما في الاحكام على وجه التصحيح دون الايجاب فهو ككون القادر قادرا فانها يوثر في صحة
الفعل ولا يوجبه حلا وكونه المريد مريدا فانه يأثر ها في وجوه الافعال على جهة الايجاب بانه ان احدنا اذا اوجد الخبر واراد
كونه خبرا عن زيد وجب كونه خبرا عنه بكل حال ولم يجز الا يكون خبرا عنه بخلاف العالمية فانها تقارب الكتابة ولا يوجب كونها محكمة
مسئله قد يدل فعل العاقل عدم للفعل المحكم على فقد صفة العالمية وذلك حيث يتوفر دواعيه الى ايجاد الفعل محكما وينتفي الصوارف
عنه ثم لا يوقعه فلا شك في عدم علمه اذ لو كان عالما لفعله محكما كما استدل لمثل ذلك في حق الفعل مجردا على عدم القادرية **قوله**
الى ترى ان كثيرا من افعال الله تعالى لا يكون محكما وان كان حكمه اعلم او لا ان الافعال بحسب الحكمة والاحكام ينقسم الى اربعة اقسام
ما فيه حكمة واحكام كالكتابة المحكمة في الترسيب والانتظام لنفع مسلم وما فيه احكام ولا حكمة كالو كانت في سعاية مسلم الى السلطان
او لم يقصد بها التقرب الى الله تعالى بل النفع دنيوي وما فيه حكمة ولا احكام كالكتابة المحرمشة غير المنظومة اذا قصد بها التقرب
الى الله تعالى وما لا حكمة فيه ولا احكام كالو وقعت من غير قصد التقرب او قصد بها وجه قبيح هذا ما يذكره اصحابنا وفيه نظر من وجه
وهو عد الكتابة المحرمشة غير محكمة لانه لا يخلو اما ان يكون مرادهم بها الكتابة الضعيفة البنا التي ليست في غاية الحسن والاحكام
الاحكام في ركنها وضعفها الا يخرجها عن كونها محكمة بل هي مع ذلك غير عارية عن الاحكام ولا خالية عن الانتظام وان ارادوا
بالمحرمشة التي لا يفهم منها شيء ولا يتعذر على سائر القادرين ايجاد هذه ليست بكتابة اصلا فاوجه وصفهم لها بذلك وما معنى كونها
سعاية في مسلم فكان الاولى التمسك بغير ذلك اذا عرفت هذا فالذي يدخل في افعاله تعالى من هذه الاقسام قسمان احدهما ما فيه حكمة واحكام
وهذا القسم اكثر مصنوعاته تعالى وجلها كالسموات والارض والحيوانات والنباتات وثانيهما ما فيه حكمة من غير احكام وهي الاعراض
وافراد الجواهر الذي لم يقتض الحكمة تاليفها واحكامها فاما القسمان الاخيران فيتعذران في فعله تعالى فانه يجل عن خلو افعاله
عن الحكمة والحكمة كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح

فصل

فما يجوز اجراؤه عليه تعالى من الاسماء بمعنى كونه عالما وما لا يجوز
قوله ومنها العارف اذ لا فرق بين العلم والمعرفة قد قيل ان في جعل العلم والمعرفة لفظين مترادفين لا فرق بينهما نظرا فان بينهما
فرقا ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقد فرق بعضهم بينهما بان العلم نقيضه الجهل والمعرفة نقيضها الانكار وقيل لا يجوز
وصفه بانه عارف لان المعرفة علم ناقص وقال بعضهم بل لا يجوز لان المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله يتعالى عن ذلك ولهذا لم
يرد لفظه عارف في الاسماء الحسنى ولا وصف بها نفسه **قوله** فلا يقال عرا فلا يهامها الحظا يعني وهو كونه من جملة العرافين اهل الحرفة
المستترة ذلك حسب ما وقع الاصطلاح عليه **قوله** قال الشاعر لاهم لا ادري وانت الداري اصله اللهم فحذف حرف النداء وقد
ورد مثله كثيرا **قوله** ويستعمل بمعنى المحكم اي فعل الحكمة اذا وصف تعالى بانه حكيم على ما جرى به التعارف في استعماله في العالم صح اجراء ذلك
عليه في الازل فيقال حكيم في الازل وان كان بمعنى المحكم اي فاعل الحكمة فهو من الاوصاف الفعلية فلا يجري عليه بهذا المعنى فيما لم يزل
قوله اي العالم بكنه الشيء يقال سبحانه يقال اعرفه كنه المعرفة **قوله** في حكاية الشعر امن ريحانة الداعي السميع معناه اهذا
الداعي السميع من ريحانة المحبوبة وموضعها وعجزه يؤرقني واصحابي هجوع وحاصله ان داعي ريحانة السميع لا يزال يورقه
والبيت لعمرو بن معدي كرب وقيل ان ريحانة هذه اخت عمرو بن معدي كرب وان العباس بن مرداس السلمي اسرها وهو القائل
اكثر على الكتيبة لا ابالي احتفي كان فيها ام سواها فكان عمرو لحبه المنام بسبب اسرها **قوله** وان كان اصله من الاتقان لحال غيره وجه
الشبه بين الاصل والعرف ان من يتقن لحال غيره لم يغب عنه شيء منه فكان تعالى لعلمه بتفاصيل كل امر كالمتقن الذي لا يغيب عنه شيء **قوله** وان كان

تمر

يستعمل بمعنى الحافظ فيكون من صفات الافعال بمعنى انه لفظه حافظ يفيد دفع الافات والمكاره عن الشي المحفوظ فكان من صفات الافعال **قوله** مبالغه في المشاهد يقال فعل يوصف بانه شاهد الا انه يفيد المبالغه كقولنا شاهد كل نجوى ولا يجوز ذلك من غير يقيد لان اصل هذه اللفظه ماخوذ من المشاهده التي هي بعض الغيبه ثم هي بالعرف لمن يحتمل الشهاده المعز وفيه لغيره وكل ذلك لا يجوز عليه **قوله** ومن يقرحيث وردا لا بهامه المشاهده الى اخره قال الفقيه حميد هذا المعنى يستحيل على الله فكانت هذه اللفظه مجازا في حقه سبحانه ثم لما كثر استعمالها صار بمنزله الحقيقه في حقه **قوله** ومن يقرحيث وردا لا بهامه الخطا يعني وهو نقيض الضيق **قوله** نحو واسع الرحمه والعطا ونحو ذلك يعني كواسع المغفره على ما وردت في بعض الادعيه وما اشبه ذلك **قوله** فنحو قولنا طبيب لانه قد يتعورف فيمن يتعاطى صناعه مخصوصه يعني صناعه الادويه ومعالجه الجراحات في الفصد ومداواه الاسقام وفي قوله يتعاطى نظر لان المتعاطي للطب يسمى متطببا لا طبيبا نص عليه الجوهري ومعنى المتعاطي للشي في الاصل الخايض فيه واما الطبيب فهو العالم بالطب والطبيب ايضا الحاذق عند العرب وقوله يتعورف وقد يراد والاصل ان الطبيب هو العالم يقول اهل اللغه فلان يطب بكذا وطبيب اي عالم وقد ذكره الجوهري قال ورجل طب بالفتح اي عالم **قوله** فلا يستعمل الا فيما علم بعد جهل اي الشعور بالشي فاذا قلت شعرت بشي فمعناه علمته بعد ان كنت جاهلا له **قوله** وكذلك الفطن الى اخره لحقوق المانع من اجرائه عليه ان لفظه الفطن يفيد العلم بالمعنى الخارق بعد التباسه ولهذا لا يقول احدنا فطنت السما فوقي ويقول فطنت كلام فلان وغرضه قال الفقيه حميد ولا يوصف بانه فاهم لمثل ذلك **قوله** وكذلك لا يوصف بانه يحسن الاشيا الذي في سمعه الاصل يحسن بالبيان المتون من الاحسان وهو الذي اراد المصنف وقد صرح بذلك في اسد الله في مسئله الافعال بقوله تعالى الذي احسن كل شي خلقه وقال يوصف بانه احسن ولا يوصف بانه يحسن لما تقدم يعني هنا وصلح في كثير من النسخ فجعل يحسن من الاحسان والذي دعا الى تصحيحه بهذا التعليل الى هاشم للمنع من ذلك وكذلك تعليل الى علي والا فراد المصنف وهو وما في لفظه يحسن من الاحسان ثم نقل كلامهم في يحسن الاحسان ولا يدخل لهم من الاحسان ههنا انما الكلام في يحسن من الاحساس لانه قد ورد بمعنى العلم قال تعالى فلما احس عيسى الايه اي علم قال ابن سيبويه ولكنه لا يستعمل في كل علم بالمدركات فلا يقال احسن بالسما وما شاكله **قوله** قال ابو علي الى اخره وقد احتج لما ذكره بقولهم احس بالحما ولا يقولون في الثام احس لعرض الحر اغيث لما تقدم العلم وقد بنى ابو هاشم كلامه على ان الحس والحاسه بمعنى واحد فيقال حسن البصر وحسن الذوق ونحو ذلك وابو علي لا ينازعه في ذلك لكنه جعل من وانه يحسن ما ذكره المصنف عنه والكلام في المحس كالكلام في يحسن **قوله** وكذلك الحاذق لانه يفيد نوع معالجه فلا بل المانع انه يفيد من علم الشي ثم تجاوزه الى ما لم يكن عالما به يقال حذق الرجل وحذق اذا اظهر الحذق وادعى اكثر مما عنده ولانه في الاصل اسم للقاطع يقال سكين حاذق وخل حاذق وشاهده قول الى ذويب يري ناصحا فيما بدا فاذا خلا فذلك سكين على الحلق حاذق اي قاطع **قوله** وكذلك الذكي الى اخره قال الجوهري الذكا ممدود حده القواد **قوله** وكذلك الحافظ بمعنى العالم يعني لا يجوز اجراوه لما تقدم فاما بمعنى دفع الافات والمكاره فذلك جائز عليه ومنه قولهم حفظه الله ونحوه وقوله تعالى وانا له لحافظون من الزياده الماسميت عقلا لمنعها صاحبها عما ينزع اليه بغيته اي ما يدعوه اليه النفس من القبائح وقد قيل لم سميت بذلك لانها تمنع العلوم عن الذهاب وكلا الامرين المعنيين غير جائز في حقه تعالى وكان لا يوصف بانه تعالى عاقل فكذلك لا يوصف بانه غير عاقل لانه يفيد الجنون وفقد العلم وذلك محال في حقه وانما يقال هو يعلم ما يعلمه العاقل بناده ذكره الفقيه حميد **قوله** لا بهامه الجسميه يعني من حيث ان الاحاطه هي الاحتوا على الشي ومنه سمي الجدار حائطا لاحاطته بالغرس او بالبيت فاما مع التقيد نحو احاط بكل شي علما واحاط بالدهم فلا ابهام فيه فهو جائز وله شبه بالحقيقه من حيث انه يوافظ باحوالهم على طريق التفصيل ولهذا لا يقال في احدنا انه احاط بالله علما لانه وان علمه فلم يعلم جميع معلوماته ومقدوراته على التفصيل **قوله** لا بهامه السكون المقابل للحركه والا فهو مجاز يعني الفرق بين الوجهين والجواز انها هنا قال الامام يحيى من حيث ابهام الخطا وهو السكون المقابل للحركه وسوا كان حقيقه في التفرقه التي لحدها احدنا او مجازا فيها والثاني بالنظر الى انه مجاز وسوا كان موهما معنى يصح عليه او لا من حيث ان المجازه لا يجوز اطلاقه الا

باذن ونقرحت وترد هذا بالنظر الى اجزاء اللفظ واما بالنظر الى المعنى فيجري في كلام المشائخ انه حاصل على مثل حكم الواحد منا لكونه متألم النفس قوله وقد عز انه اي وفي الامر الذي لم يكن عالما به لم علمه وقيل التعجب العلم بما لم نعلم سببه واختلا بانا وان عرفنا السبب لم يزل التعجب وما ورد من الفاظ التعجب في القران كقوله تعالى فما اصبرهم على النار فهو لا يعد انه متعجب بل انهم احقاء بان يتعجب منهم قوله والحسرة والحزن وذلك يعني كالسرور والطمع والياس والامن والفزع لانه الخوف قوله لانها يعد اعتقادا مخصوصا اما الغم فهو علم الحي او ظنه او اعتقاده بان له في المستقبل فوت نفع او حصول ضرر او لمن يحب واما الندم فهو اعتقاد ان عليه ضررا او فوت نفع في فعل له متقدم ومثله الاسف والحسرة وقد تقدم بيان معنى السرور وهو نقيض الغم وكذلك معنى الطمع والياس والامن والخوف وكذلك فيما يسمع في حقه تعالى من التخييل والتوهم لان معناهما ان يظن او يعتقد في الشي انه بصفة ما ليس هو عليه وعرفه ذكره الشيخ ابن متويه قوله يا حسرة على العباد الى اخره قال رحمه الله هو نداء للحسرة عليهم والمعنى انهم احقاء بان يتحسر عليهم المتحسرون ويجوز ان يكون على جهة الاستعارة في معنى تعظيم ما جنوه على انفسهم وفرط الانكار له والتعجب منه قوله يا حسرتا وقيل بعد ذلك فلما اسفونا اي اغضبوا اولياءنا قال رحمه الله اصل اسفونا اسف اسفا اذا اشتد غضبه والمعنى انهم افرطوا في المعاصي فاستوجبوا تعجيل العذاب والانتقام والاخذ عنهم **تنبيه**

قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ويكون عالما فيما لا يزال وانه عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها من مجمل ومفصل ومشروط وغير مشروط وانه تعالى يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن وما لو كان كيف كان يكون وانه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال على ما شاء الى ادلته ظاهر مصرحه في فصل الكيفية ان شاء الله تعالى

القول في ان الله تعالى حي

ووجه اتصالها بالمسئلتين الاولتين ظاهر لانها دليلها وما تقدرها هي التي تدل عليه قوله لكانها تصح ان يقدر ويعلم فيه سوالات ثلثة الاول انه يلزم دخول الصفة الاخص فيه لان الكاينية تصح في المختص بها ان يقدر ويعلم لانها مقتضية للقادرية والعالمية والمقتضي مصحح كما انه موجب الثاني ان تصحح احدى الصفتين القادرية والعالمية يحصل العلم بالحي ويغنو معناه فزيادة الاخرى لا فائدة فيها الثالث ان هذا الحد لا يطرد لانه يجوز ان يكون في الاحياء من لا يصح ان يعلم بان لا يخلق الله له فلما تخلقه العلم فان بنيه القلب شرط في تصحيح كونه حيا لكونه عالما فلا يحصل الصحة من دون ما هو شرط فيها ويجوز ايضا ان يكون في الاحياء من لا يصح ان يقدر بان لا يحصل البنية الزائدة على بنية الحيوة التي يحتاج القدرة في وجودها اليها على ما ذهب اليه الشيخان وغيرهما فان عندهما انه لا يصح وجود قدرة واحدة ولا ازيد منها في البنية التي لا بد منها في وجود الحيوة بل لا بد من بنية زائدة واما الشيخ ابو عبد الله فقد اجاز وجود قدرة واحدة في البنية التي لا اقل منها في وجود الحيوة واوجب ما زاد عليها الى بنية زائدة والسوال غير وارد بالنظر الى مذهبه قوله وحقيقتها انه يقدر ويعلم الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان كونه حيا كما يصح القادرية والعالمية فهي تصحح غيرهما من الصفات فلم خصصتموهما بالتحديد دون غيرهما وتقدير الجواب ان الذي اوجب خصوصيتهما حصول مزية لهما على سائر ما تصححه وذلك انهما تصحان على كل حي في كل وقت او ما تقدير تقدير الوقت وسائر ما تصححه غيرهما وهي سبع صفات منها ما تصح على كل الاحياء في بعض الاوقات وهي كونه مدركا ومريدا وكارها ومنها ما لا يصح الا على بعض الاحياء وهي كونه مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا فلما كانت الحال في هذه الاحوال على ما ذكرناه خص بالتحديد ما يصح في كل وقت على كل حي هذا وقد قيل في حد الحي المختص بصفة لمكانها يصح كونه قادرا من دون اقتصار على بعض الوجوه فتسلم عن الاعتراضات الثلثة وقيل الحي المختص بصفة تقتضي لمن اختص بها كونه مدركا مع اجتماع الشرائط ونحو ما تقدم حقيقة الحيوة وهي المعنى الذي يصير به الاشيا الكثيرة في حكم الشي الواحد وحقيقة الحيوان وهو الحي بحيوة وبذلك يعرف ان الحي اعم من الحيوان **فصل**

ذهب المسلمون وكثير من الناس كالكناسية والبراهمة وبعض عباد الاصنام الى ان الله تعالى حي قوله لنا انه تعالى قادر عالم الماخذ الاستدلال بها من الصفتين على كونه حيا دون سائر الصفات التي تصححها الحيوة لان سائرها منها ما لا تصححه الحيوة له تعالى وهو كونه مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا اذ لا تصححها الا بشروط لم يوجد في حقه تعالى ومنها ما لا يصح العلم بصحتها الا بعد العلم بكونه حيا ككونه مدركا ومريدا وكارها فلم يبق مما تصححه مما يعلم انه يصح عليه تعالى قبل العلم بكونه حيا الا القادرية والعالمية وقد خرجت

احتاج

عاده

عادة المتكلمين بالجمع بينها في الاستدلال على الحيية والاقتصار على احدها كافيه اذا عرفت هذا فقد تقرر بذلك انه لا يمكن الاستدلال بغيرهما من
الصفات على كونه حيا وقد حكى عن الشيخ ابي هاشم انه لا يصح الاستدلال على كون الحي حيا شاهدا وغائبا الا بهاتين الصفتين كما تهما
اللتان يثبتان لكل حي في كل وقت حالا وما عداها وحكى عن الشيخ ابي عبد الله انه يصح الاستدلال بكل صفة تصححها الحيية عليها
اذا كان يمكن العلم بها قبل العلم بالحيية واحترز بذلك عن كونه مدركا فانا لا نعلم صحتها الا بعد العلم بكونه حيا فلا يصح الاستدلال
بها قبل والاولى انه في الشاهد يمكن الاستدلال على كونه حيا بجميع الصفات التي تصححها كون الواحد منا حيا فان العلم بصحتها يقارن
العلم بكونه حيا على الجملة والاستدلال على التفصيل واما في حقه تعالى فالاولى ما تقدم **قوله** انا وجدنا في الشاهد انتهى هذه عبارة السيد
الامام قيل والاولى فيها ان يقال انا وجدنا في الشاهد جسمين احدهما الذات الواحدة لا يصح ان يقدر ويعلم فان الجوهر الواحد يستحيل عليه
ذلك بكل حال وايضا فانه اذا قيل انا وجدنا في الشاهد جسمين لها بنية مخصوصة من لحمة ودمية وقع الاستغناء بذلك عن ابطال
كون الجسمية او البنية المخصوصة من لحمة ودمية هي المؤثرة في هذه الصحة **قوله** لان حكمها اي حكم كونه حيا **قوله** يكشف عن صفة قد
يكون متماثلة فيه نظر لانه تعالى ما يزيد بقوله عن صفة قد يكون متماثلة هل كونه مدركا فانها انما يكون متماثلة اذا اتحد المتعلق وقد يختلف
وكيف يكون صحة كونه مدركا كاشفا عن كونه مدركا فان صحة الادراك انما يكشف عن كونه حيا اذ هو حكم مقتضى عنها لم انه في
شان ان حكم كونه حيا الذي هو صحة الادراك يكشف عن صفة هي كونه حيا لمخالف الصفة التي يكشف عنها صحة الفعل التي هي كونه
قادرا وليست في شان المدركية لمخالف القادرية وان اراد يكشف عن صفة قد يكون متماثلة هي كونه حيا فانها متماثلة بكل حال فما معنى
قوله قد يكون متماثلة فان مفهومه يقضي بانها قد يكون مخالفة وليس بصحيح **قوله** وكشف هذين الحكمين عن التماثل والاختلاف
يعني في الصفتين الموجبتين لها اللتين هما كونه حيا وكونه قادرا فان صحة الادراك يكشف عن صفة يكون متماثلة وصحة الفعل يكشف
عن صفة يكون مختلفة بكل حال **قوله** انما هو بحسب اتحاد المتعلق وتعدده يعني ولما كان صحة الفعل كاشفا عن صفة لا يتحد متعلقها كان
كاشفا عن صفة يكون مختلفة بكل حال والمراد بقوله يكون مختلفة بكل حال ان صفتين من نوع القادرية لا تتماثلان ولما كان صحة
الادراك يكشف عن صفة قد يتحد متعلقها كان كاشفا عن صفة قد يكون متماثلة وقد يعدم ما فيه من الاشكال وانه ان قصد كونه مدركا
فلا نسلم وان اراد كونه حيا فهو مختل من حيث انه كونه حيا لا شيء متعلقه فضلا عن ان يتعدد متعلقها او يتحد فقد بان لك ان كلام
المصنف في هذا الفرق الذي اورده في هاتين الصفتين وانه في الاقدار ولا حرج عن الكلام في الحيية الى الكلام في المدركية **قوله** لاختلاف
كون الحكم في نفسه متماثلا او مختلفا يعني فلا يقال ان صحة الفعل احكام مختلفة فكشف عن صفات مختلفة وصحة الادراك قد تكون
تكون احكاما متماثلة فيكشف عن صفات متماثلة فان صحح الفعل جميعها احكام في حكم المتماثلة وكذلك صحح الادراك بل ظاهر كلام
الشيخ الحسن ان جميع الصحح التي هي الاحكام داخلة في حكم المتماثلة وانما يكشف عن التماثل والاختلاف بحسب ما يستند اليه من اجناس الصفات
والاحكام وانواعها وتلخيص هذه الجملة التي ذكرها ان صحة الفعل لم يكشف عن صفة مختلفة لانها حكم مختلف فانها حكم متماثل وقد
يكون الحصول بشرط ما يقضي بتماثل الصفتين وعدم شرط ما يقضي باختلافهما لان التماثل في الصفات والاحكام يحتاج الى موثر في الكشف
وشرط اذا عرفت ذلك فالموثر في كشف صحة الفعل عن صفة مختلفة الصحة نفسها وشرط كشفها عن الاختلاف اختلاف المتعلق
اذ القادريتان لا يتعلقان بمتعلق واحد وكذلك فالموثر في كشف صحة الادراك عن صفة متماثلة الصحة نفسها وشرط كشفها عن
ذلك اتحاد متعلق صفتي المدرك بمتعلق واحد فانه يجوز مدركين بمدرك والذي ذكرنا من هذه الجملة وهو ان الكشف عن التماثل
والاختلاف يحتاج الى موثر وشرط هو الشيخ الحسن وهذا فيما كان من قبيل الاحكام الصفات واما ما كان من قبيل الصفات كالعالمية والقادرية
فانهما يختلفان لاختلاف المتعلق او اختلاف لاختلاف وجه التعلق واذا تقرر لديك ما شرحناه في هذا الموضع فنقول كان الاولى ان يقول
المصنف هاهنا كما قاله السيد الامام فانه ذكر ما لفظه جوابا عن سؤال من قال ان الحكمين وان اختلفا يرجعان الى صفة واحدة كاحكام
التحيز قلنا هذا غير صحيح وذلك لان احد الحكمين ينبئ عن صفة مختلفة في الذوات وهي صحة الفعل والحكم الاخر ينبئ عن صفة متماثلة
فيها وهي صحة الادراك فلو كان المرجع بالحكمين الى صفة واحدة لوجب في الصفة وهي واحدة ان يكون مختلفة متماثلة في الذوات وهذا

لا يجوز ثم شرح هذا الكلام المفيد ها هنا في التعلق بما لفظه يجاب عنه اي عن السؤال بوجوه اولها ما ذكره من ان صحة الفعل التي هي عن صفة
مختلفة في الذوات وهي كونه قادرا وصحة الادراك هي عن صفة متماثلة في الذوات وهي كونه حيا وكانت كونه قادرا مختلفة لان ما صح باحدى
الصفتين لا يصح بالاخرى وكونه حيا متماثلة لان ما صح ادراكه باحدى الصفتين صح بالاخرى فانظر الى قول السيد عن صفة متماثلة وله
نظر فقد يكون متماثلة والى تفسير الشارح لذلك بكونه حيا وفي بعض نسخ التعليق فاسم وكذلك تعليق الرواري ان مراد السيد بقوله عن صفة
متماثلة في الذوات كونه قادرا مدركا ويعني بان كونه مدركا متماثلة في الذوات انه يقع فيها ما تماثل فيكون كلام المصنف موافقا لهذا الكلام لكنه
غير سديد لو زيد ما ذكرناه وقد اجاب السيد الامام عن ذلك السؤال ايضا بوجهين اخرين وهو انه كان يلزم لو كان المرجع بالحكمين
الى صفة واحدة من صح منه الادراك ان يصح منه الفعل وفي كل عضو صح منه الادراك ان يصح به الفعل ومعلوم خلافه فان شحمة الاذن
يتأتى بها الادراك ولا يتأتى بها الفعل ابدا واعلم ان مما ذكر في الفرق بين القادرية والحيية ما ذكره ابن متويه في تذكرته وهو ان صفة الحي
في الاحيا صفة واحدة وصفة القادر في القادرين مختلفة فكيف يكون احداهما هي الاخرى قال رحمه الله وانما نعرف ان صفة الحي في الاحيا
صفة واحدة غير مختلفة بان نقول لو اختلفت لوجب ان يكون ثم وجه يقتضي الاختلاف واذا كان الادراك غير متنا ولها ولا يوجد من النفس
فيحكم باختلافها عند حصول التغير فيه في الوجدان او الادراك ولا حكم صادر عنها يكشف عن اختلاف فيها بطل ان تكون مختلفة واما كونه
قادرا فنعلم اختلافه فيها يشعر بمتعلقها واستدل ايضا على ان المؤثر في صحة ان يقدر ويعلم غير القادرية والعالمية وسائر صفات الجملة
ما عدا كونه حيا بان قال ان صحة ان يقدر ويعلم غير القادرية والعالمية وسائر صفات الجملة قد دلنا على صفة اثرت فيها فكيف يجوز
ان تكون تلك الصفة هي القادرية فان صحتها سابقة على ثبوتها ولا يصح تقدم الاثر في الشيء على المؤثر ثم ان الصفة لا يصح ان تؤثر
في حكم لها وصحة ان يقدر حكم للقادرية فقد تقرر ان المؤثر في صحة ان يقدر غير القادرية وكذلك الكلام في ابطال ان يكون المؤثر
العالمية وكذلك لا يجوز ان تكون المؤثرة في صحة ان يقدر ويعلم سائر صفات الحي الراجعة الى الجملة غير كونه حيا وقادرا وعالما لان
سائرها لا يستحق الا بعد صحة القادرية والعالمية ويتفرع صحتها على صحة القادرية والعالمية فضلا عن ثبوتها ومعلوم ان الفرع
لا يؤثر في الاصل **فصل** وقد ذهب ابو الحسين وابن الملاحمي في كونه حيا الى مثل ما ذهبا اليه في كونه قادرا وزعما ان صحة ان يقدر ويعلم في الشاهد
لاجل البنية المخصوصة وفي الغائب للذات المخصوصة لا لصفة اقتضتها فان المرجع بكونه حيا الى انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونفي هذه الاستحالة
معلل في الشاهد بالبنية المخصوصة المركبة من اللحم والدم وفي الغائب بذاته المخصوصة قوله ولهذا عللنا المفارقة فيه بما هو راجع الى الاجزاء
وهو البنية فيه سؤال وهو ان يقال انه يلزمكم على هذا التسلسل فان يقال ان هذا الذي يحيى قد اختص بما ذكرتم دون غيره لها فلابد من امر والكلام
فيه كهذا فيلزم التسلسل والجواب انه لا يلزم التسلسل لان تعليل المفارقات كلها ينتهي الى امر لا يعلل بيانه ان من صح منه الفعل فارق
من لم يصح منه بمفارقة تلك المفارقة صفة ترجع الى الجملة وهي كونه قادرا ومن صح ان يقدر فارق من لم يصح ان يقدر وتلك المفارقة
لصفة ترجع الى الجملة وهي كونه حيا ومن صح ان يحيى فارق من لم يصح ان يحيى كالعرض والجوهر الفرد والجواهر المعدومة ومفارقة
تلك المفارقة لصفة هي التحيز مع حصول تلك المعاني المذكورة ومن صح عليه التحيز فارق من لا يصح عليه وهو العرض بصفة عائدة الى ذاته
وهي الجوهرية وحينئذ انتهى تعليل المفارقة فان الصفات الذاتية لا يصح دخول التعليل فيها لتاديته الى بطلانها قوله للزم صحة الفعل
باليد المبانة لوجود القدرة التي هي البنية فيها يعني على ما يذهب اليه الخصم قوله وللشيوخ اختلاف في جملة الحي يعني الشعر والظفر وهذا ما
صححه ابو هاشم والكثر الاصحاب وان كان ابو علي قد ذكر ان جميع ما يتصل بالبدن من الشعر والظفر معدود في جملة الحي وان لم تحله الحياة
والحلاف عائد الى العبارة كما ذكره ابن متويه قوله من حيث يستحق هذه الصفات المعاني لحاجة الى بنية يعني والبنية لا تكون الا في مجموع اجزاء
فلذلك وجب كونه جسما واذا وجب كونه جسما وجب كونه كاسائر الاجسام الكائنة بالتحيز ووجب صحة كونه ملتذا لان الحي جسم يصح عليه الزيادة
والنقصان ويصح لاجل الحية وحصول شرط يصححها كونه مشتهيا فيجب كونه ملتذا اذا اتاه ما يشتهيه وتكون صفة الحية جائزة
لحصولها للمعنى فيجوز زوالها لان ذلك من خواص الصفة المعنوية قوله وكذلك لا تحتاج الى محل حي يعني المعاني التي توجب له القادرية
والعالمية قوله بل صحة ان يعيره نصححه ان يقدر ويعلم اي بل صح ان التعلق ثابت بين الصفتين وكونه حالا الغيره في وجوب كونه حيا لصحة ان

بقدرة ويعلم لا يصحح القدرة والعلم قوله سواء حصّل قدرة وعلما ام لا يعني فيخرج عنه ان يعلم انه يصح ان يقدر ويعلم ويعلم وجوب كونه حيا
وان لم يعلم قدرة ولا علما ولا حصولهما له ولا عدمه قوله يصح ايضا كونه مشتهيا ونافرا ونحوهما يعني بذلك كونه ظانا وناظرا
قوله يشترط جواز الزيادة والنقصان اعلم ان اشتراط جواز الزيادة والنقصان في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا ونافرا هو على ما ذهب
اليه الشيخ ابو هاشم من كونه لا يجوز الشهوة والنفرة الا على من جاز عليه الزيادة والنقصان ويتاتى ما فيه من الاشكال في مسئلة غنى فلهذا
زاد المصنف المنافع والمضار فانه لا كلام في اشتراط صحة المنافع والمضار في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا اذ لا يصح ان يشتهي الا
من صح ان ينتفع بتناول ما يشتهيه ويتضرر بفقده وكذلك فلا يصح ان ينفر الا من صح ان يتضرر بادراك ما ينفر عنه فلما تقرر استحالة
الزيادة والنقصان والمنافع والمضار في حقه تعالى على ما سيأتي لم يصحح كونه تعالى حيا كونه مشتهيا ونافرا كما انه لما وجب كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات لم يصحح له كونه حيا كونه جاهلا ولا يصحح له كونه ظانا وناظرا اذ من شرط صحتهما صحة التجويز ولا يصح على
العالم لذاته ولما كان كونه قادرا وعالما صفتين غير مشروطة صحتهما باشتراط يستحيل في حقه تعالى صححتهما له الحيية قوله بكونه قادرا
وكونه حيا يعني فانه يلزم من الاشتراك في كونه قادرا الاشتراك في كونه حيا لما كانت الصفة التي هي كونه قادرا حقيقة في الصفة التي هي
كونه حيا فان حقيقة كونه حيا الصفة التي لكانها يصح من المختص بها ان يكون قادرا قوله او كان دليلهما واحدا يعني ككونه عالما وقادرا
فانه يجب من الاشتراك في العالمية الاشتراك في القادرية فان الذي يدل على العالمية يدل على القادرية بزيادة واذا تقرر ذلك فهذا الضبط الذي
اورده المصنف صحيح الا انه يلزم من مشاركة البارئ تعالى لنا في الحيية مشاركته لنا في كوننا مشتهين ونافرين اذ ليس كونه حيا حقيقة
لكونه مشتهيا ونافرا ولا كونه مشتهيا ونافرا مقتضية لها ولا دليل هذه الصفات واحدا وفي كلام المصنف نظر من وجهين احدهما ان
المسائل لم يلزم مشاركة البارئ لنا في كوننا مشتهين ونافرين وناظرين وانما الزم المشاركة في صحة هذه الصفات لحصول المصحح في حقه ولم
يلزم ثبوتها لثبوت كونه حيا فالكلام لا يخلو عن عدم المطابقة الوجه الثاني ان هذا الضبط الذي اورده ليس بشامل واشمل منه
ان يقال لا يلزم من اشتراك الذاتين في صفة الاشتراك في صفة اخرى الا اذا كانت حقيقة فيهما كالتحيز فانه حقيقة في الجوهرية لا يقال
التي تقتضي التحيز عند الوجود فيلزم من الاشتراك في التحيز الاشتراك في الجوهرية او كانت مقتضاة عنهما فالاشتراك في كونه مدركا
يوجب الاشتراك في الحيية لما كانت مقتضية لها او يكون مقتضاة عما يقتضيها فانه يجب من الاشتراك في القادرية المقتضاة الواجبة لو قدرنا
ان ذاتين اشتركتا في وجوبها الاشتراك في العالمية فانها مقتضاة عما يقتضي القادرية والمقتضي لهما هي الصفة الاخص لا يقتضي احدهما
من دون الاخرى ولا يوقف في اقتضائها لاحداهما على شرط لا يقف عليه الاخرى او يكون الصفة التي اشتركا فيها دليلا على اخرى فيجب
اشتراكهما فيها كما اذا اشتركا في القادرية فانه يجب اشتراكهما في الحيية او يكون ما اشتركا فيه له صفة مصححة على المعنى كالمدبرية فانه
يجب من مشاركة احدنا للاخر فيها مشاركته له فيما تصححها في حقنا على المعنى وهي الحيية او يكون الصفة التي اشتركا فيها مشروطة بالاخرى
فانه يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في شرطها كالتحيز والوجود

فصل

واذا ثبت ان للحي بكونه حيا صفة في الشاهد فكذلك
في حقه تعالى لاستمرار طريقها في الموضعين وهو صحة ان يقدر ويعلم فانه لو قدرنا كونه قادرا وعالما والسوق على الصحة فاذا ثبت
صحته في حقه تعالى وجب كونه حيا لان طريق الادلة لا يختلف شاهدا وغائبا وههنا اصل وفرع وطريق وهي صحة ان يقدر ويعلم ومتعلق
الله وهي ثبوت صفة هي كونه حيا فاذا شارك الفرع الاصل في الطريق وجب ان يشاركه في المتعلق والله اعلم قيل والاجود ان يقال ان صحة
ان يقدر ويعلم مصححها كونه حيا والاشتراك في المصحح يوجب الاشتراك فيما يصححه والا بطل كونه مصححا له وفيه نظر لانه اما ان يريد
ان كونه حيا يصحح الصحتين اللتين هما صحة ان يقدر وصحة ان يعلم وهو ضعيف لانها انما تصحح الصفتين ومعنى تصحيحها لهما ان حالها
لهاتين الصفتين واما انها مصححة للصحتين فهو غير صحيح لان تصور مصحح للصحة يؤدي الى التسلسل او يريد بقوله مصححها كونه حيا اي
يصحح الصفتين اللتين هما كونه قادرا وعالما فصحيح ولكن كلامه لا يقتضي بذلك باي وجه لا ولويه ما ذكره قوله وهي معقولة في الشاهد
بل ما يعدم في غير نهاية اي كونه حيا معقول لحصولها مع الجواز والحال الذي هو البنية والتحلل والروح واحدة والشرط الذي هو
التحيز واحد قوله وسائر كيفية استحقاقه والحكم يعني من غير تأثير التي هي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا

فصل

والذي يجري عليه من الاسماء بهذا المعنى نحو قولنا حي ولا يقال ان هذا الاسم في الشاهد مشتق من الحيوة لان الموصوف بانه حي هو جملة الحي والحيوة تختص البعض فكيف يشتق منها لغير محلها لتعذر حلولها وخصولها اسم يحقق ان الذي لاجله سميت الجملة بانها حية ليس الا الصفة التي هي كونها حية لا انها امر يرجع الى الجملة **قوله** واما قولنا حيوان وروحاني فلا يصح اجراؤه عليه تعالى لانه يفيد الحيوة والجسمية اما كون الحيوان يفيد الذي ذكر فظاهر لانه الحي بحيوة والحي بحيوة لا يكون الا جسما واما الروحاني فيختص به من بين سائر الحيوان الملائكة وهم اجسام كل واحد منهم حي بحيوة فاذا قلت روحاني دل على جسم مخصوص حي بحيوة وكذلك فلا يوصف بانه ذو روح فان الروح هو الهوا المتردد في مخارق الحي فيفيد الجسمية

مسئلة قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال

القول في ان الله سميع بصير

قد جرت عادة اصحابنا بالجمع بين الكلام في انه سميع بصير وسامع ومبصر وجعل القول في ذلك مسئلة واحدة واختار المصنف افراد مسئلة سميع بصير لان المرجع بها الى كونه حيا فليلحق بها ونفرد وحدها ليقع الكلام عليها وعلى ما وقع فيها من الخلاف وذكر ما بعده قولنا سميع بصير واما كونه سامعا ومبصرا فهي مسئلة منفصلة عن هذه لا علقة بينهما اذا المرجع بكونه سامعا مبصرا الى انه مدرك لكونه موجودا وقد بينا واعلم ان حد السميع البصير على ما اختاره الجمهور المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يدرك المسموعات والاصوات اذا وجدت فقولنا المختص بصفة نعني بها الحيية وقولنا يصح ان يدرك المسموعات والاصوات اولى من عبارة المتقدمين فانهم كانوا يقولون يصح ان يدرك المسموع والمبصر لان في ذلك تحديدا لما يشتق من الفاظ المحدود ومن اشكل عليه معنى السميع البصير اشكل عليه معنى المسموع والمبصر وقولنا اذا وجدت لان الصحة لا تثبت الا بعد وجودها اذ لو صح ادراكها قبل الوجود لوجب ان لا يدرك صفة مقتضاه ولا يعكر الصحة فيها عن الوجوب وقد قال الفقيه قاسم في الاعتراض على حد السميع البصير انهم اقتصروا في الاحتراز على قولهم اذا وجدوا وكان من حقهم ان يقولوا وارتفعت الموانع لان وجود المدرك لا يكفي في الصحة بل لا بد من زوال الموانع وكلامه واقع لان زوال الموانع شرط للصحة في حقنا لا في حقه تعالى فوجود المدرك فانه شرط مطلقا **قوله** المرجع بذلك عند الجمهور الى انه حي لا افة به فهو عندنا صفة زائدة شاهدا وغائبا كما يقوله في كونه حيا وابو الحسين يقول فيما هنا كقوله في كونه حيا والمجاز ويرتفعون كذلك وكذلك الباطنية وقد احتلفت حكايات المذاهب في هذه المسئلة فالذي حكاه الحاكم في شرح العيون ان ابا علي ذهب الى ان للسميع البصير بكونه سميعا بصيرا صفة زائدة قال وا حتلف قول ابي هاشم وقال الاشعرية للسميع صفة والسمع معنى وللبصير صفة والبصر معنى والذي حكاه الامام يحيى في التمهيدات الذي ذهب اليه الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما البصريون ان معنى وصفنا له بكونه سميعا بصيرا انه مختص بصفة لكونه عليها يصح ان يسمع المسموع ويبصر المبصر اذا وجدا وتلك الصفة هو كونه حيا بشرط ان يكون لا افة به وقال الواثقي قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة ولهذا يوصف النائم بانه سميع بصير وان كان غير سامع ولا مبصر في الحال لما كان يصح منه ان يسمع ويبصر على الحال وقد حكى عن ابي هاشم في بعض كتبه ان للسميع البصير حالة زائدة على كونه حيا والصحيح ما ذكره في سائر كتبه من انه لا حالة زائدة على كونه حيا لا افة به وذهب الكعبي وسائر البغداديين الى ان معنى وصفه تعالى بكونه سميعا بصيرا انه عالم بكل ما يتعلم من جهة السمع والبصر على جهة المبالغة والمبالغة من وجهين اما اولا فلان ما يدرك بهاتين الحاستين اكثر مما يدرك بسائر الحواس واما ثانيا فلان بهاتين الحاستين يعلم تفاصيل الاشياء التي تفتقر منها الادلة فلما كان المستفاد من هاتين الحاستين اكثر واغلب مما يستفاد من غيرهما من الحواس صار الوصف بالسميع والبصير مبالغة في كونه عالما فمتى دل الدليل على كونه عالما لذاته يعم جميع اعيان المعلومات ثبت انه عالم بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر وكان سميعا بصيرا بهذا المعنى قال عليلم واعلم ان الخلاف وههنا مفرع على الخلاف في كونه مدركا فمن ذهب الى ان كونه مدركا امر زائد على كونه حيا وعالما قال السميع البصير هو الذي يصح ان يختص بهذه الصفة عند وجود المدرك ومن ذهب الى ان كونه مدركا ليس امرا زائدا على كونه عالما قال ان كونه تعالى سميعا بصيرا امر يدرك بالشرع الا اوصافا للمبالغة في كونه تعالى عالما من غير امر زائد كقولنا عالم وعليم انتهى كلامه عليلم مستوفى لما فيه من تلخيص النزاع وتحقيق الخلاف ولا خلاف بين اهل القبلة في انه تعالى سميع بصير على سبيل الجملة وقد نطق القران الكريم بذلك وانما الخلاف في التفصيل كما عرفت والذي حكاه بعض اصحابنا ان من علمائنا من ذهب الى ان المرجع بكونه سامعا مبصرا سميعا بصيرا الى صفة واحدة واما اختلاف التعبير عنها كان العالمات التي يسوي حدها هو علم

وجوده اذا وجد وانما اختلف البغداديون ثم اختلف القائلون بهذا القول في هذه الصفة وما هي فقالت البغدادية هي كونه عالما ولا صفة
له بكونه مدركا وانه سميعا بصيرا سواهما وهل هي كونه مدركا وهي باقية له تعالى في الازل الا انها كانت غير متعلقة ثم تعلقت وهو قول ابي القسم
الواسطي وحكي قريب منه عن الشيخ ابي علي لكن قد صح رجوعه عن ذلك وقال محمود بن الملاحمي هي كونه حيا ونرجع بكونه حيا عنده الى ما بعدم
قوله لصح انفصال احداهما عن الاخرى يعني انفصال العلم بانجلائها عن العلم بالاخرى واكثر صفاته تعالى بعضها لا ينفصل عن البعض الخ
قوله يتعقل الاستواء هو كما راى هاشم في علم الكلام معتمد وكم من مذاهبه وادلته يستقل عنه قوله واما نعلم هل هذه الصفة تقتضي صحة
الادراك ام لا يعني فلما صح العلم بكونه حيا مع عدم العلم بكونها تقتضي صحة الادراك مع ان صحة الادراك موضوع كونه سميعا بصيرا فلا
يعلم السميع البصير سميعا بصيرا الا اذا علم صحة ادراكه للمبصر والمسموع علمنا ان العلم بكون هذا حيا غير العلم بكونه سميعا بصيرا والا كان
يلزم فيمن علم كونه حيا ان يعلم انه سميع بصير يعني انه يصح ان يدرك **مسألة** ان قيل لم يستدل المصنف على كونه سميعا بصيرا
بانه تعالى حي لا آفة به كما استدل سائر اصحابنا وانه حي ليس بشيء الا على ما ذكره الامام يحيى ليلة نور ان عدم الآلة اعظم آفة وان كان قد
احالوا بانه انما يكون ابلغ في حق من يصح عليه الحاسة فاما في حق من لا يصح عليه فقد بهما ابلغ في اثبات الوصف له بالسمع والبصر علمنا انه
رحمهم الله لما اثبتوا ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حي لا آفة به لان العلم باحدهما دون العلم بالآخر كفى ذلك عن الاستدلال اذ قد تقرر انه
حي والآفات مستحيلة عليه بل في استدلال اصحابنا نظر لانهم استدلوا بالشيء على نفسه فقالوا الدليل على انه سميع بصير انه حي لا آفة
مع ان معنى كونه حيا لا آفة به انه حي لا آفة به وان كان منهم من اعتذر عن ذلك بانا انما استدل للناس بذلك على صحة اطلاق العبارة بانه سميع
بصير عليه فقد للناس معنى الوصف على جواز اطلاق الوصف **فائدة** اتفق علماؤنا رحمهم الله على انه تعالى يوصف بانه سميع بصير في
الازل وانه يصح ان يسمى بذلك في الازل اما على قول الجمهور فهو بمعنى كونه حيا لا آفة به وهو كذلك في الازل واما على قول ابي القسم الواسطي
فلانها بمعنى مدرك وهو عنده كذلك في الازل واما على قول البغدادية فلانها بمعنى عالم وهو كذلك في الازل **مسألة** قال اصحابنا
يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم ان الله تعالى سميع بصير فيما لم يزل وفيما لا يزال وانه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال والكلام فيها
كالكلام في كونه حيا وانما اختلف العبارات

القول في ان الله تعالى مدرك

ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر فان
المدرك معناه عن الحقيقة ويستدل بالحسة عليها واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله القول في ان الله تعالى مدرك على ان يقول كغيره
القول في ان الله سامع مبصر لان لفظة مدرك يتناول كل المدركات والسامع والمبصر لا يفيد الا على ادراك المسموعات والاصوات والمبصرات فلو ضم الى
قوله سامع مبصر قوله مدرك للمدركات طالت العبارة والاقتصار على لفظة مدرك اولى **قوله** وقد اتفق المسلمون على انه تعالى سامع مبصر اما النقل
على انه مدرك لما تقدم من شمول هذه اللفظة مع خلاف الفلاسفة يتأولونه في ادراكه تعالى للالم واللذة ولكنه وجميع من خالف في تفاصيل هذه
المسألة من المسلمين يطلقون القول بانه تعالى مدرك اطلاقا فلهذا وجه للاحتراز عن خلافه وغيره **قوله** لنا انه تعالى حي لا آفة به وقد تقدم ما يرد
على قولهم لا آفة به وما اجيب عنه **قوله** فلان المدركات باسرها اجناس وكلها موجودة اي وكل جنس قد وجد منه الآن اخذ كثرة العدد
والثمانية الاجناس هي الجواهر والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والاصوات والآلام وفقد المدركات على هذه الثمانية بنا
على الصحيح وان كان من العلماء من هو الحي انه مدركا غيرها على ما تقدم **قوله** ومثله الشاهد وذلك ضروري يعني ان الواحد منا متى كان
حيا والموانع مرتفعة والحواس سليمة والمدرك موجود تصير مدركا فاذا كان تعالى ليس بذي حاسة فشرط في حقه سلامتها ولا يجوز عليه
الموانع ولم يبق من الشروط في حقه تعالى الا وجود المدرك وهو موجود وجب ان يكون مدركا فان احدنا انما وجب كونه مدركا لاجتماع هذه الامور في
حقه بدليل ثبوت كونه مدركا وحصوله عندها واستحالته عند فقدها او فقد شيء منها وليس ثم امر يتعلق به وجود الادراك سواها
وسوى كون احدنا مدركا عند حصول هذه الامور وعدم ثبوتها عند فقدها او فقد شيء منها معلوم ضرورة فلا يحتاج الى الاله واما
عدم الامر الذي يتعلق به ثبوت الادراك عند اجتماع تلك الامور غيرها فبدليله انه لو كان ثم امر غيرها لصح اجتماع هذه الاوصاف ولا
مدرك بان يحصل ما عنده يقع الادراك او يحصل مدرك مع فقد تلك الامور او فقد بعضها والمعلوم خلافه وسياتي تحقيقه **قوله**
ويجوز لكم الاتيان يعني بقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وقوله تعالى والله يسمع تحاوركما

فصل

اختلف الناس في تفصيل

سميع بصير ولكن الفلاسفة فكان من قالوا الدليل على انه
سميع بصير انه سميع او البصر الذي اتى على [illegible]

كونه مدركا **قوله** دالة على الذات وعلى صفاتها اى صفاتها المشهورة كالقادرية والعالمية والحيية **قوله** وما حكيناه عنه ولا ضير في كونه مذهبا له
الذي حكاه الامام يحيى بن ابي الحسين انه يقول ان صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير بشكل الهواء بشكله الناظر فيحدث صورة
المرئي في النقطة قال علم واعلم ان مذهب ابي الحسين ليس مشبها لمذهب القائلين بالانطباع لانه شرط تأثير المدرك في الهواء بحصل
الهواء في نقطة الناظر الا انه انطباع كاذ هبوا اليه وحدات بطالب هو حقيقة هذا التأثير **قوله** لو كان ذا العلم على انفراده يقتضي لحر لكان علم
كون المدرك مدركا لا بعد العلم بذاته اول **قوله** لما علم الا بعلمنا بغيرنا وما جرى مجراه يعني لان هذه خاصة الحكم كما تقدم مع انا نعلم كوننا
مدركين من دون انه نعلم غيرنا اوما جرى مجراه زائدا على ما نا وله كونه مدركا وهو المدرك **قوله** لانها تتعلق دون كونه حيا وقد تقدم
بان تعلقها وعدم تعلق الحية فلا وجه لاعادته الا ان ذاهبا ذهب الى جعلها الحية لم تسلم كونهما صفتين فضلا عن ان تسلم ان
احدها متعلقة والاخرى غير متعلقة **قوله** ولانها واجبة دون كونه حيا انما كانت واجبة لانه يستحيل خلافها عند امكانها ولا نزاع في
وجوبها عن صحتها فانها انما تصح مع حصول الحية والشرائط وحينئذ تكون واجبة ووجوبها في حقه تعالى وفي حقنا على سوا وكون الحي
حيا صفة جائزة في حقنا وانما تكون جائزة في حقه تعالى فكيف يرجع ما يكون واجبة مطلقا الى ما يكون جائزة في بعض المواضع وانما اطلق الكلام
في كونه حيا صفة جائزة لان كلامه في الشاهد ولا كلام في انها جائزة في الشاهد لا يستحيل خلافها عند امكانها مطلقا فان مع حصول
الامور التي معها يصح ان يكون الحي حيا لا يجب كونه حيا لا يتوقف على حصول الحية **قوله** ونحن ندرك ما لا نعلم كقرص الشمس والبراغيث البق
كالبق النغوص والبراغيث القمل والنمل وذلك كما ذكره فان احدنا يدرك ذلك القرص حال نومه ولهذا فقد يكون ذلك سببا في انتباهه وان لم يعلم
ذلك فقد ندرك الانام الاصوات بحضرته حتى يكون سببا في انتباهه مع انه لا نعلمها **قوله** ولان احدنا قد يعلم الشي فاذا ادركه وجد مزية
ماله ان يخبرنا نبي صادق بان الله اوجد حيوانا نعلمه ونعلم وجوده بذلك الخبر ثم اذا ادركناه وجدنا مزية ظاهرة لا يجدها حال
علمنا به قبل ادراكه **قوله** وكونه عالما قد يكون جائزا احترز بقوله في الشاهد عن المشاهد فانها غير جائزة وانما يكون العالمية جائزة في حقنا فاما كونه مدركا
فانها واجبة في حقه تعالى وحقنا **قوله** مع استمرار كونه عالما الا استمرار في حقه تعالى على ظاهره وفي حقنا معناه التجدد من دون انقطاع ومثاله ان
تشاهد احدنا حيوانا ثم تغيب عنه فانا ادركه عند مغيبه تزول مع عدم زوال علمه به **قوله** والانطباع صادر من جهة المرئي تعالى كيف حكم بانه غير
معقول قلت هو امر صادر من جهة المرئي فهذا يقضي بانه متعقل وجوابه انه وان لم يكن معقولا فيعترض حوالتسه الانطباع واسناده
اليه فاخذ حسبهم على مقتضى ما حكوا به وان لم يكن ما هيه الطبع معقوله **قوله** ولانا ندرك ما نعلم بالضرورة انه اسفل الى حواسنا من
المعلوم بضرورة العقل انه يستحيل ان ينحصر الالانطباع ما حكيم به الاصحاب عليهم من زيادة استقبال المرئيات فان ذلك لا نقول به من ركبه ظلمة من التمييز
فاولى ما يقال في ابطاله من مقالهم ما ذكر الانطباع غير معقول وكفى بالمذهب فسادا الا تعقل وتأثيرها وزده ليس بواضح **قوله** هو ماهيته
في حاسته اي بانتشار الصور الاله يقال ومن اين لكان هذا ما قصدوه بالانطباع **قوله** هو لا مر يرجع الى الشعاع وافتراقه فيحصل عند
الاتصال انه يرى الشي بحمله انه زاد عند اتصال الشعاع الى المرئي عقيب افتراقه وليس بواضح فان ما يتصل عن العين من الشعاع لم
يرجع اليها على ظاهر ما يقتضيه كلام اصحابنا بل يستمر العين غير ذلك المتصل امام الاجسام المضيئة او من الدماغ فمعلوم انه اذا اجتمع يطلب
حاسة النظر او بان يحدده الله حالا فحالا ذكره ابن متويه ويحتمل ان يكون مراده عند اتصال الرائي عن المرئي فيحصل ابتداء لاجل الشعاع
وافتراقه وهو الاقرب ولا يرد عليه ذلك السؤال وان كان التخلص بذلك على ما اورده وليس بواضح وما الحمله فان علم الوجه فيما اوردوه
والا فهو لا يقتضي صحة مذهبهم الذي لم نعقل **قوله** مثل ما تقدم في نظائره تعالى انما يكون الكلام ههنا مثل ما تقدم لو كانت مقتضية لحكم صادر
عن الجملة فقال المؤثر فيه لا بد ان يكون راجعا اليها فان قيل هو كذلك فانها تؤثر في صحة الالتذاذ وهو حكم صادر عن الجملة قلنا الحكم
ان صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتهي مشتهيا وان المدركية شرط في صحته فكان الاولى ان يستدل على انها راجعة الى الجملة
بان الحكم المقتضي لها وهو كونه حيا راجع الى الجملة فلا يجوز ان يؤثر فيما يرجع الى الاحاد كما ان ما يرجع الى الاحاد من الاعتبار لا يقتضيها
يرجع الى الجملة ونحو ذلك جرى الكلام على انها ترجع الى الذات في حق البارى **فائدة** الذي يصحح هذه الصفة في الشاهد ويقتضيها
كونه حيا فقط اما انها تقتضيها فيسائي واما انها مصححة لها فلان ما دخل في جملة الحي صح الادراك به وما خرج عن جملته امتنع الادراك

[Right margin, written vertically:] ...وكذلك الصفة ... على اثبات ... عليها ... والله اعلم

بدوكي

به ولان المقتضى كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة **مسئلة** اختلف المثبتون لهذه الحالة التي هي كون المدرك
مدركا فقال القاضي يتجدد ها وقال ابو رشيد وهو من تلامذته بل لا يتجدد احتج القاضي بانه كان يلزم ان يستمر ويبقى مع فوات
المدرك فلما لم يستمر مع فواته دل على انها يتجدد ولا انفكاك استمرارها مشروط بوجود المدرك والا يزول ويتقدم لان شرط الاقتضا
لا يكون امرا منفصلا واحتج ابو رشيد بان الحاسة على ما كانت عليه والمدرك على ما كان والادراك كما كان فلا معنى لقوله انها تتجدد

فصل وهذه الحال يثبت للباري تعالى **قوله** من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط اعلم ان المتكلمين يطلقون
العبارة بان وجود المدرك شرط وليس بشرط حقيقي وانما الشرط ظهور صفة المدرك المقتضاة عن صفة ذاته فان الصفة المقتضاة هي
التي تدرك المدرك كان عليها اذ صحة ادراك الشي من احكام صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية الا انها الوجود لما كان شرطا فيها فلا تحصل
الا عند الوجود جعلوه شرطا تجوزا منهم وتساهلا في العبارة والا فلو قدرنا ثبوت الصفة المقتضاة التي عليها يدرك في حالة العدم صح
ادراكه في تلك الحال من دون وجود وقد صرح بذلك الشيخ ابن متويه والشيخ الحسن الرصاص **قوله** ولانها امور كثيرة مختلفة فلا يصح تاثيرها
في صفة واحدة الوجه في امتناع ذلك انها لو اثرت لكان تاثيرها على جهة الاقتضا لانها صفات واحكام وتاثير الصفات والاحكام انما يكون كذلك
ومع ذلك لا يصح كونها جميعا مقتضية لكونه مدركا لان في ذلك اثبات مؤثرات وهو محال **قوله** ولان فيها ما يرجع الى النفي يعني زوال الموانع
وقوله وما يرجع الى المحل يعني به صحة الحاسة لان المرجع بالصحة الى تاليف مخصوص وحكم التاليف مقصور على المحل وليس براجع الى
الجملة لحصوله في الجمادات **قوله** وكونه مدركا امر ثابت راجع الى الجملة يعني فلا يجوز ان يؤثر فيه مع انه امر ثابت ما يرجع الى
النفي بل احقيقا الماضي وكذلك فلا يؤثر فيه مع كونه راجعا الى الجملة ما يرجع الى المحل فانا قد سبرنا المقتضيات وجربناها فوجدناها
ترجع الى الجملة لا يقتضي ما يرجع الى الاحاد وما يرجع الى الاحاد لا يقتضي ما يرجع الى الجملة فانه لو اقتضاه لخرج عن كونه
راجعا الى المحل **قوله** فلا يؤثر فيما يرجع الى المدرك هو بكسر الرا ويعني بما يرجع الى المدرك صفة بكونه مدركا والوجه في امتناع
ذلك عدم اختصاص وجود المدرك بمدرك دون مدرك فلم يكن بان يوجب الصفة لهذا المدرك اولى من غيره واولى من الا يجب ولو كان لوجود
المدرك تاثير لكان من باب الاقتضا اذ تاثير الصفات والاحكام لا يجوز فيه عن طريقة الاقتضا ولا يصح كون وجود المدرك مقتضيا
لصفة المدرك من حيث ان من حق المقتضي والمقتضى ان يكونا لذات واحدة او جملة واحدة الا اذا كان المقتضي يتعلقا فانه يصح ثبوته لذات
وثبوت مقتضيه لاخرى كما يقوله في تعلق القادرية فان مقتضيه وهو القادرية مختصة بالقادر وهو ثابت للمقدور لانه صحة الحادثة
قوله وقد استدل ابن الملاحمي الى اخره هذا الاستدلال يعني حله وما حكاه عن بعض اصحابنا على ما تقدم من انه يحصل كونه شيئا
يصير مدركا جا صفة واحدة **قوله** فلانه حي لا افة به فيه السؤال المتقدم وهو انه تعالى عادم الالة وعدم الالة في الشاهد ابلغ في تعذر
الادراك من فقدها وجوابه ما تقدم من ان ذلك انما يكون ابلغ في حق من يصح عليه الحاسة **قوله** ولا مانع له يعني لان المانع انما يكون في حق
الواحد منا لما كان محجوبا وربما له فاما في حقه تعالى فلا يتصور **قوله** قلنا انما يجب ان يكون شرطا في حق الحي حيوة فيه سوال وهو ان يقال ان
من حق المقتضي اذا كانت متماثلة ان يتفق شرط اقتضايه والمقتضي ههنا لكونه مدركا وهو كون الحي حيا صفة متماثلة فلا يجوز اختلاف
شرطها فكيف يجعلون الشرط في حق الغائب وجود المدرك فقط وفي الشاهد مع وجود المدرك صحة الحاسة وارتفاع الموانع والجواب
انه انما يجب في المقتضي المتماثل ان يتحد شرط اقتضايه ويتفق في جميع المواضع اذا كانت كيفية استحقاقه واحدة وليس كذلك ههنا
فان كيفية استحقاقه تعالى لكونه حيا غير كيفية استحقاقنا لكوننا احيا فهي في حقه تعالى واجبة بمقتضاه وفي حقنا جايزة معنوية فلذلك
اختلف شرط الاقتضا **قوله** فذلك غير لازم دليله الشاهد يعني فان الواحد منا اذا ادرك بعد ان لم يكن مدركا لم يصر ذاته غير ما
كانت **قوله** انما يكون متغيرا به اذا استحق الجواز وهذه استحق الوجوب لم يخف هذا الجواز انه انما يلزم في الصفة اذا حدثت بعد ان لم
تكن ان يكون متغيرا به اذا استحق الجواز والحال واحدة والشرط واحد كما في المتحرك فانه والقادرية في حقنا واما كونه مدركا مدركا
فانها وان حدثت فهي ثابتة مع الوجود بيانه انه اذا ثبت كونه حيا لا افة به وجد ما يصح ادراكه وزالت الموانع عن ادراكه صح ادراكه
ووجب ولم يجز تراخي الصحة عن الوجود ومتى لم يحصل المقتضي ولم يحصل الشروط او بعضها لم يصح ادراكه ولا وجب فظهر انها غير متغير به

والعكس بما

فان المتحركية لما كانت غير معنوية لم تحد بعد الصحة ولم يلزم ذلك فيها فانها تصح مع حصول التحيز ولا يصح الا عند حصول الحركة
مع ان حصولها قد يتاخر عن التحيز فلم تقترن صحتها بوجوبها ولا استحالتها بعدم وجوبها كما في المدركية قوله كما في المباشرة والمتعدي
يعني فكما انه مع كونه فاعلا لم يجب ان يكون فاعلا على احد الوجوه التي يفعل عليها من مباشرة او تعدية بل لا يفعل على احد هذين الوجهين وانما
يفعل على وجه الاختراع كذلك لا يجب ان يكون مدركا على الحد الذي ندرك من لمس او ذوق ونحوهما ولا يقدح ذلك في كونه مدركا كما لا يقدح
عدم فعله على وجهي المباشرة والتوليد في كونه فاعلا قوله وهذه موجودة من النفس يعني فان اخذنا اذا ادرك المدرك وجد من نفسه حالة
ما لم تكن لحده قبل ادراكه له **فصل** اذا ثبت كونه تع مدركا فهو مدرك لجميع المدركات وقال ابو القسم بن سهلويه من علماء المعتزلة لا
اي المدركات كلها الا الالم واللذة فعلى هذا يكون مدركا للاجناس التي تدركها الحسنا واحدا فان الالم واللذة حس واحد متماثل وانما اختلف
الاسم عليه باختلاف ما يقارنه من شهوة او نفرة قوله بالشام والذائق واللامس يعني فكما لا يجب ان يسمى مع ادراكه للرائحة والطعم
والمتحيز لاجل تثبيت الرؤية شاما وذائقا ولامسا فكذلك لا يسمى آلما وملتذا وكان الوجه في انه لا يسمى شاما وذائقا ولامسا كون تلك اسما
لمن جمع بين المدرك والالة دراكا طلبا له وكذلك فالوجه في انه لا يسمى بادراكه للالم واللذة سالما وملتذا انهما اسمان لمن ادرك الالم واللذة
بمحل حياته فيه كما ذكره المصنف وليس كذلك الضد به وقد احتج السيد ابو القسم بغير الوجه الذي ذكره المصنف وهو ان الالم واللذة انما يدركان
بمحل الحياة في محلها فان هذا هو حكمهما الخاص الذي يميزان به عن غيرهما لو ادرك القديم تع لهما على غير ذلك الحد يستحيل فيجب الا يدركهما تع
وقد اجاب عنه الامام يحيى بوجهين احدهما ان الحرارة والبرودة يدركان بمحل الحياة في غير محلها فاذا كان القديم تع يدركهما ولا يلزم من
ادراكهما في حقه تع محال فكذلك الالم واللذة وفيه نظر لان الالم واللذة حكمهما الخاص ادراكهما بمحل الحياة فيه فيميزان بذلك ويفارقان
سائر الاعراض ويعرف به تماثلهما ومخالفتهما لما خالفهما فيه بخلاف الحرارة والبرودة فليس حكمهما الخاص ان يدركا بمحل الحياة في غير
محلها اذ لو كان ذلك خاصيتهما لزم تماثلهما لاشتراكهما فيه فلم يصح هذه المقارضة الوجه الثاني ان الشي المدرك انما يتميز عن غيره بحقيقته
التي يدرك عليها والالم واللذة يدركان بحقيقتهما ويميزان بها وكونهما يوجدان في محل الحياة في محل امر زايد معقول حقيقتهما فكيف
يدخل الخلل في مفهوم حقيقتهما انتهى والاولى في الجواب عليه ان يقال لا نسلم ان حكم الالم واللذة الخاص نفس ادراكهما بمحل الحياة في محلها
بل صحة ادراكهما بمحل الحياة في محلها والباري تع وان ادركهما لا بمحل الحياة في محلها فذلك لا يخرجهما عن حكمهما الخاص لهما فانه يصح
ان يدركهما غيره بمحل الحياة في محلها **فصل** قد علمت مما سلف ان هذه الصفة مقتضاة عن كونه حيا قوله والذي يحقق هذا المكان
مما يؤكد ذلك اي يؤكد كونها مقتضاة ابطال كون الادراك معنى اذ لا يلتبس الحال الا في كونها معنوية فاذا ابطل ذلك صح كونها مقتضاة
ولا اشتباه الحال في انها ليست بذاته ولا بالفاعل قوله وصالح قبة يا ما سمي بصالح لانه التزم على ما ذهب اليه من كون الادراك معنى فقيل له
لعلك في مكة في قبة ولا تدركها لعدم الادراك فارتكب ذلك فلقب صالح قبة حكاه الحاكم وفي بعض الحواشي انه سمي بذلك لانه ارتكب انه يدخل الواحد
في قبة نار ولا يدرك الحرارة بان لا يخلق الله المعنى الذي يدركها به وله مداخل في اركان الجهالات فانه لما ذهب الى ان المولدات يفعلها
الله ابدا ولا يحدث لاجل السبب قيل فلو احرق الله احدنا بالنار او قطعه اربا اربا ولم يفعل فيه الالم السركات يلزم الايلام فالتزم ذلك
والتزم ان يحمل احدنا جبلا ثقيلا ولا يجد مشقة بان لا يخلق الله فيه الثقل فالتزم ذلك قوله وهولاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد فقط
هذا فرق بين مذهب الاشعرية والمشايخ المذكورين وبينهم ايضا فرق من وجه اخر وهو ان الاشعرية يقولون ان كل مدرك يدرك بمعنى
كان مرئيا او غيره مما يوجد ويعلم وبعضه لا يثبته معنى الا في الرؤية لا غيرها حكاه القاضي عبد الله بن حسن الدواري ويفترق مذهب
البغدادية وغيرهم من الشيوخ المثبتين للادراك معنى من حيث ان البغدادية يجعلونه مقدورا لنا كما انه مقدور له تع فيقولون انه يكون منه
من فعلنا عند فتح الجفن ومرة من فعل غيرنا اذا حضر عندنا ومرة من فعله تع اذا فعل صوتا او غيره ويجعلون فتح العين ونحوه سببا
في الادراك هذا ما ذكره ابن متويه وهو يقتضي بحلاف ما حكاه الدواري من ان اصحابنا لا يثبتونه معنى الا في الرؤية فانه فارقا كما عن
البغدادية ومن فعله تع اذا فعل صوتا فقد اعلم انهم يجعلون ادراكنا للصوت المعنى وكذلك فاسق في سد سمته نصافح فيه يقتضي خلاف
ما ذكره الضافوكان هذه الصفة بعين صحتها بوجوبها المعنى فتصح وتجب في وقت واحد وهو عند حصول الحياة والشرط وهو في حصلت

بوجوب

صح الادراك ووجب بكل حال ومتى لم يحصل لم يجب الادراك ولم يصح بل يستحيل واعلم ان الاستدلال على ان هذه الستة المعنى
والحية والشروط كافية في حصولها هو بنا على ما اختاره الجمهور من انا انما نعلم ان الحية والشروط كافية في حصول هذه الصفة
بالاستدلال على ما ذكره المصنف واما الشيخ ابو الحسين فقد قال نعلم انها كافية فيه ضرورة وقال الامام يحيى تارة نقول ان العلم بوجوب
حصول كونه مدركا عند هذه الامور ضروري والعلم بكونه ضروريا وتارة نقول العلم بكونه ضروريا نظري واستدل على
كونه ضروريا بان كل عاقل خبر الامور وتكرر ادراكه للمدركات فانه لا يشك اذا شخص بصره الى السماء من غير مانع فانه يستحيل الا يرى
قرص الشمس وان نصب الحديد المحمي على صدره فلا يدرك حرارته وان يقطع اوصاله فلا يدرك الالم وان يطبق عليه في تنور مسجر فلا
يدرك حرارتها ونحو ذلك **قوله** فكان يجوز ان يكون بين ايدينا فيلة ونحوها ولا ندركها الى آخره اما ابو علي فقد تخلص عن هذا الالزام
بان المحل حال حصول المدرك يحتمل المعنى الذي هو الادراك فلا يجوز الا يخلقه الله تعالى لاستحالة خلو المحل عما يحتمله وعن ضده
اذا كان له ضد وانه لم يكن للصمم ضد لم يخل عنه وانت كل محل ادركته معنى يخصه لكن هذا التخلص مبني على مذهبه وقد تقرر بطلانه
ولو صح ذلك لتخلص عن الالزام واما ابو الهذيل فقد التزم ان يحصل بالحية والشروط جميعها ولا يدرك لعدم المعنى وكذلك الصالحي
وصالح قبة على ما تقدم **قوله** وهذا العلم يستند الى انه لو كان لرأيناه اعلم انهم مختلفون في هذين العلمين وهما العلم بانه لا فيل بحضرتنا والعلم
بانه لو كان لرأيناه هل الاول يستند الى الثاني ام لا فذهب جمهور العدلية الى انه يستند العلم بانه لا فيل بحضرتنا ونحوه الى العلم بانه لو
كان لرأيناه وذهب الاشعرية والشيخ ابن الملاحمي على ما حكاه بعض المتعلقين الى انه لا يستند اليه ثم اختلف الاولون فقال
ابو الحسين العلم بالاستناد ضروري ولهذا فان احدنا لو كان في يده شيء وصبي ينظره ثم حوله الى يد غيره ومد يده الى الصبي وقال له
خذه فانه في الدفاف الصبي يدافعه عن ذلك ويقول ليس فيها فلو كان فيها لرأيته قال رحمه الله والاشعرية تعلل ذلك الا انهم جحدوا
الاضطرار وذهب الباقون الى ان الاستناد معلوم بالاستدلال واستدلوا عليه بان الاعمى لما فقد العلم المستند اليه وهو انه لو
كان عنده شيء لرآه لم يحصل له العلم المستند وهو انه لا شيء عنده قالوا وانما يوجب هذا الاستناد متى كانت الطريق الى العلم بانه لا شيء بحضرتنا
هو الادراك واما متى كانت الطريق غير الادراك لم يجب الاستناد كان يكون الطريق خبر صادق او خبر متواتر ولهذا فان الاعمى
مع تجويزه ان يكون بحضرته فيل والله تعالى يعلم انه لا شيء بحضرته اذا اخبره بذلك نبي او حصل له التواتر بذلك فلا يجب الاستناد الا
متى كان الطريق الادراك فقد ورد على هذه الجملة اسئلة مشروحة في مواضعها منها قولهم ان العلم بانه لا شيء بحضرتنا اجلى من العلم
بانه لو كان لرأيناه ومن حق المستند اليه ان يكون اجلى من المستند واجاب اصحابنا بعدم التسليم والتزام صحة كون المستند اليه اخفى
اذا عدم القلب به **قوله** معاد يلزم صحة ان يشاهده ولا يخلق الله العلم يعني كما الزمهم ان يكون بحضرته ولا يخلق الله الادراك ولا نفعله
جزء على كلام البغدادية ويتخلص الجواب عن هذا السؤال بانا انما الزمنا ان يكون ولا يخلق له ادراكه لان الفاعل يصح ان يفعل وان لا يفعل
مع تساوي الحال ولم يحصل ما يوجب وقوع الادراك من سبب ولا علة ولا طريقة موجبة ولا معنى محال في العلم فعند حصول المشاهدة
قد حصلت طريقة موجبة للعلم فلا يجوز مع حصول الطريقة الا يحصل المطلوب واليه على انا نلتزم الا يخلق الله العلم ولكن مع عدم
خلقه له يخرج المدرك عن كونه عاقلا لان من لازم العقل العلم بالمدرك **قوله** كل هذه علوم مستندة يعني العلم بان الله لم يخلق مكلفين
يستنهضان من كل وجه وانه لم يبن العالم الا بعين بالقائم ما هو الموضوع له في الاصل وهو الخلق الكثير الاحيا وانه لم يتم القمة الا ونحو
ذلك كالعلم بانه لم يخلق لزيد رؤوس كثيرة واعلم ان الذي هو علم مستند هو انه لم يوجد شخصان متفقان من كل وجه والعالم في الاحيا
من الخلق والعالم نعم القمة فاما انا نعلم ان الله تعالى لم يفعل ذلك ضرورة فلان العلم بذلك ضرورة متفرع على العلم بانه ضرورة وحجتهم
الاستدلال لا **قوله** لكان لا يتعلق على التفصيل الا بمتعلق واحد يعني وانه لو صح تعلقه بمتعلقين لزم صحة ان يكون مخالفا لنفسه اذ لو
تعلق بادراك آخر بهذا المدرك لا آخر لخالفه لتغاير المتعلق وهو دليل الاحتياج بين المتعلقات فاذا تعلق هذا الادراك بمدرك لو تعلق غيره
به لصار مخالفا له لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه كما نقوله في العلم لو تعدى المتعلق الواحد
على التفصيل فانه قبل البشر القدرة يجوز ان يتعدى المتعلق الواحد على التفصيل ولا يلزم ان يكون مخالفا لنفسها لما تقدم والله اعلم

فهلا جاز مثل ذلك في الادراك والعلم قلنا لان الموصوف فرق فانه لا يصح تعلق شيء من القدرة بشيء من متعلقات هذه القدرة لاستحالة
معدوم بين قادرين بخلاف الادراك والعلم **قوله** لوجب ان ندرك الذوق والمحجوب هذا الدليل حاصله انه لو كان الادراك معنى لبطل القول
بان الموانع موانع والعقول تدفع ذلك فيدرك به على ذلك والحاصل ان العقل لا يقتضي ان الابصار بلا شرط منفصل اذ لو وقف عليه لجوزنا ان يكون
في الحسم جبل كبير ولا ندرك الا بهما لو وقوف الحاصل على شرط منفصل وهو محال فان قيل ذلك يلزم معدوم ردا ان النبي صلعم كان يرى ما
وراء ظهره ومن الموانع ان يكون المدرك داخل في جهة الرأي قلنا قد اجاب اصحابنا بان ذلك يحتمل وجوها اما ان يكون المراد ادراكه العلم
او انه حصل له حاسة للرؤية في قفاه يدرك بها او انه نقل بحض سماع عنده صلعم عند ادراكه لذلك الى خلفه ويدرك بالبعض ما هو

فصل

امامه والذي يجري علمه من الاسماء في هذا الباب نحو قولنا مدرك وسامع وراي وسمع ولا يصح اجراء شيء من هذه الاوصاف
الا بعد وجود المدركات اما الشيخ ابو القسم الواسطي فانه على قوله انه يصح وصفه بكونه مدركا في الازل لانه يذهب الى كونه
مدركا صفة ثابتة في الازل ولكن تعلقها مشروط بوجود المدرك والجمهور يجعلونه شرطا في ثبوتها لا في تعلقها فقط فلا تثبت له
في الازل وانما تثبت بعد وجود العالم وقد ابطلوا كل منهما بان التعلق في المتعلقات حكم لها واجب خاص لا يزايلها ولا تعدد لها بعد ان لم يكن
فلا يصح كونها في الازل ثابتة وهي غير متعلقة مع ابهام المتعلقات وكان يلزم ان يكون كونه مريدا ثابتا في الازل وتعلقها مشروطا بامكان
حدوث الحوادث على ان اثبات كونه مدركا في الازل اثبات ما لا طريق اليه وكذلك فانه على قول البغدادي بين انه يصح وصفه بكونه مدركا
في الازل اذ كونه مدركا عنده بمعنى كونه عالما وان كان بعض اصحابنا قد اشار الى هذا وابا القسم الواسطي يوافقون الجمهور فانه
لا يوصف بذلك الا بعد وجود المدركات **قوله** واما قولنا مشاهد فلا يصح اجراؤه عليه لوجه ذكرناه ووجه اخر وهو ان المشاهدة
في الاصل للادراك باحدى الحواس وفي العرف للادراك بحاسة البصر وكما انه لا يوصف بانه مشاهد فلا يوصف بانه ذائق ولامس
ولا شام لما تقدم وكذلك فلا يوصف بانه ناظر الا بتأويل دلك بالنظر الرحمة مع نقص فيه فانه نظر اليه فاما من دون قرينة فانه لا يجوز
وصفه بذلك قال الفقيه حميد لانه مستفاد من النظر الذي هو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي طلبا للرؤية **تنبيه** قال
اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسائل ان يعلم ان الله غير مدرك في الازل وانه مدرك فيما لا يزال عند وجود المدركات وانه يخرج عن كونه
مدركا عند انتفائها ثم عند اعادتها يجب ان يكون مدركا وانه مدرك لجميع المدركات

القول في ان الله قديم

هذه احد مسائل الاثبات الواجبة وقد سبق وجه تقدم ما قبلها عليها وقيل هي مسألة مركبة من اثبات ونفي لانها تنطوي على اثبات
الوجود ونفي ان يكون له اول **قوله** ومنه حتى عاد كالعرجون القديم اي ومن استعمال لفظ القدم بالمعنى اللغوي قوله تعالى في القمر حتى عاد
كالعرجون القديم شبهه في انتهائه بشعب النخل وهو العنقود الذي يكون رأس النخلة لانه ينحني اذا تقادم وجوده وهو معنى الزراع يكون
حاجزا به ممتلا فاذا اسن احقوقف فصار بهيئة كهيئة الهلال فشبه به في دقته والحنائه واصفراره وقد قيل في تقدير المدة التي يوصف
صاحبها بالقدم سنة وذكر بعض الفقهاء ان المدة المعتبرة في ذلك نصف سنة اخذا من الآية الكريمة لان العرجون يصير الى تلك الحالة في هذه
المدة ولعل الاولى انه يوصف باعتبار ما يحسن ما يوصف به من الموصوفات زمان تقدم السنة في حقه تقادما ومنها ما لا تقدم فيه العشر وعاما
تقادما والراجع **قوله** اما العلم بانه تعالى اول وهو انه موجود اعلم اولا انه لا خلاف بين اهل الاسلام وكثير من الفرق الكفرية وهم المقرون
بالصانع كاليهود والنصارى والبراهمة وبعض عباد الاصنام في انه موجود فاما الباطنية فلعلهم يقولون في هذه المسألة كقولهم في سائر
الصفات **قوله** ونحن نأتي فقط كما يقوله الفلاسفة فذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة على ذات الموجود في جميع الموجودات الا في حق الباري فانه
الذات هو عندهم قديمة وهو عندهم علة فان وجوده نفس ذاته قالوا لان الوجود لو كان صفة زائدة في حقه لتكثرت ذاته وذلك غير جائز عليه
والاقتضاء ان يصدر عنه غير العقل الذي صدر ويفهم من كلام المصنف ان الاشعرية يقولون المنع من كون وجوده زائدا على نفس
ذاته بهذا التعليل وفيه نظر **قوله** فاحتاجوا الى الاستدلال يعني انه ما يعدم استدلال على ثبوت ذاته وليس ما دل على ثبوت الذات دالا
على ثبوت جميع صفاتها ولا يلزم حصول العلم بالصفات عند العلم بالذات **قوله** مبني على ان المعدوم ذات يعني فانه اذا ثبت كونه ذاتا في حال
عدمه ولا كلام في ان الوجود زائد على نفس الذات اذ لو كان مع ذلك نفس الذات لزم ان يكون الذات في حالة العدم موجودة وهو محال

وبذه وضوحا اى وبزيادة الوجود زائد على ذات الموجود وضوحا **قوله** ان الوجود متماثل يقال لهم مع جعلهم للوجود نفس الذات
لا يسلمون تماثله والجواب ان اصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس فان احدنا لا يفرق بين ذات وذات في وجودها بل الحكم عليهما بتماثل
وجودهما واعلم ان الظاهر من كلام اصحابنا ما ذكره المصنف من ان الوجود صفة متماثلة في الذوات وقد ذكره قاضي القضاة وصرح به والدليل
على ذلك ان الذي نعرف به اختلاف النوع الواحد من الصفات اذا لم يكن معلوما من النفس اختلافا واحكاما فزاد ذلك النوع والذي يقرر فيه
ما لها الحادة احكاما منها وعدم اختلافها وحكم صفات الوجود في الذوات واحد فانه ظهور الصفة المقتضاة عن الذاتية عنده وبالوجود
في كل موجود يحصل في ذلك الحكم فاذا لم يختلف حكمها كانت متماثلة لذلك ولزوال ما يقتضي بالاختلاف وقد يرد عليه **قوله** بديهي التصور لا يحتاج
الى حد وقد تقدم ذكر الخلاف في تحديده ولا خلاف في انه من الظهور بحيث لا يحتاج الى حد **قوله** ما لا يتصور ثم استكذاب العدم تعالى انه
لو لم يكن يتصور ذاته لم يمكن الحكم عليه بشيء من الصفات الاثباتية والسلبية فان علم التصور مقدم على علم التصديق فمن لم يتصور المفردات
لم يمكنه ان يسند احدها الى الاخر بنفي ولا اثبات وكيف يصح قولكم ان ذات العدم غير متصورة مع ان التصور هو العلم بماهية المفرد وعند
اتباع الموت ما هيته هو واما نحن هذا على مذهب الخصوم لان عندهم ان ذاته لا يعلم حقيقتها وما هيتها فلعله اورده الزاما لهم على قاعدتهم
قوله وفيها ما التصور بالبديهة بل بالحدود يعني بذلك ما خلا المبتدئ كان من المحدثات فانه يحتاج في معرفة ماهيتها والعلم بها على التفصيل
الى الحدود وان كان شيء منها يعلم على الجملة بالوجود من النفس **قوله** وبعد فقد اتفق الناس الى اخره يرد عليه ان هذا توصل بالعبارة الى
المعنى واستدلال على ثبوت صفة من الصفات بكلام صدر عمن لا يلتفت له الى ذلك ولا النفات واعلم ان لهذا الوجه تحريرا اخر وهو ان الموجودات
منقسم فمنها واجب الوجود وهو ذات الباري تعالى ومنها جائزة الوجود وهي سائر الذوات والوجود والجواز كالمتنافيين والكيفيات انما
ثبتت للصفات لا للذوات فدل على ان الوجود امر زائد على الذات **قوله** فكيف يجوزون كونه معدوما مع قيام الدليل على وجوده يمكن
ان يقال ليس قيام الدليل على الشيء موثرا في القطع به ما لم يقع النظر فيه والا فيستدل الاول وقد يتقدم ما به فهم وان علموا الدليل على وجوده
وهو كونه قادرا يا فقون على تجويز العدم حتى ينظروا في الدليل وكيفية دلالته اذ لو كانوا خالي العلم بالقادرية والعالمية قاطعين بالوجود
عن مجوزين لخلافه لما احتاجوا الى الاستدلال والعلم به وقد جرى في كلام الشيخ ابي هاشم ما خرجه عن تشنيع الشيخ محمود وان كان كلام
الشيخ ابي هاشم غير مرتضى عند اصحابه وذلك انه قال ان ابا عبد نظرنا في دليل كونه قادرا يعلم في الوقت الثاني دفعة واحدة كونه قادرا وحيا
وموجودا قبل والسر في ذلك انه اعتبر مطابقة العلم للمعلوم فلم يجوز ان يتقدم العلم لما ما احرزته في التبور فاوجب حصول العلوم بهذه
الصفات دفعة واحدة ولم يجوز مع العلم بكونه قادرا كونه معدوما وما على ما شنع به الشيخ محمود وقد غوض الشيخ محمود لمثل لا تشنيعه
وقبله وانت تعلم ثبوت الصانع وثبوت صفاته ثم تجوز كونه معدوما حتى ينظر ويستدل فيعلم ان الوجود نفس الموجود فهو من نفسك
اذ كونه موجودا لا يعلم انه نفس ذاته الا بدليل ولا يعلم ضرورة اتفاقا **قوله** وان معنى ذلك الى اخره اي معنى التعلق والعلم ان هذا التعلق
ثبت للقادر والقدرة وكونه قادرا والعالم والعلم وكونه عالما فيثبت للقادر والقدرة وكونه قادرا تعلقات تعلق عام وهو تعلق التثبيه
وهي المزية التي يحدها ما هو مقدور له وبين غيره وتعلق خاص وهو ما ذكره من صحة الحادثة مع سلامة الحال يعني من الموانع او ما يجري
مجراها وان كان الا على ايهام المانع من الوقوع لا من الصحة ونظير هذين التعلقين تعلق العالم بالمعلوم وما يتبعه الا ان الخاص
صحة الحادثة محكما حقيقا اذا كان معدوما له يصل الاحكام او معذورا اذا كان غير مقدور له او معذورا له لكنه لا يصل الاحكام
وقد تقدم تفصيل ذلك **قوله** كالارادة وغيرها يعني العلم والقدرة والشهوة والنفرة والكراهة **قوله** صحة ايقاع المراد بها على
التعلق وجه يعني من كونه خبرا او امرا ونحوه اذا كان المراد كلاما وطاعة او معصية وتعظيما او نقمة وهذا هو تعلقها الخاص مع
العام **قوله** والجامعها الصفة للمؤثر وقد تقدم ذكر الاشكال في ذلك وايضا فمعلوم ان الارادة حسن من الاحكام المقتضاة منفصل عن حسن
التعلق الا ان يكون عند الاخبار من تعلقاتها القبيحة انفصال التعلق عنه وعلمها يقتضي الدعوى التعلق وكانهما تعلقان معا كان الشيخ
الحسن عند سكوت النفس تعلقات العالمية لما لم يتعقل عنها وان لم يوجد فيه حقيقة التعلق فلا باس بذلك **قوله** ولجاز ان يكون احدا
موجدا للشيء كارها في حالة واحدة يتحقق هذه الجملة ان الارادة اذا تعلقت في حال عدمها ومن جملة تعلقها الجامعها الصفة للمؤثر يلزم

ان يوجد حال عدمها تلك الصفة واذا صح ذلك فيها صح في الكراهة لانها ضد لها فانها في احد الحالتين الى الحرى فان الضد لا يفترقان
الا في بقا كشي ما يوجد حالة واذا كان كذلك ففي العدم كراهة كما ان فيه ارادة لزم مع القول بصحة الحالتين تلك الحال ان يكون احدنا مريدا
للشي المعين كارها له في حالة واحدة بارادة وكراهة له مقدورة مبتدأة لا يستحيل اجتماعهما في العدم وان استحال في الوجود ومعلوم
استحالة كون احدنا مريدا كارها للشي المعين في حالة واحدة فما ادى اليه كان محالا الا ان هذا الوجه مبني على ان الحالتين الصفة من تعلقها
ويمكن ان يورد على وجه لا يكون مبنيا على ذلك فيقال ان الارادة اذا تعلقت في العدم وثبت لها هذا الحكم الذي هو التعلق لزم ان يثبت
حال عدمها الحالتين الصفة للمريد اذ تعلقها والحالتين حكمان لا ينفصل احدهما عن الاخر بل يثبتان معا ويزولان معا يوتي باخر الكلام بعد
ذلك على صفة المذكورة قوله وتعلقها بالمقتضي محال يعني فاذا كان تعلقها بعد عدمها لما كانت متعلقة به يودي الى تعلقها بالمقتضي نقض
الاحوال كان القول به محالا وبيانه ان يريد احدنا قدوم زيد بعد عدم الارادة وبعد قدوم زيد فقد نقضي مرادها وهو قدوم زيد وتعلقها
بالمتقضي محال على ما هو مقرر في مواضعه فانها لا تتعلق الا بالحدوث وبتوابعه ولو قدرنا ان مريدا اراد قدومه بعد قدومه فهذه ارادة
لا تعلق لها ولا متعلق قوله لانه فيه ايضا قلب صفة مخالفها يعني صفة مخالفها الذاتية وتحقيق هذا الوجه ان الارادة اذا تعلقت بمجرد
المتعلق واختلافه فالارادة هذه اذا تعلقت بمتعلق معين ثم تعلقت بمتعلق اخر وتعلقت به ارادة اخرى فتلك الارادة قد خالفتها
لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الذاتية والمقتضاه مخالفة لصفتها الذاتية والمقتضاه فاذا تعلقت بهذا المتعلق الاخر لزم ان يكون
بصفة مخالفيها فهالا يتعلق به الا لثبت لها صفة مقتضاه توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي اوجبت لها التعلق به فاذا
ثبتت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية فحينئذ تصير بصفة مخالفيها ويلزم ان يكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال
قوله واضاف خروج الحي عن كونه مريدا وعالما حال النوم النوم معروف وهو سهو يعتري الانسان مع استرخا في الاعضا وما ذكره
استدل ابو علي ان الارادة ونحوها لا يتعلق حال العدم وحقيقة ان الارادة والعلم لو لم يزل تعلقهما والحالتان عند عدمهما لما خرج الواجد
منا عن كونه عالما ومريدا حال النوم بان يوجد له الارادة والعلم المقدوران ومعلوم انه حال نومه لا يكون عالما ولا مريدا المانع لمكنه وهو
في تلك الحال ايجاد العلم والارادة قوله والا ولى باطل يعني وهو ان زوال تعلقها يقتضي مرادها ووجه ابطاله ما ذكره فان التزموا تعلقها
في العدم اذا انتقض مرادها الزمهم الحالتين الصفة للمريد ونحو ذلك من المحال كما تقدم ويدل على ان زوال تعلقها ليس يقتضي مرادها
ان الارادة قد يقتضي مرادها ولا يزول تعلقها كان يريد احدنا قدوم زيد ثم يعدم مع عدم علمه بقدومه فان الارادة يبقى متعلقة بقدومه
مع نقض مرادها وهو القدوم ذكره اصحابنا وفيه نظر لان ذلك ليس تعلق حقيقي على اصلهم قوله والثاني والثالث باطلان يعني وهو
ان يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاه او لخروجها عن ان يوجب الصفة للمريد وفي هذا نظر لان الحالتين الصفة للمريد
ليس من تعلقاتها والا كان بعدية وبالطل ان يكون زوال تعلقها الزوال تعلقها قوله لا لخروجها عن الموثر كزوال تعلقها فليس النقض بان
يعلل بالنقض اولى من العكس بل اما اذ خرجها عن الحالتين الصفة للمريد فيسلم انه ليس بان يعلل به زوال تعلقها اولى من ان يعلل بزوال
تعلقها الا انهما حكمان صادران عن صفتها المقتضاه لها فلا يكون احدهما بان يكون اصلا للاخر والاخر فرعا له اولى من العكس وان كان قد قيل
بل زوال تعلقها لخروجها عن الحالتين الصفة اولى لان التعلق حكم لكون المريد مريدا وكون المريد مريدا فرع الحالتين الارادة وزوال التعلق
فرع لزوال الصفة وزوال الصفة فرع لزوال الحالتين واذا كان كذلك فالفرع احق واولى بان يكون معللا بالاصل ذكره بعضهم لكنه جاب
عليه بان صورة الكلام في تعلق الصفة وكلامنا في تعلق الارادة فان التعلق كما انه ثبت للصفة فهو ثابت للارادة بل هو حقيق ابن استويه
وغيره يعلق الصفات المعنوية بها التعلق المعاني الموجبة لها واذا كان كذلك فتعلق الارادة والحالتين فرعان عنها على سوا وليس لاحدهما على
الاخر مزية التبع واما خروجها عن الصفة المقتضاه فهو اولى بان يعلل عليه في زوال التعلق من العكس لان التعلق حكم صدر عنها
فيها واله فرع على ثبوتها ولا كلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتا وانتفا ولهذا فلو قدرنا ثبوت صفة الارادة المقتضاه مع عدمها لم
يكن من القول بثبوت تعلقها مع عدمها اذا ثبت هذا فالاولى ان يعلل زوال تعلقها العدمها بواسطة خروجها عن الصفة المقتضاه لاجل العدم
وقد اشار اليه السيد الامام وبذلك يحصل الغرض في البدل له وهو ان القدم يحصل التعلق وان كانت احالته له بواسطة زوال الصفة

المقتضاه عنده فلا فرق في الاستدلال بين الوجهين **قوله** وان ذلك تابع لعدمها اي حدوثها عن الحال الصفة للمحدث وعن الصفة المقتضاه
واذا تمهدت هذه القاعدة علمت ان الصانع لو كان معدوما لجاز وعلى عدم ذلك لزم زوال تعلقه لان كل مشتركين اشتركا في علة حكم
والواجب ان يشتركا في ذلك الحكم وههنا اصل وفرع وعلة وحكم فالعلة العدم بواسطة كالمحدث والحكم زوال التعلق والاصل المقيس
عليه الارادة والمقيس القديم لو فرض مشاركتها في العلة لشاركها في الحكم **قوله** دليل قد ثبت في صفات الاجناس المقتضاه الى اخره هذا
دليل ذكره بعض مشايخ المعتزلة وحرره في هذه النسخة الحسن الرصاص رحمه الله ويلقب بالقطقطالي لكونه كان يكرر ما لفظه فقط
واصحابنا يطولون فيه ويفرعونه وقد اختصره المصنف اختصارا حسنا واعلم ان هذا الدليل مبني على ستة اصول الاول ان للاجناس
صفات مقتضاه ثابتة لها وقد تقدم تقريره في فصل الصفات الثاني انها زائدة على الوجود وقد تقدم ايضا ما يدل عليه ويوضحه ان الذوات متفقة
في الوجود ومختلفة في صفات اجناسها فبعضها يثبت له التحيز وبعضها الهيئة الى غير ذلك الثالث انها مشروطة بالوجود ويدل عليه انها لو لم
تكن مشروطة به لوجب ثبوتها في حالة العدم والحصول مقتضياتها وهي الصفات الزائدة ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت احكامها معها اذ
ليست مشروطة بشرط فيقال انه غير ثابت حال العدم ولو ثبتت احكامها في حالة العدم للزم صحة ان يدرك الجوهر المعدوم بحاستين وان
يحمل الاعراض ويشغل الجهة ومعلوم خلافه ولو كان يلزم ان يصح ادراك اللون المعدوم وان يضاد مضاده في تلك الحال ونحو ذلك
من المحالات كلزوم تعلق المعدومات والحاصل الرابع انها اذا كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاه وقد استدل عليه المصنف
لما فيه مقنع الخامس ان القديم تعالى قد شارك الاجناس في ثبوت صفات مقتضاه له وذلك ثابت ببيان كونه قادرا وعالما وحيا صفات
مقتضاه له وجب ان يشاركها في الوجود شرطا في ثبوتها له ويدل عليه ان من حق كل مشتركين اشتركا في علة امر من الامور ان يشتركا
في ذلك الامر والا عاد على التعليل بالنقض وههنا اصل وفرع وعلة وحكم ويدل عليه ايضا ما ذكره من انه لو لم يشترط في حقه
للزم خروج الشرط عن كونه شرطا ويرد على هذا الدليل سؤال تقريره انه اذا كان الوجود عندكم صفة مقتضاه لزمكم على قود قولكم
هذا ان يكون مشروطا بالوجود لحصول الوجه الذي ذكرتموه والا فما الفرق بين الموضعين وتقرير الجواب ان ذلك انما يشترط في حق
المقتضاه ما لم يكن هي نفس الوجود ولا يقال هذا احتراز لمجرد دفع الالزام لانا اخرجنا الوجود عن هذا الشرط لدليل اقتضى ذلك وما
منع من اشتراطه فيه وهو انا لو جعلنا الوجود شرطا في الوجود في حقه تعالى لانه صفة مقتضاه ادى الى التسلسل اذ الوجود هذا
الذي هو شرط لا يصح الا ان يكون مقتضى ايضا ولم يحصل مثل هذا المانع في غير الوجود من الصفات المقتضاه فهي على ما دل عليه الدليل ولم
يخرج عن هذا الحكم وفي ذلك كله نظر ومن هذا الوجه وغيره بالغ بعض اصحابنا المهدي في تضعيف هذا الدليل وبين بما استدل به ونفي افادته
للنظر وفضله عن العلم وذكر ان الخصم لو استدل به على عكس ما استدل به الاصحاب لكان اولى فيقول صفاته تعالى مقتضاه عن الذاتية فلا يكون
الوجود شرطا فيها كوجود الباري عندكم وقد نقل عن بعض المحققين الالتجاء في هذه المسالة الى دليل السمع وهو انا نعلم كون الباري تعالى
موجودا لضرورة الدين وبنا على ان هذه المسالة مما يصح الاستدلال بالسمع عليها لعدم توقف دلالة الحكمة عليها وهو لا يستغني عن تامل
قوله واما الجانب الثاني وهو انه تعالى اول الموجودات الى اخره اعلم اولا انه لا خلاف بين المسلمين وجميع المثبتين للصانع في العالم في انه تعالى
قديم ولا قائل بخلاف ذلك فيما ذكر الا الخرم الفلاسفة والباطنية انه تعالى غير قديم لان الوجه الذي لاجله يصفوا ما بعدم من الصفات
له تعالى قائم في هذه المسالة وفيه نظر فمقالتهم صرحت بان اصل العالم الذي هو العلة عندهم يوصف بانه قديم **قوله** او ينتهي الى محدث
قديم وهو المطلوب فيه سؤال وهو ان يقال اكثر ما في هذا الباب انه لا يقتصر الا انتهائها الى قديم واجب الوجود والا ادى الى ما لا يتناهى من المحدثين
ومحدثي المحدثين ولكن ما الكلام ان صانع العالم الذي اثبتم له تلك الصفات بعض هولا المحدثين المتوسطين او اولا ما ذكر من المحدثين
كما هو مقتضى سياق الكلام فلا يثبت ان الاله المستحق للعبادة واجب الوجود والجواب ان هذا المحدث الذي قدرتموه صانعا للعالم
لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاجسام او الاعراض اذ المحدثات لا تنفك عن هذين القسمين وسياتي تحقيق ان الجسم والعرض لا يصح منهما
فعل الاجسام ونحوها واذا تقرر ذلك فلا بد ان يكون صانع العالم قادرا لذاته عالما لذاته وفي ذلك نفي ان يكون محدثا ونحو ان يكون
قديما وكله ما في المحدثين وتسلسلهم انما هو على جهة الفرض والتقدير وبيان انه لا بد من قديم وهذا الجواب واف وفيه استعانة ببعض ما يتضح

ان يكون دليلا مستقلا حسن صحيح **قوله** لانه حينئذ يكون قادرا بقدرة محدثة يعني لحصوله قادرا بعد ان لم يكن وقد كانت هذه حاله
فهو قادر بقدرة **قوله** ان الجسم لا يفعل الجسم يعني ومن انه قد ثبت انه تعالى فاعل هذه الاجسام وقد اسند في هذه المسئلة بانه قد ثبت انه تعالى
قادر عالم بما قدمنا وانه تعالى قادر عالم في الازل لما سنذكره في فصل الكيفية ان شاء الله تعالى وقد دللنا على ان القادر العالم لا يصح ان يكون معدوما
فيجب كونه تعالى موجودا في الازل وفي ذلك قدمه **فائدة** لا خلاف بين المسلمين في جواز ان يوصف تعالى بانه قديم ولكن وقع الخلاف في هل
يصح وصف غيره تعالى بذلك ام لا فقال ابو هاشم يصح اطلاقه على كل ما تقدم على غيره اذ معنى القدم المتقدم على غيره في الوجود كما يقال بناء
قديم ورسم قديم ووجود كذلك ولهذا قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال ابو علي لا يصح ان يوصف غيره تعالى بذلك لان القديم هو الموجود
في الازل وليس كذلك غيره تعالى فكيف يوصف غيره بالقدم وحمل قوله تعالى كالعرجون القديم من قبيل التوسع والمجاز وقال قاضي القضاة
قول ابي هاشم هو الاصح في اللغة فان القدم لغة ما تقدم على غيره او ما تقادم وجوده فيجوز وصف غيره تعالى بذلك الوصف وقول ابي علي هو الاصح
في عرف المتكلمين فان القديم عندهم هو الموجود فيما لم يزل ولهذا يسبق الى افهامهم عند اطلاقه هذا المعنى وبالى على كلام القاضي انه يصح
اطلاق هذا الوصف على غيره تعالى مطلقا الا بين المتكلمين فيجمع قرينة ترفع ايهام الخطا وهو الوجود في الازل وترشد الى المقصود من ذلك

فصل في انه تعالى باق وانه لا ضد له اعلم ان الباقي هو ما استمر وجوده وقتين فصاعدا تحقيقا او تقديرا فقولنا ما استمر وجوده وقتين
احتراز مما يوجد الا في وقت واحد او في وقتين تخللهما عدم وقلنا او تقديرا ليدخل القديم تعالى قبل وجود العالم فانه حينئذ باق ولا وقت
هناك لكن ما يقدر تقديرا او قال قالوا او الوقت هو الحادث او ما يجري مجراه المتعلق به حادث او ما يجري مجراه وفي الاصل انما يستعمل في حركة
الفلك وقد ذهب ابو علي الى ان الباقي ما كان موجودا لا يحدث به الحدوث فحمله حقيقة فيه تعالى مجازا في غيره واعترض باطلاق اهل اللغة
لفظة الباقي على الجوهر واللون ونحوهما فلو كان حقيقة فيما ذكره لم يصح ذلك ذكره في المجرد فان قيل فما حقيقة الدائم قلنا يستعمل مطلقا
فيما استمر له في الوجود اكثر من وقتين هكذا قيل وقال ابن الامير في نهايته هو ما طال زمانه وهو اوضح واما في حقه تعالى اذا وصفناه بانه دائم
فالمراد انه لا ابتداء لوجوده **قوله** ولا يستقل عقلنا في التحيز وكونه كائنا يعني فقال البشر من يعلم ذاتا متحيزة غيرها كائنة ومن علمها كائنة
علمها متحيزة فيلزمكم ان يكون الكائنة والتحيز صفة واحدة وتقرير الجواب انه ما من كائنة محضة في جهة معينة حركة كانت او سكونا او
اجتماعا او افتراقا الا ويعقل التحيز من دونها بل يعقل في الجملة من دون ان تخطر الكائنية بالبال فافترقنا الحال **قوله** لكان جنس الفعل
يعني لانه ليس مما يقع على وجه دون وجه فيقال انه يقع على وجه لا يصح حصوله عليه الا في الوقت الثاني **قوله** فيكون حادثا باقيا فالحدوث
لانه لم يستمر وجوده وقتين فصاعدا وهم لا يخالفون في انه اول وقت حادث وبقاؤه لوجود المعنى الذي يوجب بقاءه **قوله** ولا يستقل عقلنا
في السكون يعني فيقال هو جنس الفعل فكان يلزم صحة حصوله في اول احوال حدوث الجوهر ومعلوم انه لا يجوز ان يكون حينئذ ساكنا
ولا موصوفا بذلك الا في الوقت الثاني لكن يقال ليس السكون جنس الفعل فانه نوع من الاكوان واقع على وجه وهو مصير الجوهر به كائنا
في جهة هو كان فيها الوقت الاول **قوله** لانا نجوز حصول ما هو من جنسه يعني وهو الكون المطلق لان الصحيح انه من جنس الحركة والسكون
فقد يكون سكونا وقد يقدر حركة وفي ذلك خلاف فقال ابو علي وابو القسم هو جنس غير الحركة والسكون ثم قال ابو علي اخرا هو من جنس
السكون فقط وللكلام في ذلك موضع هو اخص به **قوله** الا ان يشترط انه مثله كان الاولى ان يقول الا انه يستمر وقتين فصاعدا فانه لا يعتبر
في كونه سكونا ان يشترط انه مثله **قوله** يتبع استحالة المثني يعني فاذا كان المعنى لا يستحيل وجوده في ذلك الوقت اذ هو جنس الفعل فكذلك
الصفة لا تستحيل في ذلك الوقت ايضا **قوله** ويلزم ورود الجواز يعني ان هذا المعنى وهو الذي يوجد ويبقى معنا موجودها في اول
اوقات وجودها حاصل في الازل ومع حصوله في الازل لا بد من حصول موجبه **قوله** فيتسلسل المعنى فانه لما قال يبقى له عاد وقال انه حادث
معنى ثم قال هو يحدث الدوام التسلسل والتزمه واوجب كل محدث ان يحدث المعنى وذلك المعنى يحدث معنى الى ما لا نهاية له لكن كلامه واضح
البطلان فانه لا يشك في استحالة وجود ما لا نهاية له لان كل ما دخل في الوجود فقد حصره وانتهى عليه **قوله** فان قال ان البقاء يحتاج الى استمرار
الوجود يعني فلا يلزم وجوده حالة الحدوث يقال هذا غير ملائم لما تمسك به لانه كلام في الدوام ان لم يحصل الحدوث حال البقاء الا ان يحصل البقاء
حال الحدوث وجوابه انه راجع الى اول الكلام واصل المسئلة وهو انكار ان يكون البقاء معنى والدوام ان صح حصوله حال حدوث

الجوهر

الجوهر فيكون حادثا باقيا كان ما قبله من الاستدلال راجع الى ذلك قوله وقد التزمه الاشعرى التزم ان الشئ من الاعراض باق وقال
بانها كلها غير باقية وهو مذهب الكعبى ايضا فانهم لما استووا البقاء معنى مع ان المعنى لا يختص بالمعنى لم يجدوا بدا من القول بعدم بقا
الاعراض قوله به نعلم بقا اللون يعنى وهو انه لا ينتفى الا بضد او ما يجرى مجراه فان هذا هو الذى به نعلم بقا الباقيات فى الافراد
لو لم يكن باقيا فيه لا ينتفى فى الوقت الثانى خطل اضدام لا و لا كلام فى ان هذا الدليل ثابت فى الالوان و كثير من سائر الاعراض كسعوته فى حق الجسم قوله
مان قال يختص محله اى يختص البقا الذى يوجب للشئ كونه باقيا بمحل ذلك المعنى الذى اوجب البقاء له قوله بقا جميع ما يحل ذلك المحل
يعنى فكان يجب فى البقا الذى يوجب بقا اللون لحلوله فى محله ان يوجب بقا الصوت الذى فى ذلك المحل او الالم و يجوز ذلك وفيه سوال وهو ان
يقال ان المعنى الذى هو البقا وان وجد فى محل فيه اعراض كثيرة لم يلزم ان يوجب بقاها كلها لانه انما يوجب ذلك لما يصح عليه منها اذ المعنى
لا يوجب صفة الا لمن قد صحت عليه تلك الصفة و اللون يصح كونه باقيا فيوجب له كونه باقيا دون الصوت مثلا او الالم فانه لا يصح
عليهما تلك الصفة و الجواب انه لا يمكن الاشارة الى مصحح حصل فى اللون دون الصوت فاسا نه اسار مالا طريق اليه فلا يجوز ذلك واحتج
ابطال كلام الاشعرية وجهان احدهما ان البقا عندهم باق على ما حكى عنهم فيلزمهم التسلسل الباطل ان صفة الوجود الثابتة له تعالى واجبة
فى الازل و الصفة يوجبها يستغنى عن العلة و كذلك فيبطله سائر ما دل على ابطال كلامهم فى سائر المعانى قوله و لا يلزمنا فيمن علم الشئ حادثا
ان نعلمه باقيا يعنى على قولنا بان بقاءه وجوده وتصفه واحدة فيقال يلزم عليه فيمن علم الحدوث ان نعلم البقا ومن علم البقا ان نعلم الحدوث
قوله لان الحكم بالشئ على صفة الى اخره يعنى وقلنا بانه حادث علم بانه على صفة الوجود فى اول وقت وعلمنا بانه باق علم بانه على تلك الصفة
فى الوقت الثانى وما بعده فاختلف العلمان لذلك فاين الذى يجرى عليه من الاسما لمعنى كونه موجودا و ما يتبعه قولنا قديم ولا خلاف
فى جواز اطلاقه عليه تعالى واما الخلاف فى جواز اطلاقه فى غيره كما يقدم و باق و يفيد المدح لا بنفسه بل لما يضم اليه كقولنا باق لنفسه
او باق لم يزل ودائم لانه يفيد اما استمرار الوجود اكثر من وقتين واما الدلالة نفى وكل واحد من المعنيين ثابت فى حقه تعالى واول ويراد به انه موجود
قبل كل موجود واخر ويراد به انه موجود بعد كل موجود وقيوم والمراد به المبالغة فى قائم ومعناه دوام الوجود وقد يفيد انه
قائم بمصالح العباد ولا يطلق عليه قائم لايهامه نقيض القعود ولكنه يجوز مع التفسير كقائم بالقسط وقائم على كل نفس بما كسبت اى مجازى
بالثواب و العقاب و يوصف تعالى بانه سابق واسبق ومتقدم واقدم والمراد انه موجود قبل كل موجود وقد ذهب ابو على الى انه يجوز وصفه تعالى
بانه اول وسابق واسبق ومتقدم واقدم فى الازل وقال ابو هاشم لا يجوز وصفه تعالى بشئ من ذلك فى الازل لايهامه الخطا وهو ان فى الازل
موجودا سواه مشاركا له تعالى فى الوجود فى الازل لكنه تعالى اول وسابق واسبق ومتقدم واقدم وذلك الموجود الاخر ليس كذلك مع حضوره له
فى الازل وذلك كما اذا قلت زيد افضل من عمرو فانه يفيد اشتراكهما فى اصل الفضل ولكن احدهما يزيد به فان قيل فاذا فقد ما يقع
الايهام و يقضى بان المشاركة غير مقصودة هل يصح على مذهب ابى هاشم قيل له اذا لم ترد المشاركة كان اللفظ مجازا لاستعماله فى غير
ما وضع له و المجاز لا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا باذن كما يقدم وقد اشار ابو هاشم الى ذلك مسئلة يلزم المكلف فى هذه المسئلة ان يعلم
انه تعالى كان موجودا فيما لم يزل ويكون موجودا فيما لا يزال لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال وانه تعالى باق دائم لا يتخلل وجوده
عدم ولا ينتفى وجوده الى غاية فصل وكان انه تعالى باق فيقولا ضد له قوله لان هذه سبيل كل ضدين اى المعاكسة فى الصفات الذاتية
والوجه فى ذلك ان المنافاة من احكام الصفة المقتضاة فاذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان اوجب كل واحد منهما منافاة المختص بها
للذات الاخرى المختصة بما نافيها وتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل بتعاكس الصفتين الذاتيتين فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين فى
الصفتين الذاتيتين على ان كونه تعالى موجودا قادرا عالما صفات مقتضاة والتعاكس فيها اوضح اذ المضادة لا تكون الا مع تعاكسها وبالجملة
فما نعرض فى الدعوى الثانية من الاستدلال على ان العدم مطلقا لا ضد له كما فهمنا اذ قد يقرر انه تعالى قديم قوله و ذلك يقدح فى كونه واجب
الوجود يعنى مع جواز ان يوجد الضد بدلا منه فى الازل اذ لو كان واجب الوجود لم يجز ذلك و من وجه اخر وهو ان ذلك الضد اذا كان جائز
الوجود لزم ذلك فى حقه تعالى لان ما يثبت لاحد الضدين يثبت للاخر و لا يتعاكسان الا فى الصفة التى يتساويان لاجلها فان قيل الصفة التى يتنافيان
لاجلها هى صفة الوجود لانها مقتضاة فى حقه تعالى والتعاكس بين الضدين انما يكون فى الصفة المقتضاة وقد حصل التعاكس فيها فان البارى تعالى

واجب الوجود وهذا الضد جائز الوجود قلنا التخالف في الوجود انما يكون مع ثبوته لاحدهما واستغنائه عن الآخر فاما الوجوب والجواز
فهما كيفيتان له لا يقتضيان مخالفته ولا يحقق تماثله فامّا ما يتعلق بالصفات المتقدم ذكرها وهو ان العلم بالله تعالى على صفاته المختلفة التي
هي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً ومدركاً علوم مختلفة بالاتفاق بين الشيوخ وان كانت صفاته تعالى هذه ثابتة لذاته تعالى المخصوصة بها وان
كانت ثابتة لذاته فهي في حكم المختلفة ولذلك اختلفت العلوم المتعلقة بذاته عليها كما اختلفت العلوم المتعلقة بالذوات المتغايرة وهذا هو
وجه اختلافها عند الجمهور من المشايخ رحمهم الله وذهب الشيخ ابو علي الى ان وجه اختلافها انها تعلقت بمتعلقات الصفات الثابتة له تعالى فالعلم بانه
قادر علم بمقدوراته والعلم بانه عالم علم بمعلوماته ولذلك اختلفت وذهب الشيخ ابو القسم الى ان اختلافها لاختلاف طرق ثبوتها فطريق
العلم بالقادرية صحة الفعل وبالعالمية صحة الاحكام وقد اعترض تعليل ابي هاشم والجمهور بانه يلزم في العلوم بصفاته تعالى النفسية
الاختلاف اذ الصفات يتعلق العلم بالذات عليها فتكون في حكم المختلفة فتختلف العلوم لاجل ذلك واجيب بان صفات النفي صفات بالمعنى الاعم
فهي كالمزايا الثابتة واورد على تعليل ابي علي انه يلزم في العلم بكونه حياً والعلم بكونه موجوداً والعلم بالصفات النفسية الا تختلف اذ لا متعلق
لها مغايرة فتختلف العلوم لتعلقها بتلك المتعلقات وابطل تعليل ابي القسم بان اختلاف طرق العلم لا يكون علة لاختلافها فان العلم
بكون زيد في الدار عن خبر صادق والعلم بانه فيها عن مشاهدة متماثلان مع اختلاف طريقي العلمين فالاولى على هذا تعليل ابي هاشم والجمهور

القول في الصفة الاخص

واما اخر ذكرها الى ههنا وان كانت متقدمة في الثبوت الذهني لان ما تقدم الكلام
عليه من الصفات طريق اليها فهي متأخرة باعتبار الترتيب العقلي وحقيقتها ما ذكره المصنف وان شئت قلت في حدها الصفة الواجبة
لله تعالى التي لا يستحق جنسها ولا نوعها الا هو وان شئت قلت الصفة الواحدة التي لا يستحق جنسها وقبلها الا ذات واحدة والخلاف في ثبوتها
له تعالى على ما ذكره وتحقيقه ان ابا علي وابا الهذيل وابا الحسين الخياط وتلميذه ابا القسم البلخي ينفونها عنه تعالى وكذلك ابو الحسين وابن الملاحمي
ويسمونها كالامام يحيى لكن يخرج على طريقته نفي الصفات وابو هاشم وقاضي القضاة وتلامذته وغيرهم من المعتزلة والقاسم والهادي
والناصر والمنصور والسيد الامام والسيد الحقيني وغيرهم من ائمة الزيدية وشيعتهم اثبتوها له تعالى والظاهر من كلامهم تشبيهها انه لا يجب
العلم بها على كل مكلف وان معرفتها ليست من فروض الاعيان واما العلم بها من فروض الكفاية خلاف ما يقولونه في سائر الصفات وان
كانوا لا يوجبون العلم بشيء من الصفات على التفصيل وهو انها مزايا زائدة لشيء يجدد الذات ولا معاني ثابتة لها ولا احكاماً فليس ذلك عندهم من
فروض الاعيان واما هو من فروض الكفاية ايضا واما الواجب المعين هو العلم بها على الجملة وباحكامها الدالة عليها كصحة الفعل وصحة
الاحكام منه تعالى وكذلك غيرهما من الاحكام الدالة على الصفات لتعذر التوصل بها اليها والدليل على ثبوت هذه الصفة له هو ما ذكره المصنف
وتحقيق الدليل الاول انه قد ثبت مخالفته تعالى لسائر المحدثات من الاجسام والاعراض وتحرم مماثلته تعالى لها اذ هو قديم وهي محدثة وهو اما
ان يخالفها لامر او لا لامر وباطل ان يخالفها لا لامر اذ لو كان كذلك لم يكن بان يخالفها اولى من ان يماثلها اذ عدم الامر مع المخالفة
والمماثلة على سواء وايضا فان شرك الذوات التماثل اذ هي مشتركة في كونها معلومة وهذا حكم يستلمها فلا حكم باختلافها الا لامر يوجبه
وان كان لامر فلا يخلو اما ان يكون خارجا عن الذات او عائدا اليها وباطل ان تثبت المخالفة لامر خارج عنها اذ الامر الخارج ليس الا الفاعل
او العلة والكلام في مخالفتهما لما يخالفانه كالكلام في مخالفته تعالى لما يخالفه ثم ان مخالفته تعالى لما يخالفه ثابتة له تعالى فيما لم يزل وما ثبت في الازل فهو
واجب وما كان بالفاعل او لمعنى فهو جائز واذا كانت مخالفته تعالى لغيره لامر عائد الى ذاته فلا يخلو اما ان يكون لمجرد الذات وهو ما يلي بطلان ذلك
او لمزية زائدة عليها من صفاته المتفق عليها وصفاته تنقسم الى ما ثبت في الازل والى ما يتجدد فما يتجدد لا يصح ان يؤثر في المخالفة
اذ هي ثابتة في الازل وتقدم الاثر على المؤثر محال واما صفاته تعالى الثابتة في الازل فهي كونه قادرا عالما حيا موجودا ولا يجوز ان تقع المخالفة
بنفس هذه الصفات الاربع لم على هذا السياق الى اخر ما ذكره المصنف **قوله** لانا قد شاركناه فيها يعني فكيف نخالفنا بثبوتها له مع ثبوتها
لنا والاختلاف لا يقع مع الاتفاق في الصفة التي يؤثر في الاختلاف بل يقع الافتراق فيها **قوله** ولانه كان يجب ان تختلف الاجسام بحسب الاختلاف
في هذه الصفات او في احدها يعني فيلزم فيما كان منها قادرا عالما حيا موجودا ان يخالف ما ليس كذلك كالمعدومات والجمادات وكذلك
يلزم فيمن كان حيا قادرا ان يخالف الحي الذي ليس بقادر بل كان يلزم ان يختلف كل قادرين لاختصاص كل واحد منهما بقادريته

في حكم المخالفة لغا درنه الا خر فان المخالفة ليست باحيلاء في العقيض الذي يمنع بها الا حياء ومطلقا سوا كانا من نوع واحد او لا
ومعلوم ان جميع الجواهر والاجسام الموجوده والمعدومه الاجسامها والجمادات متماثله لاشتراكها في الجوهريه **قوله** ولا يجوز ان
يقع بكيفيتها وهو وجودها كما يقوله ابو علي قال الامام يحيى وهذا هو الذي هاشم اولا فانهما كانا يذهبان الى ان مخالفة ... الوجود
هذه الصفات له وعدم وجودها لنا **قوله** لم يصح الاشتراك الذوات في ذلك اي في كونها ذوات فكان يلزم ان يقع التماثل اذا كان الاحيلاء
لمجرد كونها ذوات ادنا الاشتراك فيما يقع بالافتراق وهو الاحيلاء في يقع التماثل **قوله** فلا معنى للخصوصية الا ان لها صفة ليست لغيرها
هذا بناء منه على مذهبهم رحمهم الله ومذهب الجمهور من المشايخ فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها مشتركة في حسن الذاتية وان الافتراق انما حصل
بالوصف الاخص بي وبغيره في حق غيره مما يوجب التمييز بعد الاشتراك وبعض المتكلمين يقولون مع قوله بان الذوات كلها متساوية
ان امتياز بعضها من بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذاته تع بصفات الالهية كوجوب الوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال وتمام القادرية
واحاطة العلم ونفوذ المشيئة والكمال المطلق الموجب لاستحقاق كل مدح وثنا والتنزيه من كل نقص وعيب والمفهوم من مذهب
الحسنين ان ذاته تع لا تشارك ذات غيره في حسن الذاتية قال الامام يحيى بل زعم ابو الحسين ان كل موجود مخالف لغيره لحقيقة ذاته
وانه لا اشتراك بين الحقائق الا في الاسما والاحكام فاما نفس الحقائق فلا اشتراك فيها **قوله** وقد علمت هنا بطلان ما يقولونه الى قوله
والثاني هو المطلوب بيانه انه اذا كان كلاهما يحتمل هذا الاحتمال الثاني الذي هو المطلوب الصحيح فلم حكمت بانه يعلم بطلان ما يقولانه في حق
المخالفة فاما الذي يعلم بطلانه ما ذهبا اليه لا حقيقتهما مع الاحتمال الثاني فلا يعلم فسادها وبطلانها فلملمس تتمة
هذا الدليل ان يقال فلم يبق الا ان الذي اثر في مخالفته تع لنا صفة لم يثبت لنا هي المسماة عند نا بالصفة الاخص **قوله** هو ان ذلك يعني
ما حيلاء في الذوات يعلم بحسب احيلائها عليه فيعلم احيلاء الجوهر والسواد واحيلاء السواد والبياض لاحيلائهما على الادراك **قوله**
وما عداه مشتبه به يعني ان حصل طريقا الى الاحيلاء فيها كالافتراق في الصفة الذاتية او في التعلق وجود ذلك **قوله** لان غيره تع قد
شاركه فيها يعني وما في ذلك من دليل على انه لا يدرك عليها والجواب لعله اراد فلو كان تع يدرك عليها لادرك ما شاركه فيها عليها مع
انا لا ندرك القادرين العالمين منا على هذه الصفات وكذلك الاحيا والموجودين الا ترى ان جوهرا اذا ادرك على التحيز وجب ان يدرك
كل جوهر عليه وكذلك الالوان في ادراكها على الهيئة وجود ذلك او لعله اراد فاذا كانت غيره قد شاركه فيها مع انه لا يجوز ان يثبت
مثل الصفة التي يدرك عليها الذات لما خالفها اذ ليست لما خالفها لا يدرك عليها وحينئذ تماثلهما اذا لم يختلفا على الادراك بل انه تع
لا يدرك عليها **قوله** وذلك الامر اما بمجرد الذات وهو باطل لما تقدم يعني من ان الذوات كلها مشتركة في كونها ذوات فكان يجب ان يحل لنا
لكوننا ذوات كما وجب له تع لكونه ذاتا **قوله** وهو الظهر فساد ايعني من حيث ان الكيفية التي ثبت للصفة لاجل الفاعل او العلة
هي الجواز لا الوجوب وايضا فلا يجوز ان يؤثرا في كيفية لصفة الا مع تأثيرهما فيها وهما لا يؤثران في هذه الصفات ولو اثرا فيها لكانت
جائزة وايضا فهي واجبة له تع في الازل والفاعل والعلة اما محدثان فلا يتاتى تأثيرهما فيما هو ثابت في الازل او قديمان فيبطله
انه لا قديم سواه تع على ما سيأتي ان شاء الله تع **قوله** واما صفة ذاته وهو المطلوب يعني الاحيلاء بقسم اخر وهو ان يكون المؤثر في
وجوبها صفة مقتضاة والجوازات المقتضاة يحتاج الى مؤثر يؤثر فيها وفي وجوبها وذلك المؤثر اما صفة مقتضاة فيتسلسل
او ذاتيه فالانحصار على المحقق المعلوم او الى من المقدر المفروض **قوله** ولنا على الاطلاق الى آخره اعلم انه احترز بما ذكره
وهو ما لا يبقى وذلك انه اذا مضى الذي يمكن وجوده فيه ولم يوجد فانه لا يمكن وجوده في غيره لانه لا يمكن وجوده الكثير وقت سوا
كان من مقدورنا او مقدوره تع وكذلك فهو احتراز منه وان وجد فانه يعدم في الوقت الثاني ولا يصح وجوده بعد ذلك الوقت
اذ لو صح لخرج عن كونه غير باق وقد حصل المقتضي لصفته المقتضاة بعد ذلك الوقت الذي وجد فيه وهي صفة الذاتية واستحال
شرط اقتضائها لها وهو الوجود وكذلك فهو احتراز عن المستحيل مطلقا والبا فيان ايضا من مقدور ان القدر فانها تختص في
امكان الحدوث بوقت فقط فهذه الاشيا المذكورة وان حصل المقتضي فيها واستحال الشرط فلم يستحل على الاطلاق بخلاف
العدميه لو جعل شرطا في اقتضا الصفات الذاتيه المختلفة الثابتة لذات واجبه مخالفة الذات لنفسها فان العدميه تستحيل ثبوتها

في الذات الواحدة مطلقا فمن المحال ان تكون الذات الواحدة مغايرة لنفسها فاذا استحالت الغيرية على الاطلاق لم تكن شرطا في
اقتضا مقتضى حاصل واذا لم تكن شرطا لزم ما ذكره اصحابنا من مخالفة الذات او مما يليها لنفسها عند ان تحصل لها ما لو حصل لغيرها
لخالفها لاجله او ماثلها والثاني لجواز اشتراط اقتضا المقتضي بما يستحيل مطلقا لما ذكره رحمه الله وهو انه كان يلزم الا يفترق
الحال بين المقتضي وغير المقتضي فان مع استحالة شرط الاقتضا لا يمكن العلم بانه مقتضي ولو جوزنا هذا لكونه مقتضيا لجوزنا في
صفات كثيرة انها مقتضية وان لم نعلم اقتضاها التي لم يجوز ذلك لاستحالة شرط اقتضائها الا انها ليست مقتضية في نفسها
قوله وان استحالت في حق ذات فلم يستحيل في حق ذات اخرى يعني فقد حصل شرط اقتضا الحقيقة لصحة كونه مستبها وتا فرا في حقنا
لحلاف الغيرية فانها مستحيلة في حق كل ذات وفي كل وقت قوله والماهية من جهتها يعني فانه تعالى في حقيقته المماثلة ان يشارك احد
الذاتين مسد الاخرى وفي المخالفة الا يسد احدى الذاتين مسد الاخرى فقد اعتبر الذاتان في حقيقتهما فكانت الغيرية خارجة من الحقيقة
فايدة احتج الامام يحيى لصحة ما اختاره من مذهب الحسنين بان مخالفته تعالى لخلقه لو كانت بامر زايد والا فذاته مساوية
لسائر الذوات في كونها ذاتا لما كان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره الا بان تكون لامر وذلك الامر ان كان حاصلا لم يكن اختصاص
القدم بها بالصفة واجب لان المعلول تابع للعلة وهو محال لان مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان
لاجل صفة اخرى تسلسل وان كان لذاته المخصوصة كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة الى صفة وهو المطلوب الثاني وقد علمت ما
يقوله اصحابنا من ان تعليل الله اختصاص الذات بصفتها الذاتية غير جائز لانه باي شي علل بطل فلا يجوز تعليله اذ لو علل لخرجت
الصفة عن كونها ذاتية فيعود تعليلها على القول بانها ذاتية بالابطال وهو محال ولو وجب تعليل اختصاصه بصفة الذاتية كما ذكره لم
لو جب تعليل اختصاصه بتلك الحقيقة المخالفة لسائر الذوات على ما ذكره فيودي الى التعطيل مسئلة اعلم ان الصفة الاخص
يقتضي له من غير واسطة اربع صفات وله احكام اما الصفات فالاولى منها كونه قادرا وهي يقتضيها بشرط الحيية الثانية كونه
عالما ويقتضيها انما بشرط كونه حيا وقال الشيخ الحسن بعض كلامه بل يقتضي هاتين الصفتين بشرط كون المقدور مما يصح وجوده
وكون المعلوم مما يصح كونه معلوما الثالثة كونه حيا ويقتضيها الله بشرط الوجود الرابعة كونه موجودا ويقتضيها بشرط كونه
شيا وقد وقع في كثير من كلام الشيخ الحسن انها يقتضي كونه موجودا لا بشرط ثم ذكر في بعض ان مراده بذلك انها يقتضي كونه موجودا
من دون صفة اخرى وحكم اخر سوى كونه شيا وليس مراده بذلك انها يقتضيها من دون كونه شيا وذاتا فقيل وهذه الشروط
التي جعلت شروطا في اقتضا صفة الاخص لهذه الصفات الاربع ليست شروطا حقيقة لان توقف ثبوت هذه الصفات عليها توقف
لا تاني فيه بانه متعلقا في الاوله وجه لذلك فان ما ذكره لا يخرجها عن كونها شروطا حقيقية ولو كان معاونة الشرط للمقتضي يخرجه
عن كونه شرطا للزم في وجود المدرك وصحة الحاسة وارتفاع الموانع اذا قارنت الحيية ان يخرج عن كونها شروطا في المدركية
وليس الشرط الا ما يتوقف عليه المشروط من غير تاثير فيه ومعلوم ان هذا حال هذه الشروط التي جعلت شروطا في صفاته فلو لم
يكن موجودا لما صح كونه حيا ولو لم يكن حيا لما تاتى كونه قادرا واما الاحكام فاحدها المخالفة فانها يقتضي له المخالفة لسائر الذوات
ويقتضيها بشرط الافتراق فيها ولا يقتضي المماثلة الا تقديرا اذ يستحيل ان يكون له مثل على ما سياتي وثانيها صحة كونه معلوما
ويقتضيه تعالى لا بشرط وثالثها كونه على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس ويقتضيه له بشرط كونه عالما وقد صرح ابن متويه
وهو الجاري على قواعد المتكلمين بان هذا الحكم الذي هو سكون النفس من توابع العلم اذ هو موجب عنه ثم قال الا انا نثبته على مثل
هذا الحكم الذي يختص مع احدنا يعني سكون النفس من توابع العلم اذ هو موجب عنه ثم قال الا انا نثبته على مثل هذا الحكم لينفصل
حاله تعالى عن حال المقلد والمبخت لانه لا يلزم ان يكون ذاته بصفة العلم لكونها او جنسه لان العلم يقتضيه لغيره وليس هذا استدلال انه حال وعن
واما الشيخ الحسن فقد ذكر سوى هذا الحكم له في مواضع كثيرة وهذه هي الصفات والاحكام التي يقتضيها الصفة الاخص لا بواسطة فاما صحة
الصفات مثل صحة ان يقدر وصحة ان يعلم وصحة ان يحيى وصحة الوجود فليست بمقتضاة عنها على الحقيقة وان اوجبناها لان من حق
المقتضيات ان يوثر في صحة المقتضى ووجوبه والا تعدم بانه في الصحة على تاثيره في الوجود وليس للصحيح هذه صحة فتفارقت الصفة

الحمد لله
هذه المجالس
العيون للحاكم
الى سعد المحتشم كرامه
البيهقي رحمه الله تعالى
وهو من الوقف الذي
كان سعيد بن كثير [illegible]
والد الشيخ سعد الله وعمي علي
رحمه الله عليهما [illegible]
[illegible]

تسلم محمود
وصنيعه

للوالد
فاطمة بنت سعد الله
المسوري

صار هذا المجلد في دخولي
[illegible] وكتب هو من كتبي
الملك [illegible]

الاخص مقتضيه لها بمعنى انها تؤثر في صحتها و وجوبها و الا ادى الى التسلسل و لكن هي تجري مجرى المقتضاه اذ هي تابعة لهذه الصفه وواقفه عليها و للشيء كونه قوة ذات على ذات فقد حصل من هذا الوجه في الصحيح معنى المقتضي و في الصفه الاخص معنى المقتضي فان قيل من اصولكم ان المقتضي الواحد لا يتعدى في الاقتضاء عن المقتضى الواحد الى ما زاد عليه قلنا والا لزم تعديه في الاقتضاء الى ما لا نهاية له واقتضاء ما لا نهاية له محال والا لزم اذا قدرنا ثبوت مقتض اخر من جنس ذلك المقتضي الا يكون له تاثير في زياده المقتضيات لان ما لا يتناهى لا يصح دخول الزيادة فيه فجاز من ذلك في الجنس الواحد من المقتضيات و الاجناس والنوع الواحد منها والانواع فكما او جنس الا يقتضي الجوهريه تحيزا وجنس الا يقتضي تحيزا وهيه و يجوز لكن من تسليم و تصور كم فاذا صح ذلك لزمكم في صفاته تعالى هذه المقتضاه اما ان تسووا لكل واحده منها مقتضيا واحدا فيلزم ثبوت صفات ذاتيه متعدده للقديم تعالى ويلزم منه ما الزمتم اما على من ان يكون تعالى في حكم المماثل لنفسه ان كانت تلك الذوات متماثله او مخالفا لها ان كانت مختلفه لكنها لا تكون الا مختلفه او مضطربا لها مختلفه فيلزم كونه تعالى مخالفا لنفسه او تجعلوا مقتضيها صفه واحده فيلزمكم اذا قررتم تعديها ولا حاصر فيوجب له تعالى من الصفات ما لا نهاية له و يلزم الحاقها له تعالى ما يصح عليه وما يستحيل وما لا نهاية له من الجنس الواحد والاجناس والنوع الواحد والانواع من الصفات المختلفه و المتضاده والمتماثله اذ لا حاصر معقول وهذا محال قلنا انما وجب ما ذكرتم من استحالة اقتضاء المقتضي لاكثر من صفه واحده ولزوم التعدي الى ما لا نهاية له عند التعدي من واحد الى ما زاد عليه حيث يكون ذلك المقتضي يكشف عنها بعضهم بمجرده من دون اعتبار امر اخر كما سلف في التحيز فاما ما كان كاشفا عن مقتضيه بكيفيته فانه يجوز في مقتضيه ان يقتضي الاجناس والانواع المتعدده ولا يلزم تعديه وهذا حال صفه الذاتيه فان الذي جعلنا حاله مقتضيه له يكشف عنها بكيفيته وهو وجوبه فيما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطه او بواسطتين ولا يلزم التعدي لحصول الحاصر فيهما فان ههنا حاصرا معقولا وهو انها لا توجب الا ما كشف عنها بكيفيته من الصفات بما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطه او بواسطتين دون ما لم يدل عليه والعبره في اقتضائها لما تقتضيه لما ذكرناه لا بالاجناس والانواع فما دلت عليه افعاله تعالى من الصفات و ثبت له هذه الكيفيه منها لزم اقتضاء الصفه الذاتيه له وتعديها اليه وما لم يكن كذلك لم يلزم اقتضاؤها له ولا تعديها الى اقتضائه اذا تقرر ذلك علم ما دل عليه الفعل مع حصول تلك الكيفيه من الصفات والاحكام الا ما ذكرناه انها قضت اقتضاؤها له ولم يلزم تعديها الى غيره **فائده** خواص الصفه الذاتيه الثابته له تعالى دون غيره اربع الاولى انه لا يستحق جنسها ولا مثلها غيره تعالى الثانيه انها تقتضي صفات اربع على ما تقدم ولا يثبت ذلك لغيرها من الصفات الثالثه انه لو زال لما ذكر الا عليها ولا شيء من الصفات الذاتيه يشاركها في ذلك كما يرى سائر الذوات المرئيه على صفاتها المقتضاه و اما او حينئذ ذلك في حقه تعالى لان المرئي يرى على اخص اوصافه وهي اخص اوصافه تعالى واما غيرها من صفاته تعالى فانه لا يخص جنسها ولا مثلها دون ما خالفه فاما المدرك فانه من المحدثات فان صفاتها المقتضاه هي مختصه بها لا يشاركها في جنسها ولا مثلها ما خالفها ولو كانت تدرك على صفاتها الذاتيه لزم ادراكها حال العدم وهو محال الرابعه ان الذي يقتضيه من الصفات يكشف عنها بكيفيته لا بمجرده بخلاف سائر الصفات الذاتيه فان مقتضياتها يكشف عنها بمجردها **فصل** **قوله** والذي يجري عليه تعالى من الاسماء في هذا الباب الى اخره اعلم ان هذا الباب بهذه الاسماء لانه كلام في الصفه التي تختص بها الذات ذاتا و شاء وهذه الاسماء بهذا الموضع اخص **قوله** لانه قد جرى مجرى العلم الى اخره يعني فهو على هذا القول من هذا الباب واما على القول بانه بمعنى الاله وانه ليس بعلم فهو من الاسماء التي بمعنى القادر **قوله** وكذلك سبوح قدوس في عدهما من هذا الباب نظر لافادتهما التنزيه فهما من باب اخر **قوله** الا يهام الحاصل فيهما اما الغني فايهامه الجارحه المخصوصه وغير ذلك من المعاني التي لا تجوز في حقه تعالى منها الروح و الدم و الجسد و الغني تعالى انما سماه لان نفس والنافس القاتل والنفس ايضا قد زيد به ما يدبغ به الادم من القرظ تعالى الله عن ذلك كما ذكره الجوهري وقد يقول المتكلمون في صفاته تعالى وفي شيء منها يستحقها لنفسه فمعنى نفسه الذات ولعل ذلك من معانيها الا ان الايهام منع من الاطلاق **قوله** ما يرا مخصوصا من الاعراض يعني بان يكون بانه في ثبوت صفه او حكم للغير والامر في ذلك لا يجوز في حقه تعالى **قوله** واحد و تام و كامل و نحوه يعني كزائد ووافي وما كان بهذا المعنى **مسئله** لا نكاد الا صحاب يعرضون لما يلزم المكلف معرفته فيها فصل المعنى والكلام بها فرض كفايه

علم ان لا يتمسي في صفات الغني وعن ... وايما النفس فيها الغني ...

لان المتغير من المقادر فيما يحصل به اللطفية وهي حاصلة بمعرفة الله وصفاته الاربع واما وجب معرفتها كفاية لئلا ينقطع نفعها وهو نوع جهل بالله تعالى ونفي لما يجب له وهو محرم والتحرز عنه واجب فيكون ذلك كما تعلم حل الشبه في كونه واجبا على الكفاية

فصل قد زعم ضرار بن عمرو ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو اعلم ان هذه المسألة من مهمات مسائل الخلاف فحكى بعض اهل المقالات عن الزيدية والمعتزلة واكثر الخوارج والمرجئة انهم قد ذهبوا الى انه تعالى ليس بذي ماهية لا يعلمها الا هو بل ذاته وما هيته يصح ان نعلمها عيرة كما نعلمها اما بان يخلق الله له علما ضروريا كما في الاخرة او بان ينصب له دليلا كما في الدنيا مع بقاء التكليف حتى ان الشيخ ابا هاشم رحمه الله افتى بان الله تعالى لا يعلم من ذاته الا ما يعلمه هو والذي ذهب اليه ضرار بن عمرو وحفص والنجار من علماء المجبرة ان له تعالى ماهية يختص بعلمها قالوا ولا نعلم كنه حقيقة ذاته الا هو فاما تحكم نفسه تعالى على تلك الصفة وتراها ايضا عليها ثم اختلفوا في رؤية المؤمنين له يوم القيامة هل يكون على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها فيدركونه عليها ويعلمونه بكنه حقيقته او لا فمنع بعضهم من ذلك وتوقف آخرون وهو الذي يقتضيه كلام ابن الخطيب والذي حكاه الامام يحيى في التمهيد ان اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم ذهبوا الى ان حقيقة ذاته تعالى وجميع صفاته معلومة لنا كعلمه تعالى بحقيقة ذاته وذهب بعض المتكلمين وبعض الصوفية ومحققو الاشعرية كالجويني والغزالي والقاضي منهم الى ان خاصة ذاته غير معلومة لنا قال عليلم ان حقيقة ذاته وكنهها غير معلوم لنا واما ضرار فانه قصد بالماهية ما نعنيه بخصوصية الذات وحقيقتها وانه لا يعلمها الا هو فهذا جيد وان اراد بالماهية صفة زائدة على حقيقة ذاته كما زعمه ابو هاشم فهذا غير سديد لانه من قال ان له صفة فانها معلومة لنا فلا معنى لقوله لا يعلمها الا هو انتهى وقد علمت بهذا ضعف ما حكاه بعض اصحابنا المتاخرين فان ظاهر حكايته يقضي بالتسوية بين قول الامام يحيى والى الحسين وقول حفص وضرار في انهم جميعا يثبتون صفة لا يعلمها الا هو فان الامام يحيى ومن معه لا يثبتون صفة وبهذا يعرف الفرق بين قولهم وقول ضرار فانه يثبت صفة لا يعلمها الا هو وهو معنى قوله بالماهية وقد ذكر بعض المتاخرين محمد بن ابرهيم ان القول بان حقيقة ذاته غير معلومة وانه لا يمكن العلم بكنهها هو قول امير المؤمنين وسيد الوصيين كما قرره شارح كلامه عليلم في قوله كرم الله وجهه امتنع منها بها واليها حاكمها اي امتنع عن العقول بمعرفته العقول بعجزها عن ادراكه والاحاطة به واليها حاكمها اي جعلها محكمة في ذلك لانه يريد انها ترد الحكم المدعى والخصم لا يحكم الا حيث تتضح الحجة وتفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه فدل قال ولا نعلم لعلي عليلم مخالفا في هذا الا وله التصريح بمذهبه في ذلك وهو محكم ولا انكر كلامه هذا احد وذكر ابن ابي الحديد ان اكثر الائمة قوله لم يزل فضلاء العقلاء عليه ولعبد الحميد بن ابي الحديد في التصريح بمذهبه في ذلك وهو عدم احاطة العلم بكنه ذاته نظم مشكور فمنه

فيك يا اغلوطة الفكر ۝ هام عقلي وانقضى عمري ۝ سافرت فيك العقول فما ۝ ربحت الا عنى السفر ۝ رجعت حسرى وما وقعت ۝ لا على عين ولا اثر ۝ فلحى الله الاولى زعموا ۝ انك المعروف بالنظر ۝ كذبوا ان الذي زعموا ۝ خارج عن قوة البشر ۝ ولم انها في ذلك ۝ والله ما موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد ۝ عرفوا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد ۝ من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات ۝ سرمد ۝ عرفوا اضافات ونفيا والحقيقة ليس توجد ۝ اشارة هذا البيت الاخير الى ما ذهب اليه اهل هذه المقالة حيث قالوا ان المعلوم منه تعالى ليس الا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسم ولا عرض ولا محتاج والصفات الاضافية نحو قادر وعالم وحي قالوا والعلم بهذه الامور وان كان يميز الذات وفاصلا لها عن سائر الذوات فليس علما بكنه تلك الذات وحقيقتها ولابن سينا

قد حارت في نفسي كل الورى ۝ والفكر فيه قد غدا ضايعا ۝ من جهل الصنعة عجزا فما ۝ اجدره ان يجهل الصانعا ۝ واختلف القائلون بهذه المقالة وهي انا لا نعلم حقيقة ذاته في الدنيا في هل يطرد المنع من ذلك فلا نعلمها في الاخرة كما لا نعلمها في الدنيا او يخص بالدنيا فمنهم من اطلق المنع ومنهم من خصه بالدنيا فقط ومنهم من توقف وقد احتج الجمهور من اصحابنا على صحة ما يقولونه وفساد ما ذهب اليه من خالفهم في ذلك اما ما احتجوا به لصحة ما ذهبوا اليه فوجوه منها الاول انه تعالى قد كلفنا معرفته ووحدانيته وذلك موقوف على معرفة حقيقته لان من لا يعلم العالم ولا الحادث مثلا لم يمكنه العلم بان العالم حادث فلو لم يكن لنا طريق الى معرفة حقيقة ذاته ولم يكن يمكنه عقلا مع وجوبها شرعا لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق واعترض بانا انما كلفنا بمعرفة الربوبية والاسماء الحسنى في قول الثاني

ونفى

ونفي التشبيه ونفي الظلم وكل نقص وهذه كلها نعوت عرفناه بها عن معرفة الماهية وقد ذكر معنى هذا الاعتراض الامام يحيى فانه قال
والجواب عما اورده وله تحرير واحد وهو ان العلم الجملي يكفي في العلم بالوحدانية والالهية والعلم بالحقيقة هو امر زائد لا مرد
الذي ذكروه الوجه الثاني انا نحكم على ذاته بهذه الاحكام الثبوتية والسلبية والحكم على الشيء مسبوق بمعرفة المحكوم عليه وربما
يقولون المحكوم قد حكمنا على خصوصية ذاته تعالى بانها غير معلومة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات متاخر عن تصور حقيقة المحكوم
عليه فاذا الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وفيه تمام غرضنا واعترضه الامام يحيى بان التصور
الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي او الاثبات ولا اشكال انا نعرف حقيقة ذاته جملة واما الخلاف في التفصيل والتفصيل الوجه الثالث
ان حقيقة ذاته التي ذهبوا الى انها غير معلومة عبارة عن الذات المقيدة بوجوب الانتفاء وهذه الصفات السلبية والاضافات ومطلق
الذات معلوم وهذا القيد ايضا معلوم فحين اذا ان تكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة واعترضه الامام يحيى بانه انما يستقيم لو
قلنا ان ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في اصل الذاتية ثم انه خالفها بهذا القيد وهو وجوب هذه الصفات السلبية والاضافية لكنا قد
قلنا بطلان ذلك وان مخالفته تعالى لسائر الذوات بحقيقته المخصوصة وانه ليس يشبه ماهيته وسائر الماهيات اشتراك اصلا واما ما ذكره
اصحابنا في بطلان قول المخالفين فقد ابطلوا كلامهم حيث قالوا بانه لا معنى لماهيته تعالى الا انه ذات غير ذات الجسم والعرض وهذا قد علمناه
فلم يحصل بان علم من ماهيته غير ما علمناه واستدلوا على بطلان ما قاله ضرار وحفص بما قاله المصنف قوله فهو صحيح بقال كيف
يتاتى ذلك مع انكار لقول يصحح ما يقوله ابو الحسين من انه ذات مخصوصة تعالى في نفسها سائر الذوات قوله لانه لا يعقل في الله
ما هو ولاي شيء هو يعني فما يقال في حل ذلك ان له ماهية او ماهية وقد اختلف في جواز اطلاق لفظ الماهية على ذاته تعالى فمنهم من منعه وهو
ظاهر كلام المصنف ومنهم من اجازه ما لم يوهم الجهالة تكيفا كان او غيره قيل وهو الصحيح قوله وليس لها حكم الى اخره يقال انما يتاتى
ذلك لو عرف ضرار تلك الصفة ما علمتم بالصفة الا خص واثبت اقتضائها واحكامها ما تثبتونه ولكنه بعيد عن هذا ولا يلحظ اليه
مسئلة الذي احتج به المخالفون جمعا لصحة مذهبهم وجوه منها الاول انا اذا اختبرنا انفسنا ورجعنا اليها وجدناها لا نعلم
حقيقة شيء من الاشياء مفصلا الا من وجهين احدهما الحس لحصول العلم بمدركات الحواس الخمس وثانيهما الوجدانات من النفس مثل علمنا
لحقيقة الالم واللذة والجوع والعطش واما ما سوى ذلك فلا طريق لنا الى معرفتها الا على الوجه الجملي والادراك يستحيل في
حقه تعالى ويستحيل ان يجد من انفسنا معرفة حقيقته فوجب القطع بانا لا نعلمها وهو المقصود الوجه الثاني ان المعلوم لنا منه تعالى
ليس الا الصفات السلبية والاضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته بيان ذلك ان الذي عرفناه من الصفات الاضافية هو انه يمكن ان
يوجد الاشياء وان يوحدها وهو معنى القادرية وانه يمكنه ان يوجدها محكمة وهو معنى العالمية والذي عرفناه من الصفات السلبية
انه غير متحيز ولا حاصل في جهة ولا يحل في شيء ولا حال في شيء ولا موصوف بصفات الاجسام من الشهوة والنفرة والالم واللذة وكلها
اضافات وسلوب فاذا تصفحنا ما علمناه منه تعالى ليس الا هذه الامور وهي بعلم ضرورة ان الاضافات والسلوب لا بد لها من ذات مستقلة
بنفسها معلومة لحقيقتها تكون موصوفة بهذه السلوب والاضافات فاذا كنا لا نعلم حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب
والاضافات ثبت انا لا نعرف حقيقة ذاته ذكر هذين الوجهين الامام يحيى الوجه الثالث انه لا كلام في صحة قولنا الله اعلم بنفسه
ولا يصح ذلك الا وهو يعلم من نفسه ما لا نعلمه واجيب عن هذا الوجه بان معنى ذلك انه يعلم من تعلق ذاته وتفاصيل مقدوراته
ومعلوماته ما لا نعلمه وذلك خارج عما نحن فيه او يكون المراد ان عالميته تعالى واجبة لذاته وعالميتنا جائزة معنوية وان كان المعلوم
واحدا واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا يحيطون به علما وبان موسى عليه السلام اجاب فرعون عن قوله وما رب العالمين بالنعت فقط حيث
قال رب السموات والارض لتعذر الجواب بالماهية وقد قيل في حقيقة المرء قطعا ليس يعلمها فكيف ماهية الجبار في القدم ه
واما الذي ذكره ضرار في خاصة الاحتجاج لمذهبه فقد اسقطوا المصنف واجاب عنه قوله اما ان تكون الطريق اليه الاحساس
او ما نتيجة او حكمه اراد بالنائب هنا العقل والحكم الموجب سواء كان صفة او حكما قوله الا ترى انا نعلم القدرة والحيوة الى اخره
قد تقدم ذكر كلام الامام يحيى وفيه تصريح بانا لا نعلم الا حقيقة المدرك والموجود من النفس قوله فهو وان علمها من نفسه

ضرورة على الجملة يعني فاما التفصيل فلا نعلمه الا بدلالة وهو ان لا سبيل لكونه مشتهيا حالا موجبة عن معنى ليس الا ارادة ولا غيرها
فانا احدنا وان وجد نفسه مشتهيه فهو لاجل حدوث الشهوة ذا ليس نصفه ونحو ذلك من التفصيل قوله نعرفه نعلمها بالدلالة
اما كونه مريدا فمن اصول اصحابنا انا لا نعلم ان الغير مريد في الشاهد الا اما لضرورة او علامة الطلب فاما بالدلالة فلا كالشاني والعقل
الامر في كونه مشتهيا كذلك فانا نعلم بالضرورة شهوة الجايع الجوع الشديد للطعام الطيب فاما بالدلالة فعلا لمكان الا ان يكون بخبر
صادق والله اعلم قوله قال الحسن احدنا يجد مزية للعلم الضروري على العلم الاستدلالي يعني فاذا كنا نعلمه في الاخرة ضرورة كان لمن
علمنا الضروري به عن علمنا الاستدلالي بان يتعلق بماهيته او يكون مراده فهلا كان لعلم الله تعالى الذي هو في حكم الضروري مثل الحلى
درجة منه مزية على علمنا به الذي هو استدلالي وجواب المصنف يقضي بان هذا مراده قوله لامر يرجع الى طريقهما يعني فلما كان طريق
الضروري من الادراك والاخبار المتواترة ونحو ذلك اوضح من طريق الاستدلالي من النظر وخبر الصادق كان للضروري مزية
على الاستدلالي الا ان هذا الفرق لا يتاتى فيما كان الله طريق وبلحق بما تقدم **فائده عظيمه النفع في التوحيد**
وهو انه يلتبس لكل ذي عقل وافر وحلم راسخ من اهل الدين المستبصرين والمعرفه الحقيقه واليقين عند ان يلقي اليه الشيطان
نعوذ بالله منه الوسوسه وبعثه على التفكر في ذات الباري جل وعلا ويقول له كيف هذه الذات التي لا تدركها وما حقيقتها
وصورتها الا يصغي الى ذلك اذنا ولا يصرف اليه قلبا ولا يشتغل بما يلقي اليه من ذلك فان هذا الوسواس اعظم ما يوسوس به الشيطان
الى ضلال المكلف وكفره والحاده وقد روي عنه صلعم انه قال ان الشيطان نعوذ بالله منه ياتي الى احدكم فيقول هذا الله خلق الخلق فمن
خلق الله فمن وسوس له الشيطان بذلك فيقول امنت بالله وينظر في ملكوته ومصنوعاته وقد كان صلعم على ما روي كثير التفكر في
بالله ووحدانيته وصفاته والنظر في ملكوت الله الداله على ذلك وكان صلعم كثيرا ما يامر بالنظر فيها والنهي عن النظر في ذات الله
فقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لن تقدروا قدره وقد سلك امير المومنين كرم الله وجهه
هذه المحجه في اقواله فان من كلامه عليه السلام في ذلك من تفكر في خلق الله وحد ومن تفكر في الله الحد وقال عليه السلام في خطبة الاشباح وهي
مما ذكره في نهج البلاغة منه مخاطبا للرجل اتاه فقال له يا امير المومنين صف لنا ربنا لنزداد له حبا وبه معرفه فغضب عليه السلام ونادى الصلوة
جامعه فاجتمع الناس حتى غص المسجد باهله فصعد المنبر وهو مغضب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسترسل في الخطبه الى ان قال
فانظر ايها السائل فما دلك القران عليه من صفته فائتم به واستضئ بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه
ولا في سنه النبي صلعم وائمه الهدى اثره فكل علمه الى الله سبحانه فان ذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام
السدد المضروبه دون الغيوب الاقرار بجمله ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به
علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمه الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين هو
القادر الذي اذا ارتمت الاوهام لتدرك منقطع قدرته وحاول الفكر المبرا من خطر الوسواس ان يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته
وتولهت القلوب اليه لتجري في كيفيه صفاته وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم ذاته ردعها وهي تجوب
مهاوي سدف الغيوب متخلصه اليه سبحانه فرجعت اذ جبهت معترفه بانه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته ولا تخطر ببال اولي الرويات
خاطره من تقدير جلال عزته الى ان قال عليه السلام فصار كل ما خلق حجه له ودليلا عليه وان كان خلقا صامتا فحجته بالتدبير ناطقه
ودلالته على المبدع قائمه ومن كلامه عليه السلام ان الله لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء ومن كلامه عليه السلام لم تحط به الاوهام بل تجلى لها بها
وبها امتنع عنها واليها حاكمها والاوهام ههنا العقول وقد تقدم تفسير كلامه هذا ومن كلام الامام برهان الدين نجم ال الرسول
القسم بن ابراهيم عليه السلام جعل الله في المكلف شيئين وهما العقل والروح وهما قوام الانسان لدينه ودنياه وقد حواهما جسمه وهو عاجز
عن صفتهما وماهيتهما فكيف يتعدى جهله الى عرفان ماهيه الخالق الذي ليس كمثله شيء ومن لم يعرف عقله وروحه والملائكه والجن
والنجوم وهذه مدركه له في حكمها فكيف يدري به نفسه المسكينه الى عز فانا القديم قبل كل موجود والاخر بعد كل شيء الذي لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وهذا تصريح منه عليه السلام بعدم امكان الوصول الى معرفه الحقيقه وكنه الذات وعن بعض الحكماء

الله ان الله او جزء او لا اخذه واو مربع ولا اكيفيه وما خطر على قلبي فهو بخلافه وحكي عن الامام الشافعي انه قال من انتهض لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمان الى العدم الصرف فهو معطل وان اطمان الى موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو مصدق قيل وهو معنى قول امير المؤمنين عليه السلم العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن كنه الذات اشراك فهذه الفائدة منطوية على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الاكبر وامام الموحدين والغرر وكلام عين هام اهل الاسلام فجدير بكل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشان اليها فنسال الله ان يمدنا بالتوفيق وان يهدينا الى سوا الطريق

القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود

وما يتعلق بالذات والمدركية وقد مضى ما فيه كفاية في بيان كيفية استحقاقه تعالى لها واعلم ان هذا الفصل لا يخل التوحيد وتتم المعرفة الا انه فانه منطوي على نفي المعاني القديمة والى سند الى يبطل نفيها وبيان انه يستحق هذه الصفات لذاته وبذلك يثبت انه لا يجوز خروجه عنها وانه قادر على جميع اجناس المقدورات عالم بجميع اعيان المعلومات وبذلك يثبت عدله وحكمته وتنزهه عن القبائح لعلمه بقبحها واستغنائه عنها فظهر بذلك عظم الحاجة الى هذا الفصل وسمى بفصل الكيفية لانه كلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات مطابقة بالاسم للمعنى ووجه ايضاله بما تقدم من الصفات ظاهر اذ هو كلام في كيفية استحقاقها فهو كالجزء منها وتمامه ثم القلم فيها **قوله** اتفق اهل العدل على انه يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته يعني فالاول بكلام ابي علي ومن قبله من اهل العدل ومن بعده ممن تبعه منهم والثاني قول ابي هاشم وجمهور المتاخرين وابو علي واصحابه يسلمون انه لو لم يستحقها لذاته لاستحقها لما هو عليه في ذاته كما تقوله ابو هاشم دون ما تقوله اهل الجبر وابو هاشم واصحابه يسلمون انه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته لاستحقها لذاته وهم جميعا متفقون على انه لا يحتاج في ثبوتها الى موثر اذ لا يجعلونها مستحقة بالفاعل ولا للمعنى ولا للنسبة وابو هاشم واصحابه وان قالوا بما يقتضاه فالمقتضي غير موثر على التحقيق فان قيل كيف قال المصنف اتفق اهل العدل على انه يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته وابو الحسين واصحابه النافون للاحوال عند اخلين في ذلك وهم من اعيان اهل العدل قلنا بل هم من القائلين بانه يستحقها لذاته وان جعلوها يتعلقات لا صفات فانهم يصفون التعلق الحاصل له تعالى بكونه قادرا وعالما الى ذاته من غير واسطة فهم يقولون ان العدل قادر وعالم لذاته وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق من غير واسطة امر زائد حكاه الامام يحيى قال ويمكن ان يكون هذا قول المتقدمين من المعتزلة فانهم قد اطلقوا القول بانه يستحقها لذاته ولم يخوضوا خوض المتاخرين فيحمل قولهم على ذلك **قوله** وقالت الصفاتية يعني سليمن بن جرير الامامي واصحابه **قوله** وقال ابن كلاب ازليه اعلم انه لا فرق بين قوله وبين قول الاشعري ان الازلي هو القديم الا ان ابن كلاب لم يتجاسر على اطلاق القول بقدمها للاجماع على انه لا قديم مع الله تعالى وتجاسر الاشعري على ذلك لوقاحته **قوله** وقال الاشعرية قديمة اي المعاني التي يستحق الباري كونه قادرا عالما حيا لاجلها قديمة وقد ذكر ابن الملاحمي في معتمده انهم يقولون كذلك في كونه مريدا كارها سميعا بصيرا مدركا وانهم يصرحون بانه يستحق هذه المعاني لصفات جميعها المعاني قديمة قال الامام يحيى واما الاشعرية فاتفقوا على اثبات المعاني القديمة ثم اختلفوا في اثبات الاحوال منهم يقولون العلم هو نفس العالمية والقدرة هي نفس القادرية ثم هذه الصفة عندهم معلومة بنفسها موجودة في ذاتها وهو مذهب الاشعري وابن كلاب وهو قول المتاخرين من محققيهم واما مثبتو الاحوال منهم فعندهم ان القادرية والعالمية والحيية صفات مضافة الى المعاني وانه كما هو موصوف بهذه الصفات فهو موصوف بالمعاني وهو مذهب القاضي منهم وهو قول الكرامية **قوله** لم يصح المنع من وصفها بانها مرادهم بانها لا توصف انه لا يعبر عنها بعبارة تكون وصفا لها وهو لا يسعهم مع اثباتهم لها معاني **قوله** شبههم انها لا تقوم بنفسها اي كما يستقل بالحدود بها من دون ان تستند الى ذات وتستند اليها وتكون معربة في الثبوت عليها **قوله** ونحو ذلك يعني من وصفكم لها كقولكم انها لا توصف وانها لا تقوم بنفسها **قوله** فان وصفها لا يقتضي قيام معنى بها يعني كوصفنا لها بانها موجودة او معدومة او محدثة او باقية او غير باقية ونحو ذلك مما وصفناها به **قوله** وكذلك وصفكم للباري تعالى بها يعني فانه لم يقتض وصفه باي هذه الاوصاف قيام معنى به **قوله** ونحو ذلك يعني كبري وبعيد وموجود وما جرى هذا المجرى **قوله** ولنعد الى ابطال قول الجميع يعني جميع اهل الحرم من الكلابية والاشعرية والصفاتية والكرامية **قوله** لا طريق اليها يعني واذا لم يكن اليها طريق ولم يجز اثبات ما لا طريق اليها اذا كان لا يمكن ان تكون ثابتة وهذا حال هذه المعاني وهذا بنا على ما

بلغ

يقدم وفيه سؤال اعتراض ما قد عرفت ومن العلماء من قال لا يوجب عدم الطريق الى الشي نفيه الا في ثلثه مواضع احدها عدم المعلول
فانه يدل على ان العله الثاني عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فانه يدل على بطلان نبوته الثالث اذا كانت الذات لا يصح خلوها
عن صفتين ضدين على البدل فان خلو الذات عن احداهما طريق الى ثبوت الثانيه وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب وانما ذكرناها هنا
ليس ديد به **قوله** لان وجود المعاني والحال بهذه كغير مما يعني مع كون الصفات واجبه لان الصفه الواجبه هي التي يستحيل خلوها عند
امكانها ومع كونها كذلك لا حاجه بها الى المعنى فثبوتها مع وجوده وعدمه على سوا **قوله** ما هو منفصل يعني عن الذات فاعلم ان عله
واحترز بقوله منفصل عن المقتضي لان الصفه الواجبه يصح تعليلها به الا انه غير منفصل عن الذات بل هو صفه ثابته لها **قوله**
وكذلك صفات المعاني يعني الذاتيه والمقتضاه **قوله** وساير صفات الاجناس انما اراد به ادخال الجواهر في ذلك فان صفاتها الذاتيه والمقتضاه
كصفات المعاني في انها مستغني عن المعنى **قوله** واذا كانت صفات الباري واجبه يعني القادريه والعالميه والحيه **قوله** استغنت عن المعاني
كالوجود وكصفات الاجناس يعني وجود الباري وصفات الاجناس الذاتيه والمقتضاه وقد اورد الشيخ ابو الحسين على هذا الدليل
المتقدم اعتراضين احدهما ما تريدون بقولكم صفات الباري واجبه هل تريدون ان مجرد ذاته كاف في ثبوتها وانها لا تفتقر الى غيره
فهذا محل النزاع ومسئله الخلاف فكيف تجعلونه نفس مذهبكم دليلا او تريدون انها ثابته له وليس ثبوت صفه للذات توجب استغناها
عن علته والجواز انا لا نعني بالوجوب الا الوجهين اللذين ذكرت ولكن نعني بالوجوب ثبوتها له في الازل واستحاله انفكاكه عنها
والخصم يسلم ذلك وبانهما ان قياسكم على صفات المعاني والاجناس يبنى على ثبوت المعاني وثبوت صفات الاجناس وهو غير مسلم وان سلمناه
فان استغنا صفات الاجناس عن العله لكون الذات كافيه في ثبوتها ولم يثبت لكم ان ذاته تعالى كافيه في ثبوت صفاته فان ذلك لا يثبت الا
بعد ابطال ان يستحقها للمعنى والجواز انه قد تقرر ثبوت المعاني وصفات الاجناس فيما تقدم واما قوله ان صفات الاجناس استغنت عن العله
لكون الذات كافيه في ثبوتها فما زاله ولم كانت الذات كافيه في ثبوتها فان ذلك انما هو لوجوبها فاذا كانت صفات الباري تعالى واجبه كانت
ذاته ايضا كافيه في ثبوتها له واما قوله ولم يثبت لكم ان ذات الباري كافيه في ثبوت صفاته فتقارفه لم يستدل بانها كافيه على انه لا
يستحقها للمعاني ولو كان كذلك لزمنا الدور كما ذكره لكن استدللنا باستحاله الانفكاك عنها وحصولها في الازل على الاستغنا والعله
الجامعه بينها وبين صفات الاجناس ما ذكرناه من استحاله خلوه عنها عند امكانها والخصم لا ينازع في ذلك **قوله** فانه تعالى احق بان لا يحتاج
الى معنى يعني ان ذلك يقدح فيما قد تقرر من استغنائه تعالى عن غيره ولانه يؤدي الى النقصان وعدم الكمال اذ الحاجه من صفات النقص وهي
مستحيله عليه تعالى فكان احق بالاستغنا عن غيره **قوله** بل قد وافق فيه اكثر المجبره من يقول بالمجبره نفاه الصانع المختار المحدث بانكاره
وعنى باكثرهم من اثبت مؤثرا موجبا كالفلاسفه والباطنيه فانهم يثبتون بان المؤثر في العالم لا يحتاج في وجوده الى معنى **قوله** واما
بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسئله الى اخره يعني من احال الصفه لا الحلول وبالجمله فيقال لهم ان اردتم بالقيام الحلول فهو كما يستحيل في
حق المعنى يستحيل في حقه تعالى وان اردتم به ايجاب الصفه فقط فهو كما لا يستحيل عليه تعالى عندكم لا يستحيل في حق المعنى فاذا اجزتم قيام
المعاني في حقه تعالى مع انه غير متحيز ولا محل لجوزوه في حق المعاني وان كانت غير محال ولا متحيزه فان حالها في استحاله الحلول كالباري
على حاله تعالى **قوله** وهذا هو اصل دليل المخالف يعني كما تقدم في ذكر ما استدل به الرازي على حدوث العالم فاذا كان دليلا على حدوثه كان دليلا
على حدوث المعاني لقيامه في حقها **قوله** وذلك الغير ليس يوثر فيها عندهم يعني الله تعالى فانهم لا يثبتون له تاثيرا فيها لا بايجاب ولا باختيار
احتيار وكذلك لا يثبت لغيره من المحدثين فيها تاثير **قوله** وايضا فهي لا تثبت بالاختيار تعالى عندهم يعني فكيف يكون موثرا فيما ليس لها اثر له فان هذا
مما لا يتصور او كيف يكون ما هو واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ليس بغير لما هو واجب الوجود من ذاته فقط **قوله** لا شيما وفي
ذلك مشابهه القائلين بالعقول والافلاك يعني من حيث انه جعلها واجبه الوجود من ذاته فقط جهته تعالى كما ان اهل العقول جعلوا العقل
الاول واجب الوجود من جهته تعالى ومن حيث انه اثبت دوار قديمه معه تعالى كاثباتهم للعقول القديمه عندهم معه تعالى فهذا وجه التشبيه بين قوله
وقولهم **قوله** طريقه اخرى في وقع الاجماع وقامت الدلاله على ان الله تعالى ليس يحتاج فهو سوال وهو ان يقال لا يستدل الا بالسمع على
انه ليس بمحتاج لا يصح لثبوت صحته على عدم الحاجه فان الذي قامت الدلاله عليه انه ليس بمحتاج بمعنى الا نفاع والضرر فاما بهذا

المغني

المعنى الذى ذكرته المجبرة فلا والجواب اما الاستدلال بالاجماع ههنا فهو صحيح لانه انما يتوقف صحة السمع على نفى الحاجة
لمعنى الاستطاعة والاستطاعة ولو قدرنا عدم صحة الاستدلال به فالاحتجاج به ههنا من باب الاستظهار على الخصم بما لا
يشكر كونه دليلا واما قوله ان الذى قامت عليه الدلالة الى اخره فيقال كما قامت على نفى الحاجة بذلك المعنى فقد قامت على نفيها
بهذا المعنى فان الدليل قد دل على انه لا يحتاج فى وجوده الى غيره والا ادى الى التسلسل قوله لو اسقطت عن ابيه ولم يوجد
اضدادها لكان فى ذلك عدمه يقال كيف اتفقتم على هذا وانما يتصور على قول من يجعله تعالى موجودا لمعنى هو الوجود فاما من جعله
موجودا لذاته او جعل وجوده نفس ذاته منهم فلا يتصور ان يكون من مذهبه ان عدم العلم والقدرة والحيوة لو قدر يوجب عدمه
والجواب ان للخصم مذهبهم انه يستحيل انفكاكه عنها وانفكاكها عنه وحصوله موجودا مع نفيها او اضدادها وحصولها موجودة
من دونه ومذهبهم ذلك من قولهم لا هى هو ولا هى غيره ثم فسروا الغيرين بانهما كل موجودين يصح وجود احدهما مع عدم الاخر فلو لا
انهم يقولون انه لا يصح وجوده مع عدمها للزمهم ان يكون غيرا لها ويكون مذهبهم فى ذلك كمذهب الى على فى الاجسام وهو انه لا يجوز
انفكاكها عما يحتمله او ضده ولا وجودها من دون ذلك فعلى هذا يكون من قولهم انها لو عدمت لدل عدمها على عدمه جل وتعالى عن ذلك والا
بطل القول بانه يستحيل انفكاك نعم الاستدلال بالاجماع انما يستقيم على بطلان قولهم بالحاجة اليها لا بصحة المعانى قوله بان يصير ميتا
عاجزا جاهلا يعنى بحصول الموت والعجز والجهل التى هى اضداد للحيوة والقدرة او العلم عندهم وقوله وبحو ذلك لا وجه لزيادته
لان الذى يتسلون ضده النقص فى حقه وهو هذه المعانى السلبية فاما ضد الارادة القديمة فلا يحصل بحصوله نقص وليس هذا موضع
الكلام فيه اللهم الا ان يريد اضداد السمع والبصر والادراك على قول من يجعله سميعا بصيرا لمعنى اذا كانوا يقولون بان لهذه المعانى
اضدادا كاحد قولى ابى على فى ادراك الرؤية فانه يحصل له ضدا هو العمى قوله الا ممتنع من الطلاق والعبارة يعنى بانهم يقولوا انا لا نقول بانه
محتاج الى هذه المعانى بل يقول ليس يحتاج اليها لانهم قد اثبتوا المعانى واثبتوا معنى الحاجة اليها فلا يعول على العبارات كما قلنا لهم تلزمكم
على تسميته افعال العباد اليه ان يكون ظالما او نحو ذلك قوله طريقة اخرى بتحقيق هذه الطريقة انه لا بد لهذه المعانى من صفات لا جلها تخالف
مخالفها وتوجب موجبها وتعلق متعلقها وتضاد ضدها لما قد تقرر من ان المخالفة والايجاب والتعلق والتضاد احكام لا تثبت الا لصفات والا لزم
فى كل ذاتين ان تكون مخالفة لغيرها على الاطلاق وموجبة لحكم من الاحكام متعلقة بشئ من المتعلقات مضادة لشئ من الذوات فاما ان يستحقها اى
المعانى اما ان يستحق صفاتها التى لا جلها تخالف وتوجب وتتعلق وتضاد لمعان اخر فيلزم التسلسل لان هذه المعانى التى توجب صفات تلك
المعانى لها ايضا تحتاج فى ثبوتها لها الى صفات اذ لا فرق او يستحق المعانى الموجبة لصفات الله على زعمهم هذه الصفات لذاتها لا لمعنى فانه
احق ان يستحق صفاته لذاته اذ نفى الحاجة عنه تعالى واحق لا نحو نفيها عن المعانى وهو تعالى المختص بالكمال فى ذاته وصفاته ومن الكمال الا يحتاج
الى غيره فاذا ثبت استحقاقه تعالى لصفاته لذاته فلا حاجة عند ثبوتها له تعالى لذاته الى معان اذ معنى ثبوتها للذوات تستغنى بمجردها فى حصولها له ولا
تحتاج فيها الى غيرها من معنى او غيره ويرد على هذه الطريقة سوال وتقريره انه انما وجب ثبوت صفات المعانى التى لاجلها تخالف وتوجب وتتعلق
وتضاد لذاته لان اختصاصها بتلك الاحكام المذكورة لا يكون الا لصفات ذاتية على ما قد تقرر لا لما ذكرتموه من انه فى خلاف ذلك لزوم التسلسل لجواز
صفات البارى تعالى المذكورة فانه لم يحصل فيها من الدلالة ما حصل فى صفات المعانى ونحن نسلم ان الذى لاجله خالف مخالفه من الصفات هو ذاتى
فاما القادرية والعالمية ونحوهما فلا وقولكم انه تعالى احق ان يستحق صفاته لذاته غير مسلم الا لو كانت صفاته تعالى من جنس صفاتها فاما
وهى من جنس اخر فلا فصل فى انه لا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة قوله كما يقوله جمهور المجبرة اراد الاشعرية والكلابية والكرامية
قوله وهذا وان كان قد دخل فيما تقدم يعنى ان ابطال ان يستحقها لمعان قديمة قد دخل فيما تقدم اذ ما تقدم من الطرق ابطال لان يستحقها
لمعان مطلقا سواء قيل بانها محدثة او غير قديمة ولا حالة او غير حالة فقد يشمل ذلك ابطال جميع مذاهب المخالفين قوله كما يستحق غيره يعنى
وهو ابطال ان يستحقها لمعان محدثة قوله فيقول لو استحقها لمعان قديمة لوجب ان تكون امثالا لله تعالى لمشاركتها له فى القدم اعلم
ان الدليل مما يعتمده اصحابنا فى ابطال المعانى القديمة ولهم فيه تحرير او تقريرات وجملة ما يبنى عليه من الاصول اربعة احدها ان الله تعالى
مخالف لغيره من الذوات وهذا الاصل ظاهر لا نزاع فيه والثانى بانها انه خالفها لكونه قديما ودليله ان المخالفة انما تكون بالافتراق

مالا في الصفة الذاتية والقدم صفة ذاته على مذهب ابي علي واما على مذهب ابي هاشم فهو كاشف عن الصفة الذاتية وليست المخالفة
بالكثير من الا يستند احد الذاتين ويستند الاخرى فما يرجع الى الصفة الذاتية على التفصيل وصفة القدم وان لم تكن هي الموثرة في المخالفة
على راي ابي هاشم فبها تقع الاستدلال على الصفة الاخص وهي كاشفة عنها وهي التي وقع بها الخلاف فلما كانت بها تقع الاستدلال
على ما يوثر في الخلاف اقاموا الاثر مقام الموثر لتلازمهما وبيانها ان الصفة التي تقع بها الخلاف عند الافتراق فيها هي الصفة التي
بها تقع التماثل عند الاتفاق فيها ودليله السواد فانه لما خالف مخالفه وهو البياض للافتراق في السوادية التي لم يشارك البياض فيها ماثل
السواد الاخر بها حيث وافقه فيها وبيانها ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ودليله ما ذكره
المصنف فاذا تقرر هذا الدليل لزم ما ذكر من ان يكون المعاني صفة له وان يكون صفتها **قوله** لا بها قد شاركته فيما يصحح كونه حيا يعني
في الازل والذي يصحح كونه حيا في الازل هو كونه موجودا في الازل لان الوجود شرط في الحيية والشرط مصحح ولعله اراد بما يصحح
كونه حيا الصفة الذاتية الاخص لان القدم مقتضى عنها ودليل عليها فاساته المعاني يستلزم اساتها لها وهي تصحح الحيية ويوجبها الا انها
مقتضية لها **قوله** فاولى ان تشاركه فيما يصححه كونه حيا بعالم حقيقة اولى وما وجه الاولوية بل لا حيث اذا شاركته فيما يصحح الحية وهو
الوجود مثلا ان تشاركه في الحيية اذ هو مصحح لا موجب فضلا عن ان يجب مشاركتها له فيما يصحح الحيية وان يكون اولى والجواب انه
مبني على ان القدم صفة مقتضاه عن الصفة الاخص والصفة الاخص كما تقتضيه فهي تقتضي الحيية وهو شرط فيها واذا كان كذلك فقد
حصل المقتضي والشرط وفي ذلك وجوب كونها حية واذا وجب ذلك وجب ايضا حصول القادرية والعالمية لها ومشاركتها للقدم في
ذلك لحصول المقتضي وهو الصفة الاخص والشرط وهو الحيية وكان اولى لان كونه حيا اقوى في التصحيح للقادرية والعالمية من الوجود
للحيية وفي هذا تكلف وتعسف ومع ذلك فلا يستقيم لانه بنا على ان القادرية والعالمية والحيية صفات مقتضاة عن الصفة الاخص وهو
نفس التنازع وقد عدل المصنف الى هذا التحرير ولم يحرره على ما ذكره اصحابنا فانهم يقولون فيلزم ان تشاركه في سائر صفاته الذاتية
من القادرية والعالمية والحيية لئلا يرد عليه ذلك لكن لا يسلم له انها اذا شاركته فيما يصحح الحيية شاركته فيها وفيما يصححه هي الا اذا ثبت
كونها وكون الوجود صفات مقتضاة عن الصفة الاخص والمحققون الذي يلزم من هذا الدليل كونه يقتضيها فقط فيلزم كونه قدرة
وعلما وحياة **قوله** ولا يشبهها من حيث كونها مختلفين يعني لما تقدم من ان الشيء الواحد لا يشبه مختلفين غير ضدين **تنبيه** اعلم ان
الامام يحيى ع قد حكى هذه الدلالة التي اوردها البهاشمة على نفي المعاني القديمة من مسالك المتكلمين الفاسدة وضعفها من وجهين احدهما
ان المتمسك بهذه الطريقة اما ان يدعي ان المشتركين في امر يجب اشتراكهما في كل الوجوه حتى يكونا مثلين او لا يدعي ذلك فان ادعى ذلك
ظهر فساده فان الضدين اشتركا في ان كل واحد منهما مضاد للاخر ولا يلزم تماثلهما مطلقا واما ان يسلموا انه لا يلزم من اشتراكهما
في بعض الوجوه تماثلهما سقط ما ذكروه بالكلية وبيانه ان صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا اول لكل واحد منهما مع ان حقيقة كل
واحد منهما مخالفة للاخرى والجواب عن الاول ظاهر وهو انا لم نوجب في كل مشتركين اشتركا في امر ما كما ان مثل ان يشتركا في سائر
الامور بل اوجبنا من اشتراكهما في صفة ذاتية ان يشتركا في سائر صفات الذات واوضحنا ذلك بالادلة المذكورة وعن الثاني بان الامر
وان كان كما ذكره علم الا ان المرجع في ذلك الى الادلة وقد علم الدليل على ان اشتراك الذاتين في صفة ذاتية يوجب اشتراكهما في سائر صفات
الذات والا ادى ذلك الى المحال المذكور ولا عبرة بعدم الاستبعاد مع قيام الادلة على المنع وقد اورد عليهم هذه الطريقة التي عولوا عليها على
البهشمية على وجه اخر فقال لو كان يستحق كونه قادرا وعالما ونحوهما لمعان قديمة لكانت متساوية له في نفس القدم وهو وصف
كاشف عن حقيقة الذات لانا اذا ازدنا ان نميز حقيقته عن غيرها فلا يمكنا الا بكونه قديما والا يشترك في الوصف الخاص يقتضي الاشتراك
في نفس الحقيقة لانه لا طريق الى تعقل تلك الحقيقة الا بواسطة ذلك الوصف فلو كان يستحق صفاته لمعان قديمة لزم ان يكون موصوفة
بالصفات المعتبرة في الالاهية فيكون كل واحد منها الاها ولا تكون بان تكون صفة اولى من ان تكون موصوفة وهذا يبطل القول
بالمعاني القديمة هذا حاصل ما ذكره عليلم في تحرير هذه الطريقة ثم قال عليلم بعد ان حكى ادلة اصحابنا التي يتوصلون بها الى ابطال المعاني هذه
خلاصة ادلتهم على ابطال المعاني واعلم ان امرنا يعول عليه في ابطال هذه المعاني انه لو كانت له قدرة وعلم ووجود لكانت حقائق

ولعل كلام المصنف اشبه بكلام ابي الحسين من كلام ابي هاشم ... يلزم مطلقا

هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بصفته في المعلومية والثبوت واقل مراتب المخالفة الغيرية
فحينئذ يكون في الوجود قديم غير الله مخالف له في ذاته وحقيقته وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين **فصل** في ابطال كون واحد
من هذه المعاني على انفراده **قوله** وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها اي وكلامنا في الوجه الذي لاجله استحق الصفة لا في الصفة
واما هو فله كلام انه تعالى يعلم على انفرادها **قوله** فيؤدي الى التسلسل يعني لان هذا العلم الذي صار لاجله عالما بالعلم الاول لابد ان يعلمه ايضا
بعلم اخر وهلم جرا في كل علم لاجله صار عالما بالعلم الذي قبله **قوله** ولا يستقل علينا في الصفة يعني فيقال لابد من ان يعلم كونه تعالى عالما والصفة
هي كونه عالما بانه عالم ويعلم هذه الصفة ايضا بصفة اخرى لما ذكره من ان الصفة لا تعلم على انفرادها فلا بد ان يعلم كل صفة بصفة وقد نظر
لا يتناهى فانا نقول على انفرادها فالذات يعلم عليها فكان يلزم ان يعلم تعالى ذاته على هذه الصفة التي هي العالمية بصفة اخرى ويعلم كون ذاته على
هذه الصفة بصفة اخرى وهلم جرا فلا فرق بين الموضعين اذا عرفت هذا فاعلم ان المشايخ مختلفون في تعدد هذه الصفة للبارئ واتحادها
فذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان له تعالى بكونه عالما صفات كثيرة متعددة بتعدد المعلومات مختلفة لتغاير متعلقاتها غير متناهية لعدم تناهي
المعلومات فيكون الجواب على مذهبه بتسليم انه تعالى لابد ان يعلم كونه عالما بهذا الشيء بصفة اخرى ويعلم هذه الصفة بصفة اخرى الى ما لا
يتناهى وذهب جمهور المشايخ الى ان له تعالى بكونه عالما بجميع المعلومات صفة واحدة لها تعلقات كثيرة فهي تتعلق بانه عالم بهذا الشيء وبانه عالم
بانه عالم بهذا الشيء الى ما لا يتناهى من التعلقات وسياتي بيان ما احتج به لصحة كل واحد من القولين وما يرد على القول بتعدد التعلقات
مع اتحاد الصفة من الاشكال **قوله** اذ يتعلق متعلقهما على اخص ما يمكن يعني بان يتحد المتعلق والوجه والطريقة والوقت على ما تقدم ودليل
تماثل العلمين اللذين هذه صفتهما قد تقدم ايضا في صدر الكتاب **قوله** ولا يستقل علينا في صفته تعالى يعني فيقال يلزم ان يكون في حكم المماثلة لصفة
لمشاركتها لها في اخص ما ينبئ عن تماثل الصفات المتعلقة وهو التعلق على اخص ما يمكن لانا نقول ان ذلك لا يقتضي تماثل الصفتين الا اذا كان
حسن المتعلق واحدا فان ذلك من شرط التماثل وحسن المتعلق ههنا غير واحد فان المتعلق في حقه تعالى ذاته والمتعلق في حقنا العلم
واذا كان كذلك فوجه التعلق غير متحد بل مختلف لانه يتعلقه تعالى تعلق العالمين ويتعلقنا تعلق العلوم ومعلوم انه لابد من الاتفاق في وجه
التعلق وانه لا يكفي اتحاد المتعلق ولهذا لو تعلقت الارادة بمتعلق العلم على اخص ما يمكن لم تكن مماثلة له لما اختلف حسن المتعلقين ووجه تعلقهما
لان دخول ما لا يتناهى في الوجود محال الوجه في ذلك انما حصر في الوجود والتي عليه صح دخول الزيادة فيه والنقصان وكلما دخلته الزيادة
والنقصان فهو متناه فان قيل الشيخ ابو عبد الله قد قال بثبوت صفات لا تتناهى للبارئ تعالى وحصولها له قلنا فرق بين الصفة والذات
فانه لا يقال في الصفة انها مما دخل في الوجود وحصر وفيه نظر **قوله** لان العلوم المتناهية اذا وزع عليها معلومات غير متناهية صار كل
علم منها متعلقا بما لا نهاية له ووزع بمعنى قسم وفرق والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري لا يقال ان الحاق المعلومات الغير المتناهية
بعلوم كثيرة وان كانت متناهية لا يقتضي ما ذكرتموه من تعلق كل علم بما لا نهاية له لان المعلومات وان كانت جميعها على الجملة غير متناهية
فلا يلزم ان يكون كل قسم منها ملحوقا بعلم من العلوم المتناهية غير متناه بل يصير ما الحق بكل علم متناهيا والا لزم انه لا فرق بين جميعها
وبين قسم من اقسامها مع كونها اقساما كثيرة لانا نقول لو تناهى كل قسم من اقسامها المتناهية الملحقة بعلوم متناهية لزم ان يكون
مجموعها ايضا متناهيا لان المتناهي اذا ضم الى المتناهي لم يصر غير متناه فمع تسليم عدم تناهي المعلومات مجموعها يلزم القول بعدم
تناهي كل قسم من الاقسام الملحقة بالعلوم المتناهية اذ لو كان متناهيا لزم تناهيها على الجملة عند ضم بعضها الى بعض ويرد على هذا
الدليل سؤال وهو ان عدم انحصار معلوماته تعالى مبني على انه تعالى غير عالم بعلم ولا بعلوم متناهية بل عالم لذاته وانتم في الاستدلال على ذلك
فكيف يستدلون على مذهبهم بما ينبني على صحة ذلك المذهب والجواب ان كون معلوماته غير متناهية مما يسلمه مخالفونا في هذه
المسئلة القائلون بانه تعالى عالم بعلم فكانت الحجة مبنية على تسليمهم الا ان هذا يقتضي ان هذا الدليل غير قاطع وانما هو الزام مبني على تسليم الخصم
ومذهبه **قوله** لا يتعلق على جهة التفصيل الا بمعلوم واحد احترز عن تعلقه على سبيل الجملة فانه يتعدى في التعلق الى اكثر من معلوم واحد الى
ما لا يتناهى ولهذا نعلم ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار ونعلمهما لا غير مع انهما غير متناهيين وهذا الذي ذكره مذهب الجمهور وقد خالف فيه
ابو القسم وقال انه يتعدى في التعلق على وجه التفصيل الى اكثر من معلوم واحد وذهب الى ذلك في كل معلومين لابد اذا علم احدهما من ان يعلم الاخر **قوله**

قوله صح

المعلوم صح

لزم ان تكون مخالفا لنفسه لحصوله على صفتين مختلفتين فيه سؤالات اربعة احدها ما تقدم في القاعدة من ان الاخص من القدرية من حقيقة المخالفة ولا يلزم ان يكون مخالفا لنفسه وان حصل على صفتين مختلفتين وهما العلمان اللذان تعلقا او قدر تعلقهما بهذين المعلومين اللذين تعلق بهما واشتهات بعد ما ذكر من ان العلوم تنقسم فمنها ما يتعلق على التفصيل الا بمتعلق واحد ومنها ما يتعلق لذاته على التفصيل باكثر من متعلق واحد واذا كان لذاته يتعلق باكثر من معلوم لم يلزم حصوله على صفتين مختلفتين واجيب عن هذا بانه لو صح تعلق كل بعض العلوم بمعلومين لزم من ذلك الا يصح العلم باحدهما الا مع العلم بالاخر ومعلوم انه يمكن من معلوم الا ويصح ان يعلم دون غيره لم ان ما تقدم من لزوم مخالفته لنفسه باق وثانيها المعارضة بالقدرة فانها تتعلق بمقدورات متعددة ولا يلزم ان يكون مخالفة لنفسها فهلا جاز مثل ذلك في العلم واجيب بالفرق بين المسئلتين لان مقدورات كل قدرة مقصورة عليها ولا يصح ان يتعلق بشيء منها قدرة اخرى تصير مخالفة لها لاجل تعلقها بهذا المقدور وعلم تعلق القدرة وان كثر متعلقاتها على التفصيل بمتعلقين يصح ان يتعلق بهما قدرتان مختلفتان ويكون قد حصل بعضه لتعلقها بمجموع المقدورين فلذلك لم يكن مخالفة لنفسها وليس كذلك المعلومات فانه ما من معلومين الا ويصح ان يتعلق بهما علمان كل واحد منهما بواحد من المعلومين ومختلفان لاجل تعلقهما بهما فاذا تعلق علم واحد بمجموع المعلومين لزم ان تكون مخالفا لنفسه لانه قد تعلق بما اذا تعلق به علمان اختلفا لاجل تعلقهما به فيكون بصفتيهما وهذا الجواب انما يتاتى على قول الجبائيين بمقدور بين قادرين فاما من اجازه من الشيوخ فالمعارضة ثابتة في حقه ان كان يقول بتعلق القدرة الواحدة بمقدورات كثيرة وثالثها ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يشتبه علينا في تعلق ذات الباري وتقريره ان يقال الشيء ذات الباري تعالى متعلقة بجميع المعلومات الغير المتناهية فيلزمكم من ذلك مخالفتها لنفسها ومصيرها بصفات مختلفين كما الزمتونا ذلك في علم الباري تعالى فما جئتم به فهو جوابنا والجواب بما ذكره من ان هذا التعلق ليس باخص احكامه تعالى فيكشف عما هو عليه في ذاته والحكم انما يكشف عما عليه الذات اذا كان اخص احكامها وههنا ما هو اخص من التعلق فيكشف عما عليه القدرة في ذاته وهو اختصاصه بالصفات الواجبة الكاشفة عن الصفة الذاتية فان قيل اذا لزم ما ذكرتموه من ان تكون له تعالى علوم لا تتناهى بعدد معلوماته وكون علمه تعالى بصفات اشيا مختلفات فذلك لازم لكم في الصفة فيلزم ان تكون له تعالى علوم بكونه عالما بصفات لا تتناهى والا لزم كون صفة بمنزلة صفات في حكم المختلفة قلنا اما على مذهب الشيخ ابي عبد الله فلا يرد عليه هذا السؤال والالزام لانه يلتزم ذلك ويذهب الى ان له تعالى بكونه عالما صفات متعددة كتعدد معلوماته مختلفة لتغاير متعلقاتها ولا يقال الشيخ قد قلتم لا يصح الالزام الخصم ان له تعالى علوما غير متناهية متعددة بعدد معلوماته لئلا يدخل ما لا يتناهى في الوجود بحال الحصول الفرق بين الذوات والصفات فانه لا يقال في الصفات انها مما دخل في الوجود وانه قد حصرها وفيه نظر لانه لا فرق بين الثابت والموجود في ذلك فتامل واما على مذهب سائر المشايخ القائلين بانه ليس للباري تعالى بكونه عالما بجميع المعلومات الا صفة واحدة فجوابهم بعد ان تعلق العلم بتعلق العلوم وتعلق صفة الباري تعالى بتعلق العالمين ومعلوم ان العالم قد يكون عالما بمعلومات كثيرة ويثبت له تعلقات كثيرة بها ولا يقتضي ذلك تعدده ولا مصيره بصفة اشياء مختلفات فاذا ثبت اختلاف التعلق في حق صفته تعالى والعلم لم يقس تعلق الصفة على تعلق العلم ولهذا فان الشهوة تتعلق بالحسن او الصور من الحسن وذاته متعددة ولم يلزم كون الشهوة مخالفة لنفسها وكذلك القدرة بخلاف العلوم فانها لا تتعلق بمتعلقات هذه الشهوة او القدرة المعينة الا وكانت مختلفة ولا يجوز في علم واحد ان يتعلق بمتعلق شهوة او قدرة واحدة وكذلك القدرة وقد احتج الجمهور لصحة مذهبهم بان الصفة في الشاهد انما لزم الاشعرية المتعلق الواحد على التفصيل لما كان تعلقها بالمتعلق ما يوجبها وهو العلم وتعلقه لا يتعدى الواحد الى ما زاد عليه واما صفته تعالى فتعلقها تابع لتعلقه وتعلقه تعلق العالمين اذ هو تعالى يستحقها لذاته لا لمعنى وتعلق العالمين لا يختص ولا يحصر على معلوم واحد او معلومات متناهية بالاتفاق فان الباري تعالى يعلقه بالمعلومات لا يختص على كلا المذهبين واذا كان تعلق الصفة تابعا لتعلقه وجب ان يكون تعلقها على حسب تعلقه فيتعلق بما لا يتناهى وايضا فلا يثبت له تعالى من الصفات الا ما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة ولم يدل افعاله تعالى على ازيد من صفة له بكونه عالما وايضا فالاتفاق واقع على انه ليس له تعالى بكونه قادرا الا صفة واحدة ومع ذلك يتعلق في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد بما لا يتناهى مع ان ذلك غير ثابت في صفاتنا بكوننا قادرين فلو

فقتنا

فتنا صفاته على صفاتنا لمرم الا يقدر ربنا في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد الا على مقدور واحد او يثبت له
في الوقت الواحد بكونه قادرا صفات لا تتناهى والذي يعول عليه في الاحتجاج لصحة مذهب الشيخ ابي عبد الله انه لو كانت صفة القديم
بكونه عالما صفة واحدة لزم ان تكون مخالفة لنفسها لانها حصلت على ما لو حصل عليه غيرها من الصفات لخالفها واعتذار من اعتذر
عن ذلك وفرقه بين الشاهد والغائب بان تعلق كوننا عالمين يخالف تعلق العلوم وتعلق صفته تعالى يتعلق العالمين لا طائل تحته ولا فائدة
فيه لان المرجع بتعلق العالمية الى انها شرط في صحة ايقاع فعل معلومها محكما محققا ومقدرا وتعلق البنية وكون سكون النفس بانها
لها ولا فرق في ذلك بين تعلق العالمية التي يوثر فيها الذات والعالمية التي يوثر فيها المعنى لان هذا التعلق يثبت لكل واحد منهما واذا صح
ذلك كان قول من قال ان تعلق صفة القديم تعلق العالمين وتعلق صفاتنا تعلق العلوم غير مفيد قوله لتعدى الى ما لا نهاية له لفقد
الحاصر اعلم ان الامام يحيى عليه قد جعل نحو هذا الاستدلال على عدم التعدي في التعلق من مسالك المتكلمين الفاسدة واورد له وجهين
احدهما احتجاجهم على ان العلم الحادث الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد بانه لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك اولى من تعلقه
بثلاثة وان تعدى فيلزم تعلقه بما لا نهاية له اذ ليس عدد اولى من عدد وهو محال وثانيهما انهم ذكروا ان القدرة الواحدة في الجنس والوقت
والمحل والوجه لا تتعلق الا بمقدور واحد اذ لو تعلقت بمقدورين لزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد قال عليه
وهي طريقة ضعيفة لان قولكم ليس عدد اولى من عدد اما ان تريدوا انه ليس عند المستدل لذلك العدد المعين دليل يعلم به ان بعض تلك الاعداد
اولى من بعض فهو حق لا نزاع فيه ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح واما ان تريدوا انه لا يمكن في العقل ان يكون احد العددين
ممتازا عن الاخر بما لاجله يكون اولى من عدد اخر فهو دعوى لا بد من تصحيحها بالدليل فلم لا يجوز ان يكون وجود الثاني حاصلا مع
ان وجود الثالث يكون محالا وان كنا لا نعرف ما لاجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث ولا يقال الثالث مثل الثاني فلو صح حصول
الثاني وجب حصول الثالث لانه لو كان حقا لزم من وجود الاول وجود الثاني لكون الثاني مثل الاول فاذا لم يلزم هذا لم يلزم ذلك ويوضحه
انه اذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز ايضا بمعلومين فقط وصريح العقل لا يستبعد ذلك وايضا فان
العالم يصح تقدم احداثه على الوقت الذي احدث فيه بوقت وبوقتين وبثلاثة ولا ينتهي الى وقت لا نهاية لها قوله فقد يتعلق هذا العلم على التفصيل
باكثر من معلوم واحد ذكر مثل هذا الكلام الامام يحيى في تضعيفه لتلك الطريقة فانه قال الا ترى ان العلم المتعلق بتضاد السواد للبياض
متعلق بالسواد والبياض فقد وجدنا علما متعلقا بمعلومين مع انه لا يجب ان يتعلق بجميع المعلومات قوله بل هي علوم يعني انها علم بالسواد
وعلم بالبياض وعلم بالتضاد الواقع بينهما قوله واما العلم بالمضاف نفى الحاجة هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان العلم بان هذا ابن لهذا
قد تعلق بالابن والاب لانه يتضمن احدهما الا للاخر والاخر الا له فقد تعدى في التعلق عن المعلوم الواحد وتقرير الجواب ان العلم بان هذا
ابن هذا لم يتعلق الا بمعلوم واحد كما ذكره المصنف وكونه خلق من مائه معنى كونه ابنا له في اللغة فاما العلم بان ابنه وان له وكونه
ابنا له فهي علوم اخر على مثل ما تقدم في العلم بالتضاد بين السواد والبياض قوله لكان لا بد ان تكون واحدة يعني لاستحالة وجود
قدر لا نهاية لها تتعلق بالمقدورات التي لا نهاية لها لما تقدم في العلم من ان وجود ما لا نهاية له محال قوله كما تقدم في العلم يعني من انها
قد تعلقت بما لو تعلقت به قدرتان لكانتا مختلفين لاجل ذلك التعلق فيلزم ان تكون مخالفة لنفسها وفيه نظر لان لهم ان يقولوا انتم قد
ذكرتم ان قدرة الواحد منا تتعلق بما لا نهاية له من المتعلقات في الوقت الواحد وفي الاوقات ولم يلزم من ذلك ان تكون مخالفة لنفسها
لانه لا يجوز ان تتعلق غيرها من القدر بمقدوراتها فكذلك نقول في قدرته تعالى اذ لا يجوز ان يتعلق غيرها من القدر بشيء من مقدوراتها
لاستحالة مقدور بين قادرين فلا يلزم ان تكون مخالفة لنفسها فكان الاولى ان يقال لو كان تعالى قادرا بقدرة ومعلوم انه يصح منه ان
يوجد في الوقت الواحد على الوجه الواحد من الجنس الواحد من المقدورات ما لا يتناهى فاما ان يصح منه ذلك لقدر لا تتناهى وهو محال لما
تقدم في العلم واما ان يصح منه ذلك بقدرة واحدة او بقدر متناهية فيؤدي الى خروج القدر عن حكمها الخاص لها وهو انه لا يصح بها في الوقت
والجنس والمحل والوجه الواحد الا مقدور واحد ولا يصح اكثر من ذلك وهو محال ولانه يلزم ان يصح منا بقدرتنا مع الشروط المعتبرة
ما لا يتناهى من المقدورات فيصح منا ممانعة القديم تعالى او يلزم الا يصح من القديم الا مقدور واحد مع الشروط المعتبرة وهو ايضا محال

فانه لا خلاف في انه تعالى يقدر مع اجتماع الشروط على ما لا يتناهى من المقدورات **قوله** ويلزم ان يصح مقدورا لها يعني الجسم فلا يصح منه تعالى فعل غير الاجناس العشرة وفي العدد على ما تقدم انفا **قوله** والا يتعلق بالاجسام ونحوها يعني بحوها سائر الاجناس الثلاثة عشر وهي ما عدا الاجناس العشرة التي يقدر عليها **قوله** لما سيتضح يعني في مسئلة نفي التجسيم وسيأتي ان شاء الله **قوله** الا بعد استعمال محلها المراد باشتراط الاستعمال في حق القدرة انه لا يصح الفعل بها الا بعد ان يوجد او يشبه في محلها بعد حلولها في الحي القادر بها ولا يتوهم ان المراد باستعمال محلها حركته لانا قد نفعل بالقدرة من غير تحريك محلها كالسكون المبتدا وافعال القلوب **قوله** لان الحيوة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها حاصل مرادهم باستعمال الحيوة في الادراك انه لا سبيل يدرك بها من المدركات الا اذا حل المدرك في محلها كالالم او جاور محلها كالحيز الملموس او جاور محله محلها كالحراره والبروده والطعوم والروائح هكذا ذكره بعضهم وفيه نظر لانه خرج عنه استعمال محلها في المبصرات والاصوات ومعنى استعمال محلها في المبصرات حصول قاعدة الشعاع المنفصل عن الحاسة التي محلها مع المدرك بحيث لا ساتر ولا ما حرك مجراه واما الاصوات فلا يحتاج في ادراكها الى اكثر من صحة الحاسة وهي الاذن التي هي محلها مع المدرك وانفتاح الصماخ منه وبين محل الصوت فهذا معنى استعمالها في ادراك الاصوات اذا عرفت هذا فملخص هذا الوجه انه تعالى لو كان حيا بحيوة وقادرا بقدرة لم يخل اما ان يصح منه الادراك والفعل بتلك الحيوة والقدرة او لا يصح ان لم يصح بطل حكمها الواجب لها عند وجودها وهو صحة الادراك وصحة تحصيل الفعل واحكام الذوات التي تحلها لا يصح انفكاكها عنه في حال وجودها وان صح الادراك والفعل بهما من غير استعمال محلهما خرجا عن حكمهما الذي قامت الدلالة على ثبوته لهما ولو صح ذلك لم يكن ادراك بعض المدركات بالحيوة التي في القلب مثلا اولى من بعض ولا بان يصح بالقدرة فعل بعض الاجناس والافعال دون بعض اولى من العكس لعدم المخصص وهو محال فيتقرر انه لا يجوز ان يكون تعالى حيا بحيوة ولا قادرا بقدرة فان قيل لم لا يسلك هذه الطريقة في الاستدلال على انه تعالى ليس عالما بعلم قلنا لانه لا يعتبر في العلم انه لا يصح الاحكام به الا بعد استعمال محله في الفعل المحكم لان العلم محله القلب ونحن نفعل الافعال المحكمة ولا نستعملها في القلب فليس محل الشيء من الافعال المحكمة ولا الشيء من اسبابها **فصل** في ذكر بعض ما يلزم اهل هذه المقالة وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحالات **قوله** يوضحه ان التثليث الحقيقي انما هو في العدد لا في الصفات هذا فيه نظر لانه ليس بواضح لجعل النصارى بعض الاقانيم الثلثة صفات بل هو واضح لجعلهم اياها ذوات مستقلة **قوله** ولم يقل بثلاثة الهة يعني يرد هذا على انهم لا يقولون بانه ثالث ثلاثة الهة اذ لو قالوا ذلك لذكره تعالى ولكن تعالى انكر عليهم في الاية ما يدل على انهم لا يقولون بذلك وانما فيها انكار ذكر الالهة فلا يدل على انهم يجعلون الثلاثة الهة ولا على انهم لا يجعلونها الهة ولكن صرح ذكرا الائمة انهم جعلوه تعالى ثالث ثلاثة فقط ويدل ايضا على انهم يجعلون الثلاثة ذوات لا صفات اذ لا يدخلها العدد كما ذكره **قوله** واما قوله تعالى وما من اله الا اله واحد او رد هذا لبيان ان قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد يدل على انهم اثبتوا الهة لجعلها المصنف على جهة الالزام كما ذكر لصح له ان كفرهم لاجل انهم اثبتوا القدماء لا لامر سوى ذلك فاذا كان كذلك فالمجبرة مشاركون لهم في اثباتها بدليل قول الاشعري فيما حكاه الفقيه عبد القسم البستي رحمه الله وهو من اصحاب السيد مانكديم عنه انه انما كفرهم لانهم نقصوا عن الواجب يعني في ذوات يجعلونها ستة الباري والقدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة **قوله** لانهم لم يشركوا بين الاشياء الا في القدم فيه نظر فان المانوية جعلت النور والظلمة فاعلين عالمين والديصانية وان جعلت الظلمة عاجزة جاهلة موات فقد اشركوا بينها وبين النور الا في القدم فيمكن ان يوجه تكفيرهم لجعلهم للقديم تعالى نورا وقولهم انه لا يقدر على بعض الافعال بل لا يقدر على شيء منها فانهم وان جعلوه فاعلا مختارا فهو يطبعه مع الشركة في القدم وبالجملة فهذا الالزام غير مقرر **قوله** فانه لا وجه لتكفير جميع هؤلاء الا التشريك في القدم فيه نظر اما الثنوية فوجه كفرهم ما تقدم ذكره مع التشريك في القدم واما الفلاسفة فكفروا لانكارهم الصانع المختار وجعلهم الباري مؤثرا للعقل العاشر لا للباري تعالى الذي هو الفاعل عندهم ونحو ذلك من جهالاتهم الموجبة لكفرهم التي يستحق عن القول بها المجبرة والمشركة في القدم وان كان من موجبات كفرهم فليس كما ذكره من انه لا وجه لكفرهم الا هو **قوله** انما يستحيل مقدور بين قادرين اذا صح ان يريد احدهما دون الاخر يعني انما يؤدي مقدور بين قادرين الى المحال حيث صح ان يريد احدهما ما يكرهه الاخر والا فهو ممنوع بكل وجه **قوله** مع القول بالعدم والا لزم اذا كان القديم كان الاولى ان يقول وقد بينا استحالة ذلك وهو ان يريد احدهما دون الاخر

مع القول بالارادات القديمة ووجوب تعلقها بكل واقع وعدم تعلقها بغير الواقع كما هو مذهبهم وكان الاحسن للشعريات ان
يقولوا كيف تجعلون دليل نفي الثاني استحالة مقدور بين قادرين وانتم تقولون بصحة ذلك لكنه انا اذا ان تجعل الالزام كله
متوجها الى مذهبهم في هذه المسئلة قوله مما طرقهم الى نفي الثاني العاجز الجاهل يعني فانه لا يصح ان تجعل الدليل على نفيه دلالة
التمانع ولا دلالة مقدور بين قادرين اذ ليس يعاد رهم شيئا يدلنا على نفيه الا انه لا قديم مع الله تعالى ودلالة السمع على ذلك واذا
كان المجبرة قد اثبتوا قدما مع الله تعالى فكيف يتاتى لهم التطرق بهذا الدليل الى نفي الثاني قوله والاشبه بهم اى لا يدلهم الا عن ثان او باعتقاد الاجماع
على انه لا قديم مع الله لظهور الاجماع على ذلك قوله بعض المشاركة في الالاهية يعني حتى وصح ان المعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة
عالمة حية كالقديم تعالى وذلك معنى الالاهية اذ الاله القادر على اصول النعم التي لاجلها تحق له العبادة

فصل في ابطال قولهم لا هي الله

ولا هي غيره ولا بعضه قوله ليس احدهما هو الاخر يعني كالجوهرين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك فاذا قلت في الله تعالى انه الله
والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الالفاظ لا تكون المسمى بها متغايرا لان معنى كل واحد منها ومسماه معنى الاخر ومسماه قوله ولا
بعضه يعني كاعضاء الانسان مثلا فان يده ليست غيره لما كانت بعضا منه قوله ولا يصح وجود احدهما مع عدم الاخر اما قالها اما على
الجملة فمسلم فانه لا كلام في استحالة خلو الجوهر عن الاكوان لكن لهم ان يقولوا ما من كون معين الا ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان
غيرين قوله فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك يعني فهلا قالوا مثلا يصح ان يكون احدهما قادرا دون الاخر او عالما او نحو ذلك لكن
لهم ان يقولوا انما خصصنا صفة الوجود لانها ثابتة لكل ذات ويصح عليها وهي صفة متماثلة ولو قلنا يصح ان يقدر احدهما من دون الاخر
وجودكم لم يكن ذلك الا في حق بعض الذات وهو الذي يصح عليه القادرية ولا يدخل فيه كل ذات فكان يصح ان يقدر او كذلك غير القادرية
من الصفات قوله فقد عاد الامر الى ما قلناه يقال لهم ان يعلوا ذلك عليهم فيقولوا وما من شيئين ليس احدهما هو الاخر ولا بعضه الا
ويصح وجود احدهما من دون الاخر وما ذكرتموه من النقض بمن يعتقد قدم الاجسام فلا معنى له لانه لم يعتقد انه لا يجوز وجود شيء منها
دون الاخر كما تقرر في المسائل الا بها قديمة ولو صح وجود بعضها دون بعض لكان بعضها غير قديم ثم انه لا غيره باعتقاد ذلك المعتقد واما
نقضه بالكون والجسم فقد تقدم الاشكال عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان مراد المجبرة بهذه الحقيقة الا يلزم كون هذه المعاني اغيارا لله تعالى
حتى يكون اما مخالفة له او مماثلة اذ المخالفة والمماثلة يترتبان على الغيرية فاذا اتوا بهذه الحقيقة للغيرين فهي غير حاصلة في حقه تعالى
وفي حق المعاني فانه لا يصح عندهم وجوده تعالى من دونها ولا وجودها من دونه وان كان مرادهم انه لا يصح وجوده من دونها ووجودها من دونه
للاشتراك في العدم لزمهم ما ذكره المشنع من انه من اعتقد قدم الاجسام وحدانيتها يعتقد ارتفاع التغاير بينها اذ لا يصح وجود بعضها الا
دون بعض لذلك ومن الفاظ احدهم هذا انهم انما اتوا به لدفع الالزام وهو انها اذا كانت ذوات كانت اغيارا له واذا كانت اغيارا له لزم مماثلتها
له اذ هي قديمة والقدم صفة ذاتية والاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل قوله وهذا باطل من القول الخ يعني الفاسد المضطرب قوله
كما هي كذلك في الشاهد يعني فيبطل ما يقولونه من انه ليس بعضها غير البعض فانها في الشاهد متغايرة وان انكروا تغايرها فيما بينها الا انه
يلزمهم عليه مغايرتها للقديم لانه يناقض حدهم للغيرين اذ لا يجوز وجود بعضها من دون بعض عندهم فان قيل السمر يقولون في صفاته تعالى
لا هي هو ولا هي غيره ولم يكونوا ذكرنا قضية ملكم فهلا صح لهم ان يقولوا ذلك في المعاني ولا يكون ما يلزمنا قضية منهم مثل الصفات التي نثبتها
له تعالى ليست بذوات ولا اشياء ولا معلومة والغيرية متفرعة على ذلك فلهذا لم تكن الصفات هي الله تعالى ولا اغيارا من الذاتية بانه له تعالى دايما
عليها ولا هي غيره اذ ليست بذوات ولا اشيا ولا معلومة ولا بد في الغيرية من ان يكون ذوات الامر ان حقيقة الغيرين كل معلومين الى اخرها
بخلاف المعاني فانها عندهم ذوات واشيا ومعلومة كما هي كذلك في الشاهد وهم معترفون بذلك فلا بد من انها فيها بوصف المعلومات وهي الغيرية

فصل في ابطال قولهم بانها قائمة بذاته تعالى

قوله الى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول يعني المعقول في هذا الموضع فان
القيام وان كانت له معان كثيرة معقولة فانه لا يعقل منها هاهنا الا الحلول وانما ذهبا لكونه الى ذلك لنا منهم على مذهبهم الفاسد
وهو القول بانه تعالى جسم ولو سلم لهم ذلك لكان ما ذكروه صحيحا لكن سيتضح بطلانه ان شاء الله تعالى قوله كالارادة والكلام عندهم تعالى الله عن ذلك وذكرت
ان الكرامية ذهبوا الى ان كلامه تعالى الذي هو القرآن قديم وحكاية محدثة وحكي عنهم بعض اصحابنا القول بان جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون

والم وصوت وسائر المحدثات تحدث امثالها او لا في ذات القديم ويسمى حينئذ حوادث ثم تحدث بعدها هذه الاشياء في العالم ويسمى محدثات فجعلوا القديم محلا لكل حادث فلعل مراد المصنف الارادة والكلام على سبيل الاطلاق لا كلامه وارادته

قوله وهذا الزم للكلابية والاشعرية فيه نظر لانه لا يلزمهم مع نفي الجسمية ولهم ان يفرقوا بين القديم والمحدثات ان المحدث متحيز فيصح حلول المعاني فيه وقيامها به بهذا المعنى والقديم غير متحيز فلا يصح قيام المعاني به بمعنى الحلول لكنه يلزمهم من حيث انه لا يعقل هنا الامر القيام الا الحلول قوله قام بمعنى الحلول ومنه قولهم الكون قائم بالجسم اي حال فيه وقام بمعنى الاختصاص ومنه قولهم زيد قائم والجدار قائم اي منتصب قوله ولا يعقل من القيام غير ذلك قد قيل ان من معاني القيام قام بمعنى الظهور ومنه قولهم قام الحق اي ظهر وقام بمعنى الادامة ومنه قوله تعالى والذين يقيمون الصلوة اي يديمونها وقول بعضهم اقمنا لاهل العراق الضرار فجاموا اقلبنا ولو ... وقام بمعنى الاداء كقولهم قام فلان بوفا ما عليه من الدين اي اداه وفي عد الادامة في معاني القيام نظر فانها بمعنى الاقامة لا القيام

قوله ولا يشبه الحال شيئا من هذا الوجه في ذلك انه تعالى ليس بمحل اذ ليس بمتحيز ولا يصح في المعاني الانتصاب لانه من توابع الجسمية وهي قديمة عندهم ولا احتياج في وجودها الى غيرها اذ كانت قديمة ولا تتصور فيها معنى الحفظ والتوكل والتحمل والحياطة والقهر والادى فبطل ما قالوه من انها قائمة بذاته تعالى وعلى كل معنى من معاني القيام

فصل في شبههم في اثبات المعاني

قوله فلنا اولا ما في هذا انه توصل بالعبارات الى المعاني فيه سوال وهو ان يقال انت الحدود عبارات موسومة للكشف عن معنى المحدود فكيف يمنع من التوصل بالعبارات الى المعاني فيه سوال وهو ان يقال انت الحد وكذا الجواب انه وان كان كذلك فانا لا نثبت بلفظ الحد معنى المحدود ولا نستدل به عليه لكنا اذا عرفنا معناه وصفنا له عبارة يكشف عن ذلك المعنى لمن جهله لحاله فما ذكروه فانهم قصدوا بالعبارة توصلوا بها الى اثبات المعنى الذي يذهب اليه المتكلمون ولا يعقله الواضعون للعبارة قوله يوضحه انه لا بد ان يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل مواضعة اهل اللغة وقبل الاشتقاق فانهم يعنون والا كان في تلك الحال لا فرق بين وجوده وعدمه واثباته ولا يجوز ذلك ان يكون هذه كلها واذا كان لا بد من امكان معرفته قبل مواضعتهم فباي شيء كنا نعرفه اذ لم يكن الطريق عندكم الا اشتقاق اهل اللغة الا انه يقال هذا عكس الدلالة والدلالة لا يجب فيها العكس وليس يجب اذا كان هذا دليلا على ثبوت العلم ان لا يدل الا هو لكنه يقال فما ذلك الدليل الذي كان يدلكم قبل الاشتقاق قوله ولا نسلم كون العالم مشتقا من العلم الذي يدعونه يعني بل الاشتقاق من مجرد اللفظ الذي وضعه اهل اللغة وهو المصدر قوله فلم قلتم انه اذا صدق المشتق صدق المشتق منه يعني فانه لا يلزم صدق المشتق منه اي ثبوته معنى زائدا له وجود وحصول في الخارج قوله والراي وان يدل معنى يعني على قودكم في العلم قوله يزيده وضوحا انا اتفقنا الى اخره فيه نظر فانهم لا يوافقون فيما ذكره بل قد نص عليها ونص على انه لا يشتق اسم الفاعل الا لمن قام الفعل بغيره ويقولون اذا وصفناه تعالى بانه متكلم فانا اشتققنا له ذلك من المعنى القائم به لا من الكلام الموجود في الحصى ونحوه قوله وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود هذه معارضة لهم بعض الزام كون الوجود معنى وفيه نظر لانهم يقولون مسلم ان الموجود في الشاهد من له الوجود وكذلك في الغائب لكن الوجود صفة في الشاهد والغائب وليس يلزم اذا كان العلم معنى ان يكون الوجود معنى وبالجملة فالموجود في الشاهد من له الوجود وهو صفة وكذلك في الغائب والعالم في الشاهد من له العلم وهو معنى وكذلك في الغائب قوله وهذا محض الاحالة يعني حيث جعلوا العلم لما قام بالعالم والعالم من له العلم فاحالوا بكل واحد من المجهولين وهما العلم والعالم الى الاخر قوله وهو مناقضة يعني يودي الى المناقضة وهو ان يكون العلة هي المعلول مع ان العلة غير المعلول لكون ان الشيء لا يحد حدا حقيقيا بغيره وانما يحد بذاته فاذا حدوا العالم بالعلم اقتضى ان العلم من ذاتيات العالم وانه ليس بغير للعالم مع انه علة في كونه عالما ومن حق العلة ان تكون غير المعلول قوله ان يعلم العلم جملة وتفصيلا يعني لان من حق من علم المحدود ان يعلم الحد فاذا كان العالم من له العلم لزم فيمن علم العالم ان يعلم جملة العلم بان يعلمه ويعلم قيامه به ويفصله بان يعلم انه انما كان عالما لقيام العلم به وانه ذات لا صفة وقد الزم اصحابنا ايا علي وابا هاشم هذا لما ذهبا الى نفي الاحوال وجعل العالم بان هذا عالم علما بالعلم الحاصل له لكن ما ذكره المصنف نظر لان العلم بالمحدود جملة لا يستلزم العلم بالحد اذ هو علم بالمحدود تفصيلا قوله كقولنا اسود يعني في باب الوصف الذي هو قولنا اسود لما كان السواد حقيقة فيه فانك تقول في حقيقة الاسود هو من حل فيه سواد لزم من اشتراكهما اسود بين اشتراكهما في ثبوت السواد لهما

وحلوله

وحلوله فيهما وفيه نظر لانه ليس للاسود بكونه اسود صفة يؤثر فيها السواد وقد ضربه مثلا للصفة التي يحصل الاشتراك فيها
الاشتراك في المؤثر فيها فكان الاولى ان يقتصر في المثال على كونه مدركا فان كونه حيا حقيقة فيها فيحصل الاشتراك في المدركية
الاشتراك في الحيية والحسية وان لم يكن مؤثرة في المدركية حقيقة فهي مقتضية لها والمقتضي يجري مجرى المؤثر والمثال الاول ذكره
قاضي القضاة على وجه التقريب وذكر الفقيه قاسم هذا المثال الاخر وهو المدركية لما في مثال القاضي من عدم المطابقة ولكن
تعالى من ابن كونه حيا حقيقة في كونه مدركا وحاصل ما ذكره قاضي القضاة ان الاشتراك في مجرد الصفة لا يقتضي الاشتراك
في المؤثر فيها الا عند امور ثلثة احدها ان تكون المؤثر حقيقة في الصفة ومثاله ما تقدم الثاني ان تكون تلك الصفة مقتضاة عن المؤثر
ومثاله كون المدرك مدركا مع كونه حيا فالاشتراك في كونه مدركا يوجب الاشتراك في كونه حيا هذا ما ذكره بعضهم وذكر الفقيه قاسم ان الثاني
هو ان تكون مجرد الصفة يقتضي المؤثر فيها ومثله بالجدار فانه بمجرده يدل على المؤثر فيه وهو المحدث ومراده بقوله يقتضي المؤثر فيها
اقتضاء دلالة هذا معنى ما ذكره والثالث ان تكون ما دل على الصفة دل على المؤثر فيها وهذا الثالث عسر المثال ولم يمكن تمثيله قال الفقيه قاسم
الا ان يحمل مثاله الاسود والسواد وفيه ما تقدم من انه على وجه التقريب فاذا لم يكن احد هذه الوجوه لم يلزم من الاشتراك في الصفة
الاشتراك في المؤثر فيها كالوجود في حقه تعالى وفي حقنا فانه موجود لذاته ونحن موجودون بالفاعل وكالمنافاة بين الالوان فانها ثابتة
لوجوه مختلفة مع اتحاد الحكم ولو كانت الصفة الثابتة لنا المؤثر فيها ما اثر في صفتنا لزم ان تكون وجوده بالفاعل
كوجودنا **قوله** او كانت الصفة تدل على المؤثر كالحدوث يعني بمجردها من دون نظر الى كيفيتها فان الحدوث يدل على المحدث الذي اثر فيه بمجرده
قوله ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه يعني من صفته المقتضاة فان صحة بقائه من احكامها وفيه نظر لان الباقي لا يلزم تعليل البقاء
لا تعليل صحته ورد الكلام الى الصحة غير مطابق فالاولى ان يقال الباقي في الجواب لا نسلم ان الباقي نفي مع جواز الانتفاء بل مع وجوب
نفي فان الباقي لا يجوز الا تبقى وان جاز ان يطرأ عليها ضد يفنيها في الوقت الثاني **قوله** ويقرب من هذه الشبهة الى اخره خبر هذه الشبهة
التي اشار اليها ان تعالى ان علمنا بكونه عالما اما ان يكون علما بذاته فيلزم فيمن لم يعلمه عالما الا يعلم ذاته او علما بذاته على حال فيلزم فيمن
لم يعلمه عالما الا يعلم ذاته ولا الحال او فيمن علم انه ليس بعالم بعد ان يعلم الا ذات ولا حال او علما بالعلم وهو المطلوب وانما كانت هذه
الشبهة قريبة من الاولى لانه لا فرق بينهما الا من حيث ان هذه مصورة في العلم بكونه عالما وتلك في الخبر عنه وهو قول اهل اللغة فلان
عالم والجواب عن هذه العبارة ليس يلزم اذا كان علمنا بانه عالم علما بذاته على حال ان يكون عدم علمنا بكونه عالما عدم علم بذاته وبالجملة
عدم علم بثبوت الحال للذات **قوله** والجواب اما ابو عبد الله الى اخره اعلم ان ابا عبد الله بنى جوابه على مذهبه لا يوافقه فيه سائر الشيوخ
فلهذا اجابوا بغير جوابه وذلك انهم جميعا متفقون على ان الامر لا يصح الا مع ارادة المامور به فاذا امرنا زيدا بان يعلم فلا بد من ارادتنا
لما امرناه به ومذهب الشيخ ابي عبد الله ان الارادة لا تتعلق الا بالاحداث دون ما يتجدد من الصفات فالارادة لا تتعلق به فلو
جعلوا الامر امرا بتجديد الصفة كما ذكره الشيخ ابو عبد الله لزمهم ان تكون تجديد الصفة هو المراد والارادة عندهم لا تتعلق بذلك
فلهذا عدلوا عن جواب ابي عبد الله الى الجواب الاخر وكان من مذهب ابي عبد الله ان الارادة تتعلق بما يتجدد من الصفات كما تتعلق بالاحداث
واذا كان تجدد الصفات مما تتعلق به الارادات وصح تعلقها به صح ان يؤمر به وتكون الامر به امرا بالارادة المامور به وهو تجديد
الصفة وجواب سائر المشائخ يصلح ان يكون جوابا له وجواب ابي عبد الله لا يكون جوابا الا عنه اذ لا يتاتى الا على مذهبه **قوله** كما في سائر الافعال
يعني على مذهبهم فان عندهم ان جميع الافعال المتعلقة بنا لا نقدر على احداثها ولا هو متعلق بنا مع قدرتنا على الاكتساب وتعلقه بنا
ولكنهم لا يقولون بصحة الاكتساب الا حال الحدوث والحكم بعد قدرتنا على اكتساب الذات الا في تلك الحال فكيف ياتي على مذهبهم ان يتم منا
اكتساب الذوات على حال حتى يؤمر بالعلم بها مع انها في تلك الحال باقية غير حادثة **قوله** ولم يكن بمجرده احترازا عن المقتضاة من صفات
المحدثات كالتحيز فانها وان كانت صفة حاصلة مع الوجوب اذ هي مقتضاة فهي محتاجة الى التعليل لما كانت بمجرده بعد ان لم يكن اذ لو لم تكن
لا امر لم يكن بالثبوت اولى من عدمه بل كان يلزم ان تثبت في الازل كالذاتية لعدم الموقوف على مؤثر وشرط في نابته بمجرده وفيما ذكره نظر فان
صفات الباري المقتضاة ما خلا كونه مدركا حصلت مع الوجوب من غير تجدد واحتاجت الى امر يعلل به على مذهبه ومذهب سائر البهاشمة

قوله وتوابعها ان لا تستوابعها الصفات والاحكام المقتضاة عنها قوله في حكايته شبههم العلم علة لهذه الصفة يعنون العالمية وقولهم
كما انها لما حصلت يعنون ايضا العالمية وقولهم دل ذلك على ان الشبهة لتستند عليه فيما يعنون فلو حصلت في موضع من دون العلم دل
ذلك ايضا على انه ليس بعلة فيها اصلا قوله انما الغلل الصفة بامر منفصل اذا حصلت مع الجواز او تجدد بعد ان لم تكن فيه شوال او هو
ان يقال ما يريد بقولك بامر منفصل هل يريد من فاعل او علة فليس تجدد الصفة بعد ان لم تكن يقتضي تعليلها بفاعل او علة ما لم تكن تجددها
مع الجواز او يريد من فاعل او علة او مقتضى فذلك غير مستقيم من وجهين احدهما ان المقتضى ليس بامر منفصل عن الذات المستحقة للصفة
بل هو امر ثابت لها والثاني انا بيّنا ان تعلل بالمقتضى وان لم تكن متجددا ولا جائزا وهو صفات الباري المقتضاة عن المدركية فكان
الاولى ان يحذف قوله بامر منفصل لانه يريد نفي ان يعلل كل صفة على الجملة سواء كان بامر منفصل او بامر غير منفصل او يقتصر على قوله
الا اذا حصلت مع الجواز قوله ان العكس لا يجب عندنا في العلل الذي يقوله اصحابنا في العلل الموجبة انه يجب فيها الطرد وهو انه متى حصلت
العلة حصل المعلول فاذا حصل العلم مثلا حصلت العالمية اذ لا يجوز وجود العلة غير موجبة ولا يوجبون العكس وهو انه متى حصل
المعلول على الجملة لا المعلول المعين حصلت العلة بل اذا حصل المعلول على الوجه الذي لاجله يجب صدوره عن العلة وهو حصوله مع الجواز
والحال واحدة والشرط واحد فانه يجب فيه العكس فاذا حصلت العالمية مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد وجب فيها وفي العلم الطرد
والعكس فاما حيث يحصل مجرد الصفة من دون حصولها على هذه الكيفية فالطرد والعكس فيها واجب واذا اشترطت في جواز الشبهة
مسلم حصول الطرد والعكس في العالمية والعلم لكن يشترط حصول العالمية على الكيفية التي يستند على الحال الحكم لها واعلم انه لا خلاف في
وجوب الطرد والعكس في الحد ووقوفه انه لا يجب العكس في الادلة فانه قد يدل على الشي الواحد دلالات واكثر وكذلك العلل الكاشفة لا يقال الاولة
قوله وان لم يكن علة لا حقيقة اما ما مثل به من فساد الطلوه فالامر في ان الجدر عن علة فيه واضح اذ لم يحصل فيه حقيقة العلة ولكن شابه
العلة من حيث ان فساد الطلوه يقع عنده بكل حال كما ان المعلول يقع عند العلة بكل حال وكذلك اسفار السواد بالساض لانه لا ذات هنا
توجب صفة وقد جعل اصحابنا طرو الساض سرطا في اسفار السواد لا علة لانه لو كان علة للزم ان لا يوجد الا موجبا لاسفار السواد معلوم
انه اذا لم يصادف في محله سوادا فلا ينفي فحظوه شرطا وفرقوا بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو ان الشرط لا يوجد ما هو
مشروط بها ووجود الساض موجب لاسفار السواد فاذا عرفت هذا فقاله اذا لم يكن علة لا حقيقة فالقياس عليها لا يأتي ولا يكون حجة على
الخصم قوله وكان الدليل على سور الحركة شاملا لكل متحرك يعني فان كل متحرك حصل متحركا مع جواز ان لا يحصل كما في العالمية فانها تحصل
في كل عالم على الوجه الذي لاجله يدل على العلم قوله وشمع الدليل الخارج يعني ولم يمنع من صحة ان يكون العالم عالما لذاته او لغير العلم قوله وبعد
ففي المقدور علوم كسبية الى حرى يعني به مقدور الواحد منا علوم كثيرة بالمعلوم الواحد ثم قد يوجد بعضها فيوجب كونه عالما بذلك
المعلوم ولا يقف كونه عالما به على العلوم التي لم يوجدها ولو اوجدها لاوجبت كونه عالما به ولم يقف عليه بذلك المعلوم من وجه
انها اذا وجدت لم يكن علة في عالميته به وانها لا توجب كونه عالما به هذا اقرب ما يحمل عليه كلامه قوله لم يرد بقولنا لذاته الى نفي التعليل
اعلم ان مراد اصحابنا بقولهم في صفاته تعالى انه يستحقها الذاته ان ذاته كافية في ثبوت هذه الصفات له وانه لا يحتاج في حصولها الى فاعل او علة
ولهذا فان بعض علمائنا يختار هذه العبارة لئلا يوهم التعليل فكان يقول هو تعالى قادر الذات عالم الذات حي الذات الا ان من جعل هذه الكون
مقتضاة عن صفة الذات فانه لم يرد بذلك ان يجعل ذاته المؤثرة في ثبوتها لان من اصول اصحابنا ان المؤثر في المقتضى هو الذات التي تثبت
لها الذات المقتضي ويجعلون الصفة التي هي المقتضي جرى مجرى المؤثر قوله فاما يقتضي الاختيار التماثل اعلم ان الاختيار حكم وهو لا يقتضي
التماثل وانما يقتضيه الصفة الذاتية التي هي تقتضي كما هو مقتضى عنها ولكن اراد انه انما يكشف عن التماثل اذا كان اخص احكام الذاتين
المتماثلين فاذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين فعند ذلك يماثلهما قوله
والباري تعالى يخالف مخالفة بامر اخص من الاختيار يعني ولا يلزم من مشاركته تعالى للعلم في الاختيار بماثله لانه يخالف العلم وغيره من الذوات بامر لم
يشاركه العلم وسائر الذوات فيه وذلك الامر اخص من الاختيار وهو الصفة الاخص قوله بل هذا الزام لهم لا لاختيار الاختيار يعني الاختيار العقلي
فان علته تو توجب لغيره كما ان علمنا كذلك لا يوجب لغيره قوله ان العلم الماسي عما لسر يعلل بالحابه الصفة غير مسلم يعني ان التعليل اذا اغلق

يتعلقه على اخص ما يمكن كان موجبا لمثل الصفة التي يوجبها العلم فكان يجب ان يكون علما فعلمنا انه انما ليس باقتضائه لسكون
النفس لكنهم يقولون فقد علم انه يوجب حصول مثل حكم الواحد منا لكونه ساكن النفس لذاته قوله والجواب ما قدمنا ذكره في الشبهة
تعني وهو ان يقول القدرة انما لم توجب العالمية في الشاهد لانه لا يوجبها فيه الا ما كان بصفة العلم والقدرة ليست كذلك لا من حيث
انها مخالفة للعلم قوله ومن ان المراد ليس طريقه التعليل يعني واذا كان المراد ليس طريقه التعليل فنحن نسلم لكم ان ذاته لا توجب
العالمية كما ان القدرة لا توجبها فانا وان قلنا هو عالم لذاته فليس المراد الا انه لا يحتاج في ثبوت الصفة له الى غيرها قوله ومن المعارضة
بالوجود اعلم ان المعارضة بالوجود تاتي على وجهين احدهما على ما بنوا عليه شبهتهم من قياس الغائب على الشاهد فيقول ليس الواحد منا
موجودا بالفاعل ولم يلزم ذلك في حقه تعالى فهلا كان الواحد منا عالما بعلم ولا يصح ان يؤثر في عالميته غير العلم ولا يلزم ذلك في حقه تعالى وثانيهما
على صفة شبهتهم هذه وهو ان يقال ان مخالفة ذاتنا للفاعل ليس باكثر من مخالفة ذاته تعالى للفاعل فكما لا يوجب ذواتنا وجودنا كذلك لا
يوجب ذاته وجوده ولا خلاف في انه مستغن في وجوده عن الفاعل واعلم ان جميع معارضاتهم في هذا الباب بالوجود انما تاتي مع جعل
الوجود صفة زائدة على الذات والاشاعرة لا يقولون بذلك في حقه تعالى بل يقولون ان وجوده نفس ذاته قوله باكثر من مخالفة علمه تعالى لعلومنا
يعني على مذهبهم فانهم يجعلون علمه تعالى مخالفا لعلومنا من كل وجه اذ لو ماثلوا بين علمه تعالى وعلومنا لزمهم ان يكون علومنا قديمة مثله
او يكون محدثا مثلها ولزمهم الا يتعلق علمه على التفصيل الا بمعلوم واحد فاما اصحابنا فلو انهم اثبتوه عالما بعلم وجعلوا له علوما كثيرة
بحسب المعلومات لكن لهم بد من جعل بعض علومه مثل علومنا اذا تعلق يتعلقا بها على اخص ما يمكن لانهم يجعلون ذلك هو الوجه في تماثل
المتعلقين قوله لان صحة الاحكام حكم صدر عن الجملة يعني في الشاهد ثم تعالى واذا كانت دلالة صحة الاحكام في الشاهد هي الصفة
فكذلك في الغائب فاما العلم فالذي دلنا عليه في الشاهد حصول الصفة مع الجواز ولم يحصل هذا الدليل على الوجه الذي يدل عليه على العلم
في حقه تعالى قوله ان يكون حكمهما واحدا يعني وليس يجب ان يكون حكم كونه قادرا وحكم كونه عالما وهما المتعلقان واحدا ومعنى وحدتهما ان يكونا
يتعلقان على سوا في حق كل متعلق ولا يتعلق هذه الصفة الا بما يتعلق به الاخرى بل يجوز افتراقهما في ذلك وان كان المقتضي لهما صفة واحدة
كاحكام التحيز فشغله للجهة واحتماله للاعراض وصحة ادراكه حاسة فان شغله للجهة يتعلق بالجوهر الاخر واحتماله للاعراض
يتعلق بها فاذا جاز ان يقتضي الصفة الواحدة احكاما ويتعلقان مختلفة فالاولى ان يجوز اقتضاء صفتين لمتعلقين مختلفين عن متحد التعلق
وان كان مقتضيهما واحدا قوله والعلم لا يوجبها شاهدا وغائبا يعني هذا جواز واحتجاج بنفس المذهب والحق لا يسلم فانه يجعل الحال
الحية والعلم في الاخبار والتصحيح في الغائب حد ما جعلها كذلك في الشاهد فكيف يصح الفرق بنفس المذهب قوله لان المصحح يوجب صحة
الحكم ويلزمه صحة الحكم يعني المصحح للحكم بالمعنى الاعم سوا كان صفة بالمعنى الاخص او حكما بالمعنى الاخص مثل الحية فانها توجب
صحة القادرية ويلزمها صحة القادرية ويوجب صحة سكون النفس ويلزمها صحته قوله وان سلمنا ان الموجب اقوى اعلم انه لا بد من التسليم
فان المصحح كالحية لا يوجب صحة الحكم ويلزمه صحته الا مع حصول ما يقف في تصحيحه عليه فان الحية لا تصحح القادرية والعالمية
والمدركية وحده لذلك الا مع حصول ما يقف تصحيحه بشي زائد والموجب للاحكام والصفات اذا كان علة كالعلم لم يقف ايجابه للحكم على
شرط وان كان في الموجبات ما يقف ايجابه على شرط كالمقتضيات قوله وهو ذاته تعالى انما جعلها موجبة وصرح بذلك ههنا لما تقدم من ان
لجعل الصفات مقتضاة لجعل التاثير فيها لذاته تعالى المخصصة بالمقتضي والصفة التي هي المقتضي انما يجرى مجرى المؤثر لانها لا تستقل بالتاثير
ولا يصح ايجابها مع عدم الذات قوله كان المصحح قد يختلف ايضا فاجرا ورد مثال ما اختلف فجعل مذهبهم واما مثاله فيه على مذهبنا
فكما نقوله في تصحيح القادرية والعالمية فان ها هنا تقتضي لا تصححها في الشاهد الا الحية ولا تصحهما الا بمن كان حيا وفي حقه تعالى
تصححها مقتضيهما وهو الصفة الاخص فان المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة فلو قدرنا انفراد الحية في حقه تعالى عن القادرية
والعالمية لصححتا مردودنا ووجبا لكن الحية لما كانت مقتضاة عن مقتضيهما لم يجز الانفكاك وقد صرح الشيخ الحسين بهذا في الكيفية
ولهذا جعل الشرط في القادرية والعالمية ما مر ولم يجعل الحية شرطا لهما لهذا الوجه وفيه نظر فانه يقتضي بطلان دلالة صحة ان
يقدر ويعلم على كونه حيا قوله والجواب انهما انما اختلفا الى اخره يعني علمنا بكونه قادرا وعلمنا بكونه عالما وعدم الاختلاف في الشيء في وجه

اما لكانت البلغ او المغايرة ... والمخالفة لا ليست ... المختلف ولانها فرع على المغايرة

اختلاف هذين المحلين فلا وجه لاعادته **قوله** لان المخالفة ابلغ من المغايرة لان المغايرة لا تتفرع عليها فليس المخالفة الا مع المغايرة بشرط زائد وهو ان لا تسد احدهما مسد الاخرى فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل **قوله** فلا يكون عالما بكل المعلومات يعني واذا لم يعلمها كلها لم يؤمن ان يكون يعتقد العدم علمه بصحته فكيف يصح الاستدلال بالسمع على مذهب لو صح لبطل السمع بمرة من مذهبهم انه يقول ويفعل ما يشاء ولا يصح منه ولا اعتراض عليه ولا يمتنع ان يكون مخبر هذه الاخبار لا على ما يتناوله ولكن اكثرهم يقول بما يشاء في الكثير عليه فلا يجوزون ان يقول غير ما ليس بصحيح لكن ذلك غير مسلم لهم استقامته على قواعدهم على ما سيأتي ان شاء الله **قوله** لان المال في مثل هذا للالصاق لما هو اليه في الفعل هذا كلام ذكره عليه وكان الاولى به ان يقول للاستعانة بدل الالصاق فان الذي للالصاق مثل امسحوا برؤسكم ولهم ان يقولوا الباء هنا للمصاحبة كما في شرى الفرس بسرجه ولجامه **قوله** اي معلوم كمعنى الذي يعلمه منا من التشار **قوله** لكنا قد احطنا ببعض علمه القائم بذاته يعني اذا سلمنا ان تخطيه لانه استثنا من الاحاطة المفيد الاحاطة عند المشبهة وهو محال لان علمه لا يتبعض كما قدمه **قوله** لان لهم ان يقلبوا علينا ويقولوا عندكم ان العلم هنا بمعنى العالم فيه نظر فانه يكون المعنى وفوق كل ذي عالم فلا يتأتى ان يكون العلم هنا بمعنى العالم عندنا وكان الاولى ان يقول عندكم ان العلم هو العالم وانه لم يقصد بالعلم المعنى الاصطلاحي وقد احتج بعض بهذا ان قبل الاية وان كان ظاهرها يقتضي بان فوق كل عالم عليما على لغة الغفران الا انا اخرجنا الباري عن ان يكون فوقه من هو اعلم منه بنص وبه الدين واجماع المسلمين هكذا ذكره ابن الملاحمي وان قالوا فكذلك نقول قلنا لا يصح لكم الاستدلال بالاجماع لانه سمعي ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع **قوله** فلا يكون بد من التأويل يعني على كلامنا وكلامهم فنتأوله بان المعنى وفوق كل عالم من المخلوقين ويتأولونه كذلك او يقدرون صفة اي وفوق كل ذي علم حادث والتحقيق انه من العموم المخصص وان ذلك هو المرجوع اليه على المذهبين معا **قوله** من حيث ان الشدة والمتانة انما يستعملان في الاجسام يعني فاذا لم يكن بد من تأويل الاية من وجه ولم يمكن ابقاؤها على ظاهرها تأولت من جميع الوجوه وفيه نظر فانا وان تأولنا الشدة والمتانة لمخالفتهما لما اتفقنا عليه نحن وهم فلا يلزم من تأويله تأويل لفظ القوة ولكن يتأول لمخالفته الادلة العقلية وقد جرت عادة اصحابنا ان الخصوم اذا احتجوا باية يحتاج الى تأويل سموا معانيها عندنا وعندهم والزموا كذلك تأويلها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا ولعل ذلكم بحيث انه اذا احتاج شيء منها الى التأويل كانت من الايات المتشابهة غير المحكمة والمسلوك بها مسلك المجاز لا الحقيقة ولا كلام في صحة تأويل الايات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها واما قال ان الشدة والمتانة انما يستعملان في الاجسام لان المتانة الصلابة والمتين الصلب قال الجوهري المتين الارض ما صلب وارتفع والجمع متان ومتن الشيء بالضم متانة فهو متين اي صلب انتهى في الشرح مثله وقوله تعالى في هذه الاية المتين اراد به الشديد القوة **مسألة** اعلم ان شبه المجبرة ههنا وان احتجت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يسوونه من المعاني فانما فسرت واعلمها لانها الوصف وثبت لهم انه قادر بقدرة وعالم بعلم ثبت لهم ذلك في سائر المعاني التي يثبتونها لان الطريقة في الجميع واحدة وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها **فصل** في انه لا يجوز ان يستحقها اي يستحق صفاته لتلك المعدوم ذكرها المعاني محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالما فان عنده انه يستحق كونه عالما لمعنى محدث وهو مذهب جهم بن صفوان واليه ذهب قوم من الروافض ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته القول بانه يستحقها لمعان محدثة وانما حكي ذلك عنه حكاية غير مشهورة **قوله** انا هذه الصفات بانه لم يزل تعالى هذا اسند الى يحيى ومذهبك وانما سلك انها ثابتة في الازل اذا استحقها لذاته وانت الان منازع في ذلك فبين اولا انه لا يستحقها لمعان محدثة ليتم ما ذكرته **قوله** لا بد ان يكون هو الله تعالى يعني فاعلها فيستحيل ان هيهنا محدث لها الا انه لو جعل قديما فسيأتي انه لا قديم غيره وان كان محدثا فاحداثه لها انما يصح اذا كان قادرا حيا ولا يصح ان يكون محدثها غيره وهو لا يحدثها الا بعد ان يكون قادرا عالما حيا فيؤدي الى الدور **قوله** وهو لا يحدثها الا اي لا يحدث المعاني التي هي القدرة والعلم والحيوة الا بعد ان يكون قادرا عالما حيا فيؤدي الى الدور ايضا فلا يكون قادرا الا بعد حصول القدرة ولا تحصل القدرة الا بعد ان يحدثها ولا يحدثها الا بعد ان يكون قادرا ولا يكون قادرا الا بعد ان يكون حيا ولا يكون حيا الا بعد ان يحدث الحيوة ولا يحدثها الا بعد ان يكون قادرا وكذلك فلا يحدث الحيوة الا بعد ان يكون قادرا ولا يكون قادرا الا بعد ان يكون حيا ولا

98

يكون حيا الا بعد ان يحدث الحيوة **قوله** والذي يسنده الجار فيه الى آخره اي والذي يشبه الجار فيه فقد يظن انه لا يؤدي

الى دور لان هو العلم فعال لا يحتاج في احداثه الى ان يكون عالما **قوله** وكيفيه الا الحاق كيفيه الالحاق ان يقول هذا العلم وكل علم فيصح

هذا فيصح وقد يقرر بما ذكره المصنف ان العلم لا يقع الا من عالم فيلزم فيه مثل ما تقدم في الحيوة والقدرة من الدور **قوله** لا يوجده

لا في محل يعني لا يصح ان يوجده في ذاته اذ ليس بمحل فاما لهشام فيقول بانه يوجده في ذاته اذ مذهبه التجسيم **قوله** وبهذا

فارق العالمين بالعلم الحدث اي بان حقق ذلك المتجدد تعلقا موجبا عن الذات وان كان قد صرح بانه يعلم حصول الشي الحادث

بعد ان لم يكن عالما بحصوله لكن المرجع بالعلم عنده الى تجدد التعلق **قوله** وهذا مستقيم يعني علمه بان الشي سيوجد بعد وجوده والمراد

انه بعد وجوده عالم بان له حالة عدم في الا وقات المتقدمه وان له حالة وجود بعد تلك الا وقات هذا راي الى الحسين وخالفه ابن

الملاحمي فقال بل اذا وجد المعلوم زال علمه بانه سيوجد لانتفاء المتعلق وهو انه سيوجد قال وهذا قال ابو الحسين بانتفاء التعلق عند

انتفاء المتعلق كما ثبت التعلق عند ثبوت المتعلق **قوله** لانه مع مخالفته لاصول الجمهور الى آخره يعني من كون العلم بان الشي سيوجد علم

بوجوده اذا وجد ومن كون اقتضاء الصفه الا حين للعالمية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الازل فيفارق الحال فيها

الحال في كونه مدركا الا انه يقال ليس مخالفه الى علي لاصول الجمهور من حيث كونها مخالفه لهم والا بان انه يكون عالما بصفات

كثيره متجدده بتجدد المتعلقات يصير كلامه غير سديد بل هو دليل على بطلانه ولعل الجواب انه اذا ادى ذلك الوجه الى ان يكون الله

يكون عالما بصفات متجدده بتجدد المعلومات ولا يمكن معلوماته لا تتناهى لزم ان يكون له بكونه عالما صفات لا تتناهى وثبوت ما لا

يتناهى محال لكن قد يقدم ما احتج به عنه **قوله** وهذا قريب يقال بل بعيد لانه لو تجدد التعلق وتغاير فاما ان يماثل المتعلقات او يخالفها

والاول باطل لان عالميته لا تكون الا لاتحاد المتعلق ومع اتحاده لا يحتاج الى تجدد التعلق وتعدده والثاني باطل ايضا للزوم تعدد

عالميته التي هي المتعلق واحلا فهالات احلاف المقتضى يدل على احلاف المقتضى اذا كان المقتضا من قبيل واحد وايضا فلو تعدد

تعلقات عالميته لزم كونها غير متناهيه اذ المعلومات غير متناهيه وفيه ثبوت احكام غير متناهيه له مع كونها ثبوتيه زائده على الذات

وهو في الله سبحانه كوجود ما لا يتناهى من الذوات وثبوت ما لا يتناهى من الصفات وايضا فلو تعددت تعلقات العالميه لزم ان يكون المتعلق

والمتعلق امرا واحدا بيانه انه عالم بانه عالم فالمتعلق هو ذاته مقيده بالعالميه والمتعلق ذاته مقيده بالعالميه وفيه عدم تميز المتعلق

من المتعلق وهو محال فان قيل هذا كما لزم من جعل تعلقات عالميته الله متعدده بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقها بجميع المعلومات

تعلقا واحدا قلنا بل لا يلزم لانا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد وحينئذ لا اشكال ان المتعلق هو الذات مقيده بالعالميه والمتعلق هو

جميع المعلومات لا الذات مقيده بالعالميه فقط وحينئذ يتميز المتعلق من المتعلق **قوله** فانا نجد مزيه لم تكن فلا اقل من ان يكون المزيه الحاصله

تعلقا متجددا فيه سوال وهو ان يقال ان هذه المزيه والاختلاف الحاصل انما هو اختلاف في حال المتعلق لا امر يرجع الى التعلق

او المتعلق بيانه ان الشي الذي سيوجد له ثلاث حالات حاله قبل الوجود هي انه سيوجد وحاله وقت الوجود هي انه قد وجد وحاله بعد وجوده

هي انه قد مضى وجوده والعالميه والعلم بنا ولا به بتعلقان به على هذه الحال تعلقا واحدا بنا والمتعلق على احواله المختلفه

ولعل الجواب ان احدنا يجد المزيه والاختلاف فيما يرجع الى امر يختص به ويرجع اليه **قوله** فان قال هذا يودي الى ان العلم بانه سيوجد غير العلم بانه

وجد يعني من حيث انه تعلقين مختلفين ويكل تعلق لابدان يستند الى صفه غير ما استند اليه التعلق الاخر **قوله** فلا نسلمه يعني من

حيث ان الصفه الواجبه قد ثبت لها تعلقات مختلفه وليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما الى صفتين الا ان ذلك حيث لا

تكون تعلقاتها المختلفه من قبيل واحد كتعلقات التخيير فاما اذا كان من قبيل واحد فانه يلزم ذلك **قوله** وخالفهم ابو الحسين فقال هما

علمان هذا مولاي الحسين وان الملاحمي قال العمر قاسم وحكاه ايضا ابن الملاحمي عن الشيخ ابي علي والسيد ابي القسم اي العور بانهما متغايران

وقيل بل حكى ابن الملاحمي عن ابي الحسين ايضا ذكرا ما يدل على العور بذلك **قوله** ان في خلاف ذلك يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه وذلك

لان تعلق ما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاه اذ التعلق من احكام الصفه المقتضاه فانقلاب ما يقتضيها من الصفات الذاتيه وفي

انقلاب الصفه الذاتيه انقلاب الذوات وذلك ما اراده بانقلاب جنسه **قوله** وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد يعني علما يدل على ان علم

علمان

الواحد منا بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد بل هما علمان وانما يكون علما واحدا لو كان العلم باقيا فحينئذ كان يستقيم
الدليل في حق الشاهد واما الوصل فذلك لان علمه تعالى بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد فمستقيم لان صفته مستمرة
والكلام متوجه اليها وانما وضح وجه الدلالة بتصويرها في حق الشاهد وتقريرنا انه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى بان يدوم صفتنا كما دامت
صفته لوضح ما قلناه ولا يستقيم تقدير دوامها الا مع تقدير دوام العلم **قوله** لكانا متولدين عن نظر واحد يعني من حيث انا اذا نظرنا
تقديرا في ان الشمس ستطلع غدا فعلمنا انها ستطلع فانا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر اخر وكذلك اذا اخبرنا صادق بان
زيدا سيموت غدا فانا اذا نظرنا في خبره ذلك الشي حصل لنا العلم بانه سيموت فالعلم بموته حاصل عن ذلك النظر فلو كانا علمين لزم ان
يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدي النظر الى الاحاد محال والالزم تعديه الى ما لا نهاية له فان قيل هذا لازم في حق الواحد منا فلا شك
في ان علمه بطلوعها غير علمه بانها ستطلع قلنا انه وان كان كذلك فهو مماثل له عندنا واذا كان مماثلا له فهو انما فعله لذكر النظر
والاستدلال فلا يتاتى هذا اذا فعل لمخالفته له **قوله** والجاز ان يجهل وجوده يعني بعد وجوده **قوله** يشك في هل مات زيد ام لا مع انا لا نشك في انه
سيموت الى اخره فيه ايضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل وهو قولهم ولجاز ان يجهل وجوده مع العلم بانه سيوجد والزام
ذلك وايضاح الاعتراض على الطرف الاول من الدليل وهو انهما علمان حاصلان عن نظرين **مسئلة** ولا يسند الجمهور
ايضا بالقياس على الخبر والواقف الخبر بان زيدا سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولا يحتاج الى خبر اخر فاذا كان
الخبر بانه سيموت خبرا بموته اذا مات كان العلم بانه سيموت علما بموته اذا مات اذ الخبر فرع على العلم **قوله** صار العلم جهلا انكره
تجويز ذلك والحسن لا ينقلب قبيحا والعكس فكيف ينقلب العلم وهو حسن جهلا وهو قبيح ولعل الجواب انه لا مانع من كون الشي حسنا ثم يصيره
قبيحا انه ليس بحسن ولا قبيح لذاته فيلزم استمرار حسنه او قبحه بل حسن وقبح لوجه يقع عليه فوجه حسن العلم كونه متعلقا
بالشي على ما هو به فلما زال بهذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مصيره اعتقادا متعلقا بالشي لا على ما هو به صار قبيحا على ان ذلك انما
يلزم على القول بتغاير العلوم كما هو مذهب ابي هاشم ولا يلزم على القول بان العلم غيرنا في **قوله** وهو الذي يريده الشيوخ بقولهم ان العلم من
حسن الجهل هذه العبارة جرت في كلام ابي هاشم ونقل الماتن تكون ان العلم قد ينقلب جهلا فلا بل مرادهم بان العلم من حسن الجهل الاعتقاد
كون زيد في الدار على احد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلا الا انهم لا يريدون ان العلم قد يصير جهلا فان في ذلك تجويز ان
يصير الحسن قبيحا وتعليم لا يجيزونه ثم ان ذلك لا يستقيم مع القول بعدم البقاء وقد اشار المساح عن جهة الى الحسنيات قالوا ان العلم
بانه سيعدم علم بتقدمه ذلك الوقت يشترط علمه بالوقت والذي في شرح مطلم ما يعلم الوقت واعترض بان تعلق المعاني والصفات لا تقتضيه
الا حصول المتعلق على ما هو عليه ولا يشترط امرا اخر اذ التعلق احص احكام المعاني والصفات فلا يقف على شرط ولا يتغير
عن موجبه **قوله** فاما وهو علم واحد الى اخره هذه مخالفة لاصول الجمهور فان من اصولهم ان العلم لا يتعدى في التعلق على التفصيل من
المتعلق الواحد الى ما زاد عليه ولا من الوجه الواحد الى ما زاد عليه **تنبيه** وقد احتج عن اصل سمعه ابو الحكم ومن تابعه
بالمعارضة لهم بكونه تعالى قادرا فان المقدور اذا وجد صار غير قادر عليه ثم اذا عدم وهو مما يصح اعادته صار قادرا عليه ولم يلزم من
ذلك كونه قادرا بقدرة ذكره بعضهم واما ما يأتي هذا على مذهب ابي عبد الله من ان القادرية لا تتعلق بالموجود فاما مذهب القاضي والذي
يحكيه من شيوخه والحاكم فانها تتعلق بالموجود اذا كان اعادته يحكمهم انه يصح منه ان يفنيه ويعيده فهو مقدور له وهو قادر عليه
على هذا الوجه وتعذر ايجاده في الحال لا يخرجه عن كونه مقدورا له اذ يصح منه الجاده من بعد كما ان القادر يقدر على اشياء لا يصح
وجودها في الحال لكن لما صح منه ايجادها من بعد صح وصفه بذلك وحكى ابو عبد الله انه يستحيل منه ايجاده في الحال اذ هو موجود
واذا افناه عاد قادرا من بعد واجاز الحاكم بانه يستحيل ان يتجدد له صفة بكونه قادرا لانه قادر لنفسه فعلم ان كونه قادرا عليه
صفة مستمرة غير انه كان لا يصح ايجاده في اول اوقات وجوده لمعنى يرجع اليه وفي الثالث يصح اذا افناه في الثاني فان الحاكم ذهب
سبحانا الى انه بوجوده يخرج عن ان يكون مقدورا وان صح ان يعيده والجواب ما ذكرناه **قوله** اما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام
يعني فيكون معنى قوله له حتى يعلم حتى يقع التعلق ومعناه الا رحمه الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا الان وقع التخفيف وتعلق علم الله بضعفكم

لكنه تعالى التعلق ليس هو العلم ولا تسمى علما والتعلق وان تجدد فلم تجدد العالمية ولا العلم **قوله** لانه كيف يكون غرض الحكيم
وقوع النفاق يعني لان اللام في قوله تعالى لنعلم لام الغرض فاذا حملنا العلم على المعلوم كان بعدا من النفع المعلوم وهو نفاق من
نافق **قوله** من بعد عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون يعني فانه لا ياتي الا على كلام ابي علي الفارسي وقطرب من اهل الامر كي
واما على المعنى الاخر فلا يتاتى اذ لا يستقيم ان يعلق الترجي بغير تعالى **تنبيه** قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه الخصم التشبيه
وما ذكره من تاويلها والجواب عنها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ونحن نذكر ما اورده الامام جار الله في كشافه فانه الغاية
القصوى والدرجة العليا قال في قوله تعالى وليعلم الذين نافقوا فيتميز المؤمنون والمنافقون وليظهر ايمان هولاء ونفاق هولاء وقال
في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى الترجي لهما اي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الامر مباشرة من يرجو ويطمع ان يثمر عمله
ولا يخيب سعيه وقال في قوله لعلكم تتقون لعل للترجي او لعل زيدا يكرمني والاشفاق لعله يهينني وقد جاءت على سبيل الاطماع
في مواضع من القران ولكن لانه اطماع من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة يجري اطماعه مجرى وعده المحتوم
وفاؤه به ولهذا قال من قال ان لعل بمعنى كي ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك ثم ذكر ان ذلك جرى على ما هو
ديدن الملوك في مواعيدهم التي لا بد لهم من انجازها وقولهم عسى ولعل وبسط في ذلك واوضحه ثم قال ولا يجوز ان يحمل على رجاء الله
تقواهم لان الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على ان يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد ولكن واقعة موقع المجاز لانه
خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة ومكنهم ووضع في ايديهم زمام الاختيار فهم في صورة
المرجو منهم ان يتقوا ومنه ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في قوله تعالى لعلكم تشكرون اراده ان تشكروا النعمة في العفو عنكم واهمل
جار الله الكلام فيها وبل الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا والذي ياتي ما ذكره ان المعنى وظهر ضعفكم لان العلم لما كان تابعا
للمعلوم كان في ظهور المعلوم حصوله وعلى هذا فقس حتى نعلم المجاهدين لانه لم يتعرض له **فصل** في انه تعالى يستحق هذه الصفات
الاربع التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال **قوله** اما على القول بانها ذاتية فظاهر يعني لما تقدم من
ان خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز وذاته تعالى باسه فيما لم يزل وفيما لا يزال على ما تقدم انفا ثم انه قديم دائم **قوله** ولا يقال ان
الصفات الاربع مقتضاه بشرط متجدد فقد يعدم ذلك الشروط في اقتضائها ولا كلام في انها غير متجدده ولا ذو الها **قوله** فاما كونه مدركا
الى اخره يعني ولا يقال يلزمكم ان يكون تعالى مدركا في الازل لحصول المقتضي حسبما تشاركوه وهو كونه حيا لان الشرط في اقتضائها وجود
المدرك وهو حسن غير حاصل لحالا والشروط في اقتضاء تلك الصفات الاربع **تنبيه** الذي يدل على بطلان قول الجهم ما قدمت من
كون المعدومات ذوات واذا كانت ذوات فهي معلومة اذ لا يكون الذات ذاتا الا اذا كانت معلومة واذا كانت معلومة فلا بد ان يعلمها تعالى
لما سنتضح من انه تعالى عالم بجميع اعيان المعلومات ولعله بني مذهبه على ان الاشياء المعدومة غير معلومة فان تقرر ثبوتها في العدم
وثبوت الصفة الذاتية لها التي عليها تعلم وضح بطلان ما قاله وكان الاولى بتاخير حكاية مذهبه الى الفصل الذي ياتي عقيب هذا لانه
اليق به ولا علقه لمذهبه بهذا الفصل وقد حكي عن هشام بن عمرو والبرذعي وغيرهما منع القول بانه تعالى عالم فيما لم يزل لانه لا يعلم في الازل
انه عالم بان شيئا قال الحاكم ولا قدر ان خلاف هم في عبارة وانه يعني شيئا ما كان لا تسمى المعدوم شيئا **فصل** في انه تعالى عالم بجميع
اعيان المعلومات **قوله** لانه حي يعني وكونه حيا المصحح لكونه عالما بجميع المعلومات اذ ليس يصح ان يعلم بعضها اولى من بعض **قوله**
وهو ذاته يعني على راي ابي علي لانه يجعل هذه الصفة ذاتية لكنه تعالى من جعلها ذاتية ثم جعل ذاته تعالى موجبة لها لان الذات توجب
صفتها الذاتية بل يقال ان الصفة الذاتية متى صحت وجبت والا فلو توقفت على امر اخر لم تكن ذاتية **قوله** او ما هو عليه في ذاته يعني الصفة
الاخص وهذا على راي ابي هاشم **قوله** مرحلة وبتفصيل يعني فعلم قدوم زيد من جملة العشرة مثلا وقدومه بعينه ويجوز ذلك روي
عن ابي عبدالله وابي القسم الواسطي القول بانه تعالى يعلمها بتفصيله لا جملة فالا ان العالم جملة لا يعلم كذلك الا اذا جهل التفصيل وحكاه
في التذكرة عن الواسطي ولم يحكه عن ابي عبدالله ولا عن ابي هاشم ما ان متونه ما يوهم وصفا له اما العلم بالشيء على سبيل الجملة انه
غير عالم به على سبيل التفصيل صح ذلك **قوله** وهو مبني على مذهبه في ان الجملي هو التفصيلي تعالى ليس مذهبه الذي ذكرت انه يعني

عليه يوجه قوله بانه تعالى لا يعلم الاشيا جملة لانه يعترف بانه تعالى يعلمها تفصيلا ومن حصّل التفصيلي والجملي واحداً فالوجه الثاني
والجوابات ابا هاشم يقول لا بد ان يعلم الاشيا تفصيلا اذ لا يجوز عليه الجهل واذا علمها تفصيلا فقد تعلقت عالميته بها واذا كانت
عالميته قد تعلقت بها لم يصح وصفه بانه يعلمها جملة اذ الجملي هو التفصيلي ما لم يتعلق وعالميته تعالى قد تعلقت قوله ومثل هذا اخباره ع
بان صلة الرحم يزيد في العمر ورد في الاثر عن النبي صلعم ان الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلث سنين فيرده الله الى ثلثين
سنة فالشرط هاهنا صلة الرحم والمشروط زيادة العمر ولا بد من ان يخبر فوا بان الله تعالى عالم بان هذا ان لم يصل رحمه لم يزد
هذه الزيادة في عمره وان وصل رحمه زاده اياها في عمره فان قيل القول بانه تعالى يعلم الشي مشروطا يقتضي في حقه تعالى عدم القطع
بذلك الذي علمه مشروطا فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك وهو متعالي عن ذلك قلنا ان الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالما
وقد قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا فهذا اخبار مشروط والخبر لا يصدر منه تعالى الا مطابقا للعالمية وايضا فهو عالم لذاته فلا يختص
بمعلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه **تنبيه** روي عن معمر انه تعالى يعلم غيره ولا يعلم ذاته وانكر ذلك عنه اصحابنا وروي
عن هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الامور المستقبلة كالله يدركها وروي ايضا عكس هذا عن معمر وهو انه تعالى لا يعلم الا الاشيا الموجودة
كالله يقدر عليها وكذب اصحابنا هذه الرواية عنه فان قيل وقد قال تعالى واحصى كل شي عددا وهذا يقضي بان معلوماته محصورة قلنا قد
تؤولت الاية على ان المراد الموجودات من معلوماته ولا مانع من تخصيص عموم الاية بالادلة القاطعة ذكره في المحيط وقال حاكم
المراد من القطر والرمل وورق الاشجار وزبد البحار

فصل في ان الله قادر على جميع اجناس المقدورات

قوله لصحة معلوم
من عالمين واعلم انه لا خلاف فيه فانما صح معلوم واحد من عالمين واكثر لانه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفته الذاتية التي
تصحح كونه معلوما وحال الجامع العالمين عالمين سوا فان قيل المثل العلم يصحح احكامه وليس للعالمية تاثير فيه فيلزم من ذلك ان ليس
مؤثرين قلنا ان التاثير في الاحكام لكونه قادرا وكونه عالما انما هو شرط فمن كان قادرا على الاحكام من العالمين فعل المتسق فبان تاثير
قادريته في ذلك قوله ولكنه يقدر على اجناسها يعني فاذا صح من احدنا فعل كون معين مثلا ففعله لا يصح منه تعالى ولكن فعل مثله وهكذا في
سائر مقدوراتنا قوله وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ اي القول باستحالة مقدور بين قادرين وانه تعالى لا يقدر الا على اجناس مقدوراتنا
قال الامام يحيى اتفقت المعتزلة على منع مقدور بين قادرين الا ابا الحسين واجاز عليه جوازه قوله واكثر اهل الجبر اعلم ان من كلام
اصحابنا المجوزين لمقدور بين قادرين وكلام من اجازه من المجبرة فرقا وهو ان اصحابنا جعلوه جائزا من جهة واحدة وهي الحدوث والمجبرة
جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب لمخلوقه تعالى قادر عليه من جهة الحدوث ونحن نقدر عليه بعينه من جهة الكسب قوله في مقدور عمرو
الا يوجد فيه نظر لان القدرة لا تتعلق الا بالاحداث فكيف يتعلق بالا يوجد ولهذا عبر عنه الى التمثيل بالحركة والسكون قوله من حيث ان
مقدور عمرو متعلق به الضمير في به عائد الى زيد قوله وكذلك العكس في عمرو يعني فيكون ساكنا من جهته من حيث ان ارادة سكنه
ويتحرك ايضا من جهته من حيث ان مقدور زيد متعلق به قوله لانه انما كان مقدورا له قبل وجود الحركة تعالى لانا فرضنا الكلام في
لزوم وجود السكون معها فاما بعده فما ذكره مسلم لانها اذا وجدت فقد سبق من وجوده في وقته وهو ما حصل بوقت وجوده
اذا كان مقدورا لنا والمنع المقارن يخرج القادر عن كونه قادرا على الممنوع منه والتحقيق في الاعتراض ان ما قاله المتاخرون من لزوم
ان يوجد السكون من جهة زيد والحركة من جهة عمرو غير واضح لان زيدا انما دعاه الداعي الى الحركة دون السكون فيوجد منه ما دعاه
الداعي اليه وهو الحركة دون ما لم يدعه الداعي اليه وهو السكون فلا يلزم من وجوده من جهته وان كان متعلقا به بان يكون قادرا عليه
فانه لا يلزم وجود ما يتعلق بنا الا اذا دعانا اليه داع وقصدنا الى فعله وهكذا الكلام في عمرو فاذا اراد احدهما تحريكه والاخر تسكينه
فمن كان اكثر قدرا اوجد ما دعاه الداعي اليه دون ما دعى الاخر الداعي اليه قوله وهذا حكم كل ضدين متعلقان بالقادر يعني انه لا يقدر على
احدهما الا على البدل فيكون قبل وجودهما قادرا على ايجاد ايهما شاء فاما بعد وجود احدهما مع كون الاخر يختص بالوقت الذي وجد فيه
او وجودهما فقد خرج عن كونه قادرا عليهما قوله وفيه نظر الا ان يبني على زائد الوجود يعني انه اذا كانت الموانع من جهة القادرين
وجود الواحد وقد حصل من القادر الاخر وجود ايضا فالوجه في كون الصادر منهما اولى بالوقوع الا ان يبنى على زائد الوجود فقال

متواتر الذكر

هو اولى من جهتهما لانهما يكتسبان الفعل وجودين من كل واحد منهما وجودا او الفا در الاخر لا يكتسبه الا وجودا واحدا فكان ما فعلاه
هو المانع لما فعله من حيث احتض بوجود زائد وقد ذكر الامام يحيى عليه لمصون اعتراض ابن الملاحمي ونظر عليه ايضا وجعل
الاعتراض اقع وان لم يظهر الفرق حقيقة فانه يظهر تقديرا فانا لو قدرنا عدم احدهما لا ثر فيه الاخر قوله وكلام الجمهور معارض
الى اخره يمكن الجوار بان يقال بل جزء وجزء من الساض يتصل عن طيه وجزء لا من حيث النفي لحكمهما في ذلك وهو نفي السواد يحكم
الجزء الواحد لكنهما يتصلان عنه بانه يحصل لحصولهما في المحل الواحد من شده الساض ما لم يكن يحصل لجزء واحد فقد حصل
الانفصال ههنا ولا يسلم المعارضه قوله ولا يعدرا حدنا عليه الا مستندا ما له ان يكون ههنا صوت مقدور له تعالى ولنا فالصوت لا يصح منا
مستندا عن الاعتماد وهو يصح منه تعالى اسدا اذ لا فعل من الافعال الا ويصح منه تعالى الجاده حسبه مبتدا قوله وبهذا اعترض قوله الى اخره
يعنى فما قيل يصح من احدهما الجاده في محل قدرته من غير سبب ويصح من الاخر الجاده في ذلك المحل بعينه مسندا عن الاعتماد اذ
لا يجوز ان يعدي احدنا الفعل الى غيره الا بالاعتماد فيكون محتاجا الى السبب حيث يكون الفاعل له من ليس بمحل قدرته له لمحل غير
محتاج اليه حيث يكون الفاعل له بمحل قدرته بمحل له قوله والا كان مثل السالف يعني لان الحلول في محلين هو حكم السالف الخاص فما
شاركه فيه وجب ان ماثله ونحن فرضنا الكلام في مقدور السن لنفي كالكون مثلا ملمسه قد اشد لنفي اسحاله مقدور بين
قادرين بادله غير الادله التي ذكرها المصنف فمنها انه لا استحال مقدور بين على بعض انها ان يستحيل مقدور بين قادرين بالكليه ذكره
الامام يحيى بان الدليل قد دل على استحاله تعلق المعلول الواحد بعلتين فان حصل المانع هذا في مسلسلنا بطل القياس يعني ومنعنا
من صحه مقدور بين قادرين هذا معنى ما ذكره ومنها انه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسنا قبيحا بان يريد احد الجاد
المقدور على جهه القربه ويريد احدهما الجاده على جهه المعصيه وفي ذلك ثبوت كونه حسنا قبيحا واعترضه ابن الملاحمي بانه لا يمتنع
ثبوت الوصفين لفعل واحد مع استناد كل واحد منهما الى غير من يستند اليه الاخر فلا يدافع في ذلك بالنظر الى القادرين ومنها
ما بنى على مذهب الشيخ الحسن ان الحلول بالفاعل وهو انه تعالى لو صح مقدور بين قادرين لجاز ان يريد احدهما الجاد ذلك
المقدور في محل ويريد الاخر الجاده في غيره من المحال وحينئذ اما ان يوجد مرادهما معا او لا يوجدا او يوجد مراد احدهما دون
الاخر والاول باطل لانه يلزم منه حلول الذات الواحده في محلين وهو محال والثاني باطل لانه يلزم منه خروجهما عن كونهما
قادرين والثالث يقتضي كونه مقدورا لاحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدورا للاخر الذي لم يوجد مراده وبهذا يبطل
صحه مقدور بين قادرين فان صح ما قاله الشيخ الحسن في هذا وهو الاقرب فلا كلام في قوه هذا الدليل فاما على مذهب الجمهور
في الحلول فله تاني اذ هم يقولون بانه يختص في الحلول بمحل معين ولا يصح حلوله في غيره فالذي يوجد مراده هو من اراد حلوله في ذلك
المحل ولا يخرج ذلك المقدور عن كونه مقدورا لمن لم يوجد مراده لان السبب في عدم الجاده له محاوله لوجوده في محل لا يصح وجوده فيه وان
اراد كلاهما وجوده في محلين غير محله المعين لم يصح ايضا ولم يوجد اي مراديهما ومنها انه لو صح مقدور بين قادرين لصح ان يريدا معا
الجاده في وقت واحد واذا ارادا ذلك وحاولاه فاما ان يوجد معا او احدهما او لا يوجده واحد منهما الا انه اثر فيه معا فاما ان يكون بانثرهما
في وجودين او في وجود واحد الاول باطل لان المختم لا يحصل الوجود زائدا على الذات ولقيام الدليل على ان الوجود لا يتزايد والثاني باطل لان
اشتراكهما في وجود واحد هو بان يوثر احدهما في نصفه او ثلثه او ربعه والاخر في البقيه وهذا يودي الى تجزي صفه الوجود وان لها نصفا
وثلثا وربعا ونحو ذلك وهو باطل بالضروره ثم انه لو صح ذلك لم يحصل منه مرادهم من مقدور بين قادرين لان لكل واحد منهما اثرا غير اثر
الاخر فحصل ما اردناه من انه لا مقدور بينهما وان اوجده احدهما فقط فذلك بانه مقدور له فقط دون الاخر وان لم يوجده واحد منهما خرج
عن كونه مقدورا لهما قوله واما الطريقه الثانيه يعني في الكلام على مقدور بين قادرين من جهتين بان يكون له وجودان او اكثر يتعلق كل واحد
من تلك الوجودات بقادر واعلم ان الكلام في هذه الطريقه هو على جهه التقدير يعني انا لو قدرنا صحه تزايد الوجود وصحه ثبوت وجودين او اكثر
لذات واحده هل كان يصح ذلك ام لا فقد تقدم في فصل الصفات الدلاله على ان صفه الوجود لا تتزايد وكذلك مجاراه ابي الحسين وابن الملاحمي
في هذه الطريقه مجاراه على مذهب خصومهم في الوجود وانه زائد على ذات الموجود واما على مذهبهما من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور ان

لانه كالمانع الا للفاعلين ان يحصل مقدورا احكم وهو استحاله
مقدور بين قادرين ع

لجعله للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات ثم كيف يتصور ذلك في معدوم ثابت وعندهم انها صفات والصفة لا يثبت لها وجود واحد

فصل العرض وجودين **قوله** لم يكن بان يظهر عند ها الصفة المقتضاة اولى من ان لا يظهر يعني صفة تلك الذات التي يزاد بصفة الوجود الى جهتها

والوجه فيما قاله انه قد تقرر ان وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضاة عن الصفة الذاتية وظهور الاحكام المقتضاة عن تلك

الصفة المقتضاة فاذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بان يجعل بكونه شرطا اولى من بعض فيكون شروطا كلها فاذا حصل

بعضها فليس بان يظهر الصفة المقتضاة حسب الظهور بعضها اولى من ان لا يظهر لعدم حصول جميعها وعلى هذا يتوجه ورود المصنف الاعتراض

عليه فانه سطل السوال عليهم اصله يعني فانها اذا حصلت شروطها كلها كانت الصفة المقتضاة بان لا يظهر لعدم اجماع الشروط اولى من ان يظهر

وان حصل بعضها كان المدركة لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح ان يقال عند حصول بعض هذه الشروط

لذلك بان يظهر اولى من ان لا يظهر بل يكون اولى من ان لا يظهر **قوله** وان كان ضعيفا يعني من حيث ان وجودا واحدا يكفي في ذلك الظهور اذ لا دلالة

على اشتراط وجود غيره **قوله** وان اردتم بعادة واحد فكيف يصح وعندكم ان القدرة الواحدة لا يتعدى على التفصيل الوجود الواحد الجائز

عنه بوجهين احدهما انا قلنا ذلك بنا منا على ان المقدور الواحد لا يكون له الا وجود واحد وكان من مذهبنا ان القدرة لا يتعدى المقدور

الواحد فلهذا قلنا ان القدرة لا يتعدى الوجود الواحد فاما اذا جعلنا للمقدور الواحد وجودين او وجودات فيصح حينئذ تعلق القدرة على

جميع وجوداته والوجه الثاني انا وان سلمنا انها لا يتعلق الا بوجود واحد فلا يمكن ان يكون في هذا القادر الواحد عشر قدر يتعلق كل

واحدة منها بوجود لهذا المقدور فعلى هذا يصح منه ما نقض العشر الحركات بالحركة الواحدة التي لها عشر وجودات ويصح الجواب

وفي قوله ان القدرة لا يتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر لان القدرة لا يتعلق على سبيل الجملة ولا يتعدى في التعلق على سبيل الجملة

وقوله على التفصيل يوهم ذلك وانما يقال ذلك في العلم فكان الاولى ان يقول لا يتعدى على الوجوه المعتبرة **قوله** وهي لا يتزايد اتفاقا فيقال

اما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لانا انما منعنا تزايدها وانتفاء الصفة الذاتية لان كثيرا من صفة مقتضاة بما يكشف عنها بمجرده عند اتحاد

الشرط فعلنا لو تعددت الا يقتضي عن المقتضي الواحد الى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الاقتضاء للتعدد ولا حاصر فيلزم تعددها الى الاقتضاء الى ما

لا نهاية له فاما اذا تزايد الشروط فغير مانع ان يتزايد المقتضاة ويكون انحصار اقتضاء الذاتية لها بانحصار شروطها واعلم ان هذا الدليل

والذي قبله انما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود لكنه اذا ثبت ذلك صح ما هو بصدده من تعذر معدورين قادرين من جهتين **قوله**

بان ما يتعلق بالقادرين في حالة الحدوث يقال له اذا فعل له وجودا فلكل حالة حدوثه وان كان قد استمر في الوجود من قبل وكل انما جعلنا

ما يتعلق القادرين بانها الحالة الحدوث في الوجوه السابقة له فاما الوجود فلم يتكلم عليه ولا يرد ما اصل يرد اليه **تلخيص** اعلم ان ابا الحسين

قد احتج على صحة معدور بين قادرين بانه اذا فرضنا جزا ملتصقا يكون اتساعين دفعه احدهما في حال جذب الاخر له فاما ان يحصل في ذلك

الجزء حركتان او حركة واحدة والاول باطل لاستحالة اجتماع المثلين انا وان سلمنا ذلك فاما ان يستند الحركتان لا الى احد القادرين فيكون

قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال واما ان يستند الحركتان الى كل واحد منهما وهو المطلوب وان كانت الحاصل فيه حركة واحدة فاما

ان يستند الى واحد منهما وهو محال لما تقدم واما ان يستند الى كل واحد منهما وهو المطلوب والجواب بل يقول بحصول حركتين فيه ولا نسلم امتناع

وجود المثلين في المحل الواحد وان قالت به الا اشعرية فدليل صحة مذهبنا في ذلك واضح فان المثلين لا يتنافيان وانما يجري مجراه فكما ان ذلك

هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين فكذلك المثلان بل ذلك اولى فيهما لان بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين واذا تقرر جواز حصول حركتين فيه

وحكمنا بجعلنا احداهما مستندة الى احد الفاعلين والاخرى الى الاخر ولا يحصلها غير قادرين معا ولا مستندين الى كل واحد منهما

على انفراده واحتج ايضا بانه تعالى اذا كان قادرا لذاته والمعدوم ممكن ولا اختصاص لذاته بمعدور دون معدور فقبل وجود القادرين في وجود

قدرهم فيجب كونه تعالى قادرا على الكل ولا يجوز ان يخرج عن كونه تعالى قادرا عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم اذ وجودهم لا يغير قادريته

لكن انما يتعين لصحة معدور بين قادرين لا يستلزم ثبوت قادريته لا عنان فانا وجود القادرين من خلقه ولا بعد وجودهم اذ عندهم ان لهم مقدورات

ما ليس في الازل لا يصح من غيرهم ايجادها **فصل** لا معنى لمكالمة اهل الحيرة في معدور بين قادرين وان كانوا يقولون به **قوله** وان جاء الفواتي

العبارة يعني فانهم اثبتوا احداثا قادرا وسائر الحقوق مذهبهم في مسئلة خلق الافعال **قوله** فلا معنى لقولهم معدور بين قادرين يقال انما الجهمية

عليه بوجود العالم دون خلقه وجود قدرهم فنقيضه لكونه معدوما بين قادرين

والكون لم يسلم كونه قادرا على ... العالم ... وجود القادرين ...

فمسلم انه لا معنى لكلامهم في ذلك الا انهم كانوا يقولونه اذ لا يسمون احدنا قادرا ولا يسمون له ما يقدر على الاطلاق واما اهل الكسب
فلا معنى لكلامهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث لانهم لا يجعلون المؤثر في الاحداث الا الله تعالى واما من جهة الكسب في الحدوث
فالكلام بيننا وبينهم في ذكر الخلاف بوجه وابطال قولهم فيه ان يقال ان كنتم لا تجوزون انفصال احدى الجهتين عن الاخرى بل
لا يتعلقان الا معا لزمكم مثل ما تقدم وهو ان احد القادرين اذا دعاه الداعي الى تحصيله من جهته التي يقدر عليها مع حصول الصارف
للقادر الاخر عن تحصيله من الجهة التي يقدر عليها فاما ان يحصل من الجهتين جميعا وهو محال والا لزم ان يقع الفعل على جهة من
له صارف عن ايقاعه عليها او لا يقع من اي الجهتين فيؤدي الى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له الى ايقاعه
او يقع على احدى الجهتين دون الاخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى وان كنتم تجوزون انفصال
احدى الجهتين عن الاخرى على ما حكي عن ابن عوف والاشعري قلنا لكم اذا قدر احدنا على ايقاعه على جهة الكسب قدر على ايقاعه
من جهة الحدوث واذا قدر البارى عليه من جهة الحدوث قدر عليه من جهة الكسب لان من قدر على ان يحصل الذات على وجه وجاز ان يقدر على
جعلها على سائر الوجوه واذا ثبت قدرة احدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك البارى تعالى لم يمتنع ان يدعو احدنا داعي الحاجة الى فعله
ويصرف البارى صارف الحكمة عنه فيكون موجودا معدوما وبالجملة فما ذكرنا امتناعه فيما مضى يدل عليه هاهنا قوله وخلق فينا
قدرة مقارنة له يعني ولا تاثير لها فيه كما حكي عن الاشعري قوله او خلق فينا قدرة موجبة له اشارة الى قول من اخذ من الشيعة بتاثير
القدرة مع الايجاب قوله او فعل فيه ما يوجبه الضمير في يوجبه عائد الى المحكي قوله فهلا جاز تعلقه بهم من جهة واحدة يعني من جهة
الحدوث كالمراد والمعلوم فانه يجوز تعلق المريدين بالمراد الواحد وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة وهو كون
المراد مرادا للمريدين والمعلوم معلوما للعالمين وانما صح ايقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الاحكام فذلك من تاثير
القادرية فلا يشركه فيه اثنان قوله كالمراد والمعلوم والمملوك يعني فانه يصح ان يتعلق بالمراد الواحد اكثر من مريد وكذلك المعلوم
يصح ان يعلمه اكثر من عالم وكذلك المملوك يصح ان يملكه اكثر من مالك قوله اذا جاز تعلق المقدور بقادرين وقوله هلا صح ان يتعلق
باكثر من قادرين فيه نظر لان التعلق للقادر بالمقدور لكن المراد به صحة ايجاد المقدور من جهة القادر فان التعلق كانه حكم ثابت للقادر فهو
حكم ثابت للمقدور فيصح اضافته ونسبته اليه قوله ويقال لهم اذا جاز فعل بين فاعلين يعني على اصلهم مع ان افعال العباد بينهم وبين البارى تعالى

فصل ان قيل المجوزون من شيوخكم كابي الهذيل وابي الحسين بعد ورابي قادرين ما ذا يحلون ان افعالهم منهم لا من الله تعالى قوله فالمانع من
ذلك شامل لكل المذهبين جميعا كان الاولى ان يقول ما السؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعا قوله السابعة دليل القدرة والحكمة وستتضح
بقوة ذكر كيفية الاستدلال وحقيقته ان يقال ان في افعالنا ما هو قبيح وكيف يجوز مع ذلك ان يكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وانه
لا يفعل القبيح لكن هذا لا يشمل جميع الافعال

القول في ان الله تعالى مريد وكاره

اعلم اولا ان من اصحابنا من اختار الكلام في اثبات هاتين الصفتين للبارى تعالى وتوابعهما الى باب العدل لان لهما تعلقا به من حيث انه تعالى مريد
وكاره ما اراده وكرهه من فعله والكلام في افعاله وحسنها وقبحها يختص بباب العدل وهو اختيار السيد الامام مانكديم والحاكم
وغيرهما واختيار المصنف رحمه الله ما هو خير من ذلك وهو ان يقع الكلام في اثباتهما صفتين للبارى وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد
لانه كلام في اثباته تعالى واثبات صفاته وكونه مريدا وكارها من صفاته تعالى ووضعهما هاهنا لان الصفات المتقدم ذكرها مستقر فيها الترتيب
وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لانه متعلق بتلك الصفات دونهما وقدمهما على مسائل النفي لان الاثبات اقدم من النفي ووضع الكلام في
انه تعالى يريد الطاعات ولا يريد المعاصي في باب العدل لانه كلام في افعاله تعالى وما يحسن منه وما يقبح وكونه مريدا للطاعات ويكره المعاصي من ذلك
قوله المريد هو المختص بصفة لاجلها اعلم ان بين العلماء خلافا في تحديد المريد فذهب السيد الامام وغيره الى ان المريد والكاره لا يحتاجان
الى تحديد لان احدنا يعلم كون المريد مريدا من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره وذهب بعضهم الى احتياجهما الى التحديد واعترض
قول السيد ومن وافقه بانكم ان اردتم ان كون المريد مريدا يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا لا ينقض الاحد فان كون الحي حيا وكونه
عالما وكونه قادرا يعلم على الجملة ضرورة وان اردتم ان كون المريد مريدا يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم ويرد على الحد الذي

ذكره المصنف اعتراضات احدها ان قولنا مريد المجهر بهذا الحد ومن حق الحدان يكون اجلى من المحدود ويمكن الجواب بان يقال قصد ان المريد المجهر على سبيل الجملة فذلك لا يمنع من تجليه بهذا الحد كما في العالم والحي والقادر ونحن انما قصدنا تحديده على سبيل التفصيل وان اريد انه المجهر منه على سبيل التفصيل فغير مسلم وبيانه انه يلزم ان يكون الكاره مريدا لانه مختص بصفة لاجلها يصح منه ايقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نهيا او تهديدا وكذلك العالم فانه مختص بصفة لاجلها يصح منه ايقاع الفعل على وجه دون وجه فكان الاولى ان يقول على الوجوه المختلفة لان الكاره والعالم انما يصح منهما ايقاعه على احد وجهين بخلاف المريد والثاني انه يخرج من الحد من اوجد الله فيه ارادة فانها توجب له صفة هي كونه مريدا ويكون مريدا لاجلها ولا يصح منه لمكانها ايقاع الفعل على وجه دون وجه لما يعدم **قوله** ايقاع كلامه نهيا وخبره اشار بقوله الى ايقاعه تهديدا ويرد على حد الكاره الاول والثالث من اعتراضات حد المريد **قوله** وكان ابو علي وابو هاشم اولا الى اخره انما قال اولا لان ابا هاشم قد رجع عن ذلك الى تحديده بانه المختص بصفة الى اخره واما ابو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المريد مريدا علما بالارادة لا علما بالمريد على الحال وهكذا قوله في الكاره **قوله** ما يدل على صحة خلو الحي عن الارادة والكراهة يعني ما ذكره ابو اسحق بن عياش ان احدنا مع علمه بسطوح فار الناس في الاسواق لا يريدها ولا يكرهها **قوله** وايضا فقد يعلم المريد من لا يعلم الارادة بعال الماشين هذا فيعلم المريد جملة فقط **قوله** ولهذا لم يقل بان الله قادر على الارادة هكذا قول ابي القسم في الارادة وفي الكراهة ايضا فانه قال ان الباري غير قادر عليهما لانه يلزمه ان يكون مريدا او كارها لانه اذا كان قادرا عليهما صح منه فعلهما واذا فعلهما كان مريدا وكارها اذ المريد والكاره عنده ليس الا فاعل الارادة والكراهة قال ابن متويه رحمه الله وصار هذا القول والمذهب اعظم الحجاج من كونه ما نفاه ان يكون الله مريدا لانه يقدح في كونه قادرا **قوله** ان يفعل الارادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء اخر يعني اذا لم يكن المريد مختصا بصفة يرجع الى الجملة يوجبها له الارادة وكذلك الكاره ولا استناد الصفات على الجملة كما يقوله الجمهور **قوله** وان لم يحل بساله الفعلية يعني ولو كان المريد هو فاعل الارادة لم يعلمه مريدا الا من علم فعله للارادة **قوله** وهي غير مقدورة لنا هذا مذهب الجمهور واما ابو القسم واصحابه فهم يذهبوا الى انها مقدورة لنا لانهم حكوا انه يصح شهوة الشيء مع اعتقادهم تنزيه الله عن فعل ما يقبح فلذلك قالوا بانها مقدورة لنا لجعله الارادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك

فصل

قوله وللمريد بكونه مريدا حالة وكذلك الكاره **قوله** وقد نصطر الى ذلك من غيرنا ذكر اصحابنا ان من لم تثبت حكمته لم يمكنا ان نعلم كونه مريدا الا ضرورة او يحصل لنا غالب الظن بكونه مريدا وكذلك كونه كارها فاما ان يدل باسم افعاله كامره وخبره او نهيه او تهديده يحكي كونه مريدا او كارها فلا لجواز ان تورية عليه **قوله** ذهب الشيخ محمود وغيره الى اخره حكى الامام يحيى عليه السلام مذهب محمود هذا عن ابي الهذيل والنظام والجاحظ وابي القسم البلخي والخوارزمي قال ابن الملاحمي وهو الذي يذهب اليه سائر الشيوخ غير ابي هاشم ومن قال بقوله قال الامام فهؤلاء يذهبوا الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغائبا الا الداعي والصارف ففي حق الله ليس الا علمه باشتمال الفعل على مصلحة او مفسدة وفي حقنا هو العلم او الظن او الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة او مفسدة او حصول نفع او دفع ضرر فاما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة امرا زائدا على الداعي شاهدا واما غائبا فنفاها واختار الامام ع مذهبه وفي حكايته ذلك عن ابي القسم نظر فالمشهور عنه وعن اصحابه ما ذكره المصنف من رد الارادة والكراهة الى الشهوة والنفار **قوله** لنا ما تقدم في نظائره يعني احتجاجا على اثبات الصفات فمثله يدل على الحمد بكونه مريدا صفة **قوله** وان اختلف محل الارادة والكراهة يعني بان يوجد الارادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء اخر **قوله** ولا وجه لذلك الا حصوله على صفتين ضدين يعني ولو كانت الارادة والكراهة لا توجبان صفتين وكان التضاد راجعا اليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لا تضاد اذ لا تضاد الا عليه فقد عرفنا ان يعذر ذلك لانهما صفتين متضادتين راجعتين الى الجملة لا الى المحل **قوله** ولا بد من حالة ترجع الى الجملة يعني لان صحة ايقاع الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة فالموثر فيه لا بد ان يكون راجعا اليها وليس الا الصفة لا نفس الارادة لانها راجعة الى المحل **قوله** الاسماء المضمرة ونحوه اعلم ان لفظ الاسماء من ادوات الاستثناء لكنها لا يدخل للاخراج بل لتدل على تعميم ما بعدها وتعظيمه والاولوية بالحكم والمستثنى المثال فالمعنى لا مثل المدخل عليه في تلك الجملة كقول القايل ادخل من بالباب لاسيما بني فلان فانه امر بادخال من بالباب كافة واتى بها لتدل على ان ادخال بني فلان اولى وابلغ وانما خص المضمرة ونحوه بالاولوية لان الاتفاق واقع على انه لا قبح فيها واما

الاستدلال به فقد بعد من خلاف الخلق والى القسم فيها ويجوز فيها ان يكون فيها ما هو قبيح وتقرير ما ذكره المصنف اذا احدنا ادعوه
الداعي الى اكل مال الغير والى شرب الماء وهو صائم في رمضان وداعيه الى ذلك هو علمه بحصول نفع فيه ولا كلام في ان هذا علم ضروري
ونصرفه الصارف عن الحج مثلا وهو علمه بحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري فلا كلام في انه لا قبح في هذا الداعي والصارف
قوله والا كان مريدا لذاته او لمعنى قديم وهو لا يقول به اعلم انه لا يقطع بامتناع ابي الحسين وابن الملاحمي عن وصفه تعالى بانه مريد
في الازل اذ قد ذهبا الى ان المرجع بالارادة في حقه الى الداعي والمرجع بالكراهة الى الصارف وهما في حقه تعالى راجعان الى صفته التي
هي العالمية واكثر ما في ذلك اثبات داع وصارف للعدم تعالى في الازل ولا ضرر في ذلك فان الجمهور يثبتون الدواعي والصوارف في الازل مع ان
ابن الملاحمي قد ذكر ان الداعي لا يكون ارادة الا اذا خلص عن الصوارف او ترجح عليها وداعي الحكمة لا يكون حاملا الى الفعل الا اذا
صح حدوثه في نفسه وذلك لا يكون في الازل والا لما كان احسانا ومصلحة للمكلف فانتفت عنه وجوه القبح وذلك لا يتصور ايضا في الازل
وقد احتج ابن الملاحمي بان الارادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح ان يدعو احدنا الداعي الى امر ولا يريده ويصرفه
الصارف عن امر ولا يكرهه والمعلوم خلاف ذلك والجواب ان الموجب للتلازم بين الداعي والارادة ان الداعي الى الفعل يدعو الى ارادته
فيفعلها صاحب الداعي وكذلك فالصارف عن الشيء يدعو الى فعل كراهته قوله لا يكون ان الحسين خالف في الارادة والكراهة هذا
مبني على ما قد تقدم بالادلة فاما البغداديون فهم لا يثبتون ذلك بل يذهبون الى ان الشهوات والنفرات ما هو قبيح وهو ما كان
شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن وقالوا قياسا على الارادة عندكم وجه قبحها دعاؤها الى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعا
الى القبيح وكذلك النفرة قياسا على الكراهة واجاب اصحابنا بانا لا نسلم ان وجه قبح الارادة دعاؤها الى القبيح بل وجه قبحها كونها
ارادة للقبيح ثم انا لا نسلم كون الشهوة داعية الى القبيح اذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون ولان الشهوة والنفرة من فعله تعالى
ولا قبح في افعاله ثم ان المكلف لا يذم الا بالشهوة والنفرة فكيف يقبحان قوله وكذلك الشهوة والنفار غير مقدورين الخ هذا مبني
على الصحيح من المذهب لا على ما سلم البغدادية لما قدمناه من حكاية مذهبهم والذي يدل على انهما غير مقدورين لنا ان احدنا لو دعاه الداعي
المكلف الى ان يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالادوية او يزيد في شهوته للطعام الذي يشتهيه له فعله لتعذر عليه ذلك على طريقه
مستمرة وكذلك لو دعاه الداعي الى ايجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك ولو كانا مقدورين له لم يتعذر فعلهما منه مع حصول
الداعي اليهما **فصل** وهذه الصفة تسمى المعنى هو الارادة قوله لانها يستحيل الجواز دليل ذلك انه تعالى لو استحق الوجوب لكان اما ان
يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك محالات كثيرة منها ان يكون مريدا لجميع ما يصح ان يراد كارها لكل ما يصح
ان يكره فيؤدي الى ان يكون مريدا للشيء الواحد كارها له ومنها استحالة خروجه عن كونه مريدا وكارها ومنها عدم جواز تجددهما
على المريد ومنها الذوم سويتها الكل جنس بقرره دو منها تعلقها بما لا يتناهى قوله والحال واحدة والشرط واحد الحال كون المريد حيا شاهدا
وغائبا لان الذي يصحح كونه مريدا وضدها وهو كونه كارها والشرط البنية في حقنا لانها شرط في تصحيح الحال لكونه مريدا فانها
لو لم تحصل والمراد بنية القلب لم يصح الحسية المردية وضدها وكذلك فيمكن ان تحصل من شرطها البنية التي يحتاج الحياة في الوجود
اليها لانها مصححة لمصححها وما كان كذلك فهو معدود من الشروط فهل من الشرط في حق الشاهد الا يكون الحي في حكم الساهي
عن المراد وان يكون عالما بصحة حدوث المراد او معتقدا لذلك ظانا له او شاكا وانما جعل شرطا لهذه الصفة لانه شرط في
تصحيح كونه حيا وهو الحال لها لان ارادة الحي لما هو ساه عنه لا تتصور واما في حق الغائب فالشرط هو علمه بصحة حدوث
المراد لا غير **فصل** وحيث لا نعلم هذه الصفة ضرورة فانما نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريق قوله لانه متى كان ساهيا عنه
استحال ان يريده الوجه في ذلك ان المريد لا يصح ان يريد الا ما علم او اعتقد صحة حدوثه او ظن ذلك او شك فيه والساهي والنائم
لا تأتى منهما ذلك فلهذا استحال وقوع الارادة منهما قوله احترازا مما يسمى جنس الفعل قد يريد المحقق من ارادتهم بهذه العبارة قوله
المنع للارادة نعني بان يخلق الله فينا كراهة لا يمكن معها من فعل الارادة لان المنع لا يكون الا بالضد وما يجري مجراه قوله ولا يصح
وقوع الفعل على الوجوه المختلفة الا من مريد اعلم اولا ان اصحابنا ذهبوا الى ان للكلام بكونه امرا وخبرا ونحو ذلك احكاما على ما سبق

القول فيه انهم ذهبوا الى ان الامر يثبت له حكم هو كونه امرا لارادة الآمر المامور به والنهي يثبت له حكم لكونه نهيا لكراهة الناهي
للمنهي عنه واما سائر انواع الكلام فيثبت لها احكامها لارادة تلك الاحكام فيثبت للخبر حكمه بكونه خبرا لان المخبر اراد كونه خبرا
وكذلك غيره من الانواع هذا ما ذكره اصحابنا واما الاشعرية فلم يفصلوا بين تلك الاحكام بل قالوا سوينا جميعها لكون المريد
اراد ها سوا كانت امرا او نهيا او خبرا او غير ذلك وذهب ابن الخطيب الرازي الى ان صيغ الكلام يثبت لها احكامها بالوضع اللغوي
على معنى ان صيغة الامر موضوعة في اصل اللغة للامر من دون اعتبار ارادة وقد حمل كلام ابي القسم حيث جعل يوثر تلك الاحكام
لاعيانها على هذا وان كان المفهوم من حكاية اصحابنا عنه ان ابا القسم واصحابه جعلوا هذه الاحكام ثابتة للكلام لذاته كما ثبت للجوهر
كونه جوهرا قوله وبعد فكنا نعلم الخبر خبرا الى اخره يعني لو كانت الصيغة خبرا عن هذا المخبر عنه المعين لعينها واذا يقوله والمخبر مخبرا
اي والمخبر عنه مخبرا عنه قوله وبعد فانما يصح هذا القول بعد العلم لماهية الخبر يعني انما يصح قولكم ان الخبر خبر لعينه عن شخص معين
وانه يصير ذلك الا بعد علم المخبر بماهية الخبر لانكم عللتم كونه خبرا لعينه فيتوقف معرفة الحكم المعلل وهو كونه خبرا على معرفة حقيقة
علته وما هيتها لان ذلك هو علته ومعرفة الحكم يتوقف على معرفة العلة قوله ومعه لا يصح العلم بها اي ومع هذا القول لا يصح علم
المخبر بالماهية التي من جملتها كونه خبرا عن شخص معين اذ بتغير الصيغة لا يفيد ذلك ولا طريق الى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور
هذا او ربما يحمل عليه كلام المصنف وان كان فيه بعض غموض قوله فكان يصح ان يكون خبرا قبل المواضعة يعني لانه اذا كان خبرا
لعينه فلا تاثير للمواضعة في افادته لان عينه ثابتة قبلها وغير موقوفة عليها والمعلوم انها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة
قوله وكان لا يصح التجوز في الكلام التجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل فكان الاولى ان يقول وكان لا يصح التجوز في الخبر
بان يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الاصل لانه عندهم خبر عنه لعينه قوله ولهم ان يقولوا ان التجوز وقع بمثل الخبر يعني لا بالخبر الذي
هو خبر لعينه عن الحقيقة بل بمثله الذي ليس هو خبرا عنها لعينه مثاله اذا قال رايت الاسد فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص
فالذي يلزمهم المصنف لا يصح ان يقول ذلك في الرجل الشجاع لان ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع فاجاب عنهم ابن الملاحمي بان قوله رايت الاسد
ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل هو مثله فيصح ان يكون خبرا لعينه عن الرجل الشجاع وجواب المصنف
عليه قوي صحيح قوله وبعد فكان لا يمكن احدنا الاخبار الى اخره هذا وجه اورده ابن متويه في تذكرته فقال لو كان الخبر عن زيد لا يصح ان
يكون خبرا الا عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين فكان انما يصح الخبر على قدر قوى لسانه الى اخر كلامه وتلخيصه
ان يقال لو كان خبرا لعينه وقدرنا انه لا يقدر الا بعشر قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيدين مثلا لوجب ان لا يقدر على الاخبار بغيرها
عن غيرهم هي خبر عنه حتى لو قدرنا انه يترك تلك الحروف الخبر عنهم لما قدر على ان يبدله بغيره لان القدرة الواحدة لا تتعدى على الشروط
المذكورة المقدور الواحد وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة قوله على ما لا يتناهى على البدل يعني
فالقدرة الواحدة على الصيغة الواحدة يصح ان تفعل بها صيغ لا تتناهى على البدل واحدة بعد واحدة او مكان واحدة قوله كما يقولونه في
ارادته للاخبار عنهم هذه اشارة الى معارضة وردت وتحقيقها ان يقال اذا كان الخبر لا يصير خبرا الا بالارادة وكان في هذا
المخبر عشر قدر يقدر بها على عشر ارادات لزمكم الا يصح منه الاخبار الا عن عشرة اشخاص وهم الذين في مقدوره عشر ارادات
للاخبار عنهم لا عن غيرهم فاجاب اصحابنا بان الارادات تختلف لتغاير متعلقاتها واذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة تتعلق في
الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الاخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فانها متماثلة فلا يصح
منه الاخبار الا عن عشرة من الزيدين ويحتمل ان يكون المراد بقوله كما يقولون في ارادته للاخبار عنهم ان الارادة الواحدة كافية في ذلك
وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصحيح انها كافية بدليل صحة الاخبار عما لا يتناهى كما يصح من القديم الاخبار عن نعيم الجنة مع عدم
تناهيه فلولا ان الارادة الواحدة كافية لاحتيج الى ما لا يتناهى من الارادات قوله او كونه قادرا الى كونه قادرا على الاخبار عن كل
المخبر عنه قوله حال السهو والنوم يعني لحصول ذاته وصفة ذاته وقادريته على الاخبار في تلك الحال قوله ولا احتاج الى المواضعة
يعني لان ذاته وصفة ذاته وكونه قادرا حاصلة مع عدم المواضعة قوله ونحو ذلك يعني من الوجوه المبطلة لكون ذلك الامر ذاته وصفة

ذاته وكونه قادرًا كان يقال ان ذاته وصفة ذاته وكونه قادرًا مع المريد بن علي سوا فلابد من مخصص ووجه تخصيص كونه
قادرًا وهو ان تأثيره في الاحداث فقط فلا يصح التخصيص به قوله واما كونه عالمًا نعني بالمخبر عنه قوله وهو باطل لما تقدم من ان الارادة
غير الداعي وفيه نظر لانه يقال انه وان صح ان الارادة غير الداعي فيحول بطل قول ابن الملاحمي من انه يكون خبرًا عن احدهما الا انه
دعاه الداعي الى الاخبار عنه دون الاخر لانه لم يدعه الداعي الى الاخبار عنه فالمعتمد في ابطاله قوله ما ذكره بقوله يزيده وضوحًا
الى اخره ومعنا يزيد ما قلناه من ان ذلك الامر هو الارادة دون الداعي ولعل المصنف اراد ان ابن الملاحمي انما ذهب الى ان ذلك الامر هو
الداعي بنا منه على ان الارادة المرجح بها الى الداعي فاما لو سلم انها زائدة عليه فانه يعترف بانها هي التي صيرت الخبر خبرًا عن هذا دون
هذا وقد مضى تقريرنا انها زائدة على الداعي فبطل ما بناه على ان المرجح بها اليه قوله واما ان يكون ذلك الامر هو كونه مريدًا وهو المطلوب
اعلم انه كثيرًا ما يجري في كتب اصحابنا غير المصنف ان ذلك الامر المؤثر في كون الخبر خبرًا والامر امرًا هو الارادة وان المؤثر في كون الكلام
نهيا الكراهة وهو منهم على سبيل التساهل وانما المؤثر الصفة التي هي كونه مريدًا كما ذكره المصنف والارادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين
لا في هذه الاحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف قوله فانها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والاباحة الا بالارادة التهديد كقوله تعالى
افعلوا ما شئتم والتحدي كقوله تعالى فاتوا بعشر سور والاباحة كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا كلام في ان هذه الصيغ كصيغة
الامر فلولا ارادة المأمور به وعدم ارادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل التحدي به لم يكن فرق بينها وبين الامر لتماثل الصيغ
وهو ظاهر قوله وكذلك كون الصيغة نهيا في دلالتها على كونه كارهًا يعني فلولا كونه كارهًا لم ينفصل عنه اذا كان بصيغة الا يكون
الناهي كارهًا للمنهي عنه غير كاره للمتهدد على تركه **فائدة** اعلم ان كل نوع من انواع الكلام ما خلا الامر والنهي يفتقر في ثبوت
الحكم له الى صفة واحدة لفاعله بكونه مريدًا ولا يفتقر الى ازيد منها فالخبر يفتقر الى كون فاعله مريدًا لكونه مخبرًا اما خبريته ويكفي
في كونه خبرًا هذه الصفة الواحدة الصادرة عن ارادة واحدة وان كان لا بد ايضا من كونه مريدًا لاحداثه نفسه بارادة اخرى واما الامر
فقال ابو هاشم يكفي في كونه امرًا ارادة حدوث الصيغة وارادة المأمور به والى هذا ذهب من لم يثبت للامر والنهي حكمًا واسمًا لغيرهما
من انواع الكلام وقال ابو علي يحتاج الى ثلث صفات صادرة عن ثلاث ارادات ما ذكره ابو هاشم والارادة كون الصيغة امرًا واما النهي
والتهديد فقال ابو علي يفتقران الى ارادتين وكراهة ارادة حدوث الصيغة ~~امرًا واما النهي والتهديد فقال~~ والارادة كونها نهيا او
تهديدا وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله وحذف ابو هاشم ارادة كونه نهيا او تهديدا فلم يوجبها ووجد في المحبرة كراهة
المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهيا وتهديدا ولا اشترطوا في الامر ايضا ارادة المأمور به تأسيسًا منهم لما
سيأتي من مذاهبهم الفاسدة **فصل** في الدلالة على اثبات هذه الصفة التي هي المريدية للباري تعالى اعلم انه لا خلاف بين اهل الكلام
في انه تعالى مريد وكاره وانه يوصف بذلك قيل ومن دفعه فهو كافر وانما الخلاف في معنى كونه مريدًا وهو على ما حكاه المصنف
والخلاف في تفصيل كونه كارهًا كالخلاف في تفصيل كونه مريدًا الا ان المجبرة مع موافقتهم في اثبات صفة له تعالى بكونه مريدًا قالوا
في كونه كارهًا المرجع به الى انه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارهًا صفة وكلامهم واضح البطلان فان الذي دل على ان له بكونه
مريدًا صفة هو بعينه الدال على ان له بكونه كارهًا صفة فليس ما قالوه باولى من العكس وذهب الجاحظ الى ان المرجع بكونه مريدًا
واراد به الى الفعل الذي اراده وذلك باطل فان ارادة الواحد منا لتستحق اراده اذ تكون من فعله والمراد من فعل غيره والارادة لا تتعلق
وكثير من المرادات تبقى كالتاليف ونحوه واذا كان المراد في حقنا غير الارادة فكذلك في حقه تعالى قوله وسلمنا ان يدل على صحة هذه الصفة
في حقه تعالى على ثبوتها فقال ابن الملاحمي الى افراد الدلالة على صحتها وعدم الاكتفا بايراد الدلالة على ثبوتها كما في سائر صفاته تعالى
والجواب ان الملاحمي انما الجاه الى ذلك كونها صفة معنوية والمؤثر في صحتها غير المؤثر في وجوبها بخلاف صفاته تعالى المقتضاة فان المؤثر في صحتها هو
المؤثر في وجوبها ولان كثيرا من المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى واذا كان المصحح لها في الشاهد الحيية وقد حصل في
حقه تعالى وجب ان يصح عليه لحصول المصحح في حقه فان قيل ومن اين ان المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحيية قلنا لان صحتها تحصل
لحصول الحيية وتنتفي بانتفائها وليس هاهنا ما يعلق تصحيح كونه مريدًا به اولى من كونه حيًا والا لزم حصول الحيية مع عدم حصول

الذي علل به ليس بصحيح لانا نعلم ان العبد كان يكون
صفة الامر ولا يكون صفة للذي لا يعقل ع

الصحة بان لا يقع ذلك الا من المصحح او حصولها مع عدم حصول الحياة بان يقع ذلك الا من ومعلوم خلافه فان قيل المانع في كل
حي في الشاهد ان يكون مريدا لحصول شرط تصحيح كونه حيا بهذه الصفة وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا يصح هذه
الصفة عليه لان المشروط لا يحصل بدون الشرط قلنا ان المصحح اذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيحه الحي
كيفية استحقاقها يختلف في حقه تعالى وفي حقنا لجاز اختلاف الشرط ولا يقدح اختلافه في تصحيح المصحح فاما ثبوت هذه
الصفة في حقه تعالى والدليل عليه ما ذكره رحمه الله ومن الادلة على ذلك ما اشار اليه اخرا بقوله يريده وصوحا والعمدة في ثبوته عائد الى
ثبوت الصفة له تعالى وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذه النسخ الحسن وحقيقته انه تعالى اعلمنا بوجوب الواجبات وخلق
فينا النفار عنها واعلمنا بقبح المقبحات وخلق فينا الشهوات لها مع التمكين من ذلك وزوال الالجاء الى فعل الواجب وترك القبيح ولم
يغننا عن القبيح ولا عن الاخلال بالواجب فلا بد من ان يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح والا كان تعالى مغريا بفعل القبيح
وترك الواجب وهو خلاف الغرض بالتكليف وذلك قبيح منه وهو لا يفعل القبيح على ما قد تقرر بادلته في موضعه **فصل** والباري تعالى
يستحق هذه الصفة لمعنى محدث كالشاهد والخلاف فيه على ما حكاه المصنف رحمه الله تعالى الا ان الكلابية يقولون انه مريد بارادة
ازلية ولا فرق بين قولهم وقول الاشعرية وقد اتفقوا جميعا على ان هذه الارادة لا هي الله ولا هي غيره تعالى وذهبوا الى نفي الصفة التي هي
كونه كارها على ما تقدم وقد ذهب المطرفية الى ان الموجب بارادته تعالى الى الفعل الذي اراده كما تقدم وتعلقوا بكلام روي عن الهادي الى
الحق قدس الله روحه ان ارادة الله مراده وتأول الحذف كاف التشبيه ويكون تقديره كمراده ولهذا قال فيما روي من كلامه بعد ذلك وكلاهما
فعله والجادة قوله والحال واحدة والشرط واحد اما الحال فهي كونه حيا لانها التي تصحح المريدية وصدها على ما تقدم واما الشرط فعدم
وجوده تعالى ويمكن اعتراضه بانه كان يلزم صحة هذه الصفة عليه تعالى في الازل لحصول حالها وشرطها ولو صح ذلك للزم ان يكون صفة
ذاتية او مقتضاه وهو محال ويمكن الجواب بان ذلك لا يؤدي الى ما ذكر لانا نستغني بانه لا يستحقها تعالى الا لمعنى من فعله ولا يجوز صدور
الافعال عنه فيما لم يزل فلهذا لم يجز حصولها له في الازل لاستحالة حصول الموجب لها حسب لا لاستحالتها في صحيحه تلك الحالة لا
يلزم من ذلك كونها ذاتية او مقتضاة وقيل الشرط صحة وجود المراد في الحال لانه قد ثبت انه لا يصح ارادة الشيء الا اذا علم المريد او
اعتقد او ظن صحة حدوثه او شك في ذلك والباري تعالى لا يجوز عليه من ذلك غير العلم وهو لا يعلم صحة حدوث المراد الا اذا صح حدوثه
قوله لانه الذي يشبه الخلاف فيه يعني لكون من العلماء من ذهب اليه وتعلق في ذلك بحجج اوردها واما انه يستحقها لمعنى معدوم او بالفاعل
او لغير ذلك من الاقسام التي يذكرها اصحابنا في ذلك وان كان في الارادة وابطاله حسنا للاحتمال فالحاجة اليه قليلة لعدم اشتباه
الخلاف فيه قوله ككونه عالما لا ككونه قادرا يعني فلا يماثل الشرك ككونه قادرا استحقها لذاته ومع ذلك فلم يلزم ان يكون قادرا على جميع
المقدورات ولا على كل ما يصح ان يقدر عليه لما بين من الفرق وهو كونه مريدا يشبه كونه عالما لانه كما يصح معلوم بين عالمين يصح مراد
بين مريدين كما اذا اراد زيد وعمرو قيام بكر لحله وكونه قادرا فانه لا يصح مقدور بين قادرين واذا كانت المريدية اشبه بالعالمية فلا
كلام في انه تعالى يعلم جميع ما يصح ان يعلم فكذلك يلزم في المريدية اذا اتحدت جهة استحقاقهما قوله لا سيما على مذهب الخصم يعني الاشعرية
والنجارية فانه يلزمهم وقوعه مطلقا سواء كان من مقدوراته تعالى او من مقدوراتنا لما يذهبون اليه من ان ما يريده تعالى فهو واقع لا محالة مطلقا
واما المثبتون من المعتزلة فالذي يلزمهم وقوع جميع ما يصح حدوثه من مقدوراته لانه اذا كان مريدا لذاته فلا بد من ان يريد جميع ما يصح ان يراد
وهو ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى ومقدوراتنا واذا اراد جميع ما يصح ان يراد من مقدوراته وهو ما يصح حدوثه مع انه لا يصح المنع
عليه تعالى وجب ان يوقعه لان من حق القادر اذا اراد مقدوره ولا مانع له من ايجاده ان يوجده قوله لان عنده الى اخره هذا الخصم الاشعرية
والنجارية فاما من يسر فاذا اعتذر بان الارادة تتبع الداعي قلنا له لا نسلم ذلك ولا ينافي ذلك مع ما نذهب اليه لان الصفة الذاتية لا تقف
على امر ولا تقف كونه مريدا للشيء مع كونه يستحقها لذاته على عالميته بحصول نفع للغير او دفع ضرر عنه مع الحسن وانما ياتي
ذلك مع جعلها معنوية واقفة على فعله للارادة فيقال انه تعالى لا يفعل الارادة لشيء الا اذا دعاه الداعي اليه قوله وبهذا يبطل كون
الارادة في الضدين ضدين اعلم اولا ان هذه مسالة خلاف بين المشايخ فالذي ذهب اليه ابو هاشم اخرا والجمهور من اصحابنا ان ارادتي

العدد لا متضادات وذهب الشيخ ابو علي وهو قول ابي هاشم اولا الى نفيها دهاسا لاذا دمن فصل لا دله على صحة كلام الجمهور
ما ذكره المصنف من انه يصح من مريد واحد ان يريد حدوث الغداء اذا اعتقد صحة حدوثها وعدم ثبا فيهما لان الاراده تتبع اعتقاد
صحة الحدوث ولو كانت الارادتان متضادتين لما صح ذلك وفي هذه المسئلة ادلة كثيرة وخبط كثير وهو بموضعه اليق قوله وهو
محال عندهم الامام عندهم لانهم يطلقون استحالة الخلف في ارادته سوا كان من فعله او مقدوراته اوهما جميعا بالقدره عليه غيره
وان كنا نحن اوهم متفقين على ان ما اراده تعالى من فعل نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه قادرا عليه وغير ممنوع منه اذ لا يصح
المنع عليه وكذلك لو اراد وقوع فعل غيره على وجه الالجا استحال الخلف ايضا قوله لا سيما على مذهب الخصم يعني الاشاعرة والمجبرة
لكنه تعالى لا فرق في القول بصحة حدوثه عن تلك الصفة بين مذهبنا ومذهبهم فانا وان كنا نقول بان اراده البارى لا يمانع لبسمى
بعد كفره نقول ليس ما قالوه من وجه اخر وهو انه اما ان يريد الشي اذا اراده قبل وجوده فاذا وجد او استحال وجوده يقتضي وقته مثلا
خرج عن كونه مريدا له قوله وليس لهم ان يقيسوه على العلم صورة القياس ان يقولوا ليس عندكم انه عالم لذاته وقد يتعلق علمه بانه
لا يعم العمه الا في وقتها المخصوص ولا يخلق لزيد الا راسا وذ يتسم مع هذا الى انه لا يجوز ان يقع خلاف ما علمه لانه يؤدى الى انقلاب
علمه جهلا ولم يؤد ذلك الى نفي التخير فهلا جاز لنا ان نقول بان ارادته معلقة بذلك ولا يقع خلاف ما اراده ولا يلزم منه نفي التخير وتقرير
الجواز الذي ذكره انا وان قلنا لما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلقت به فانا نذهب الى ان قادريته معلقة بخلاف
ما علمه وانه يصح منه فعله فلا يؤدى الى نفي التخير خلافا لما انتم تثبتون انه فانكم تقولون لا يجوز تعلق الاراده بخلاف المعلوم
واذا لم يجز تعلقها به لم تتعلق به القادريه لان تعلقها تابع لتعلق الاراده عندكم فيصح ما الزمناكم من نفي التخير هذا تحقيق ما اشار اليه
من الجواز وكان الاولى ان يقول بدل العلم قوله ولا يجيزون تعلق الاراده بخلاف المعلوم ولا يجيزون تعلق القدره بخلاف ما تعلقت به
الاراده ان صح انهم يقولون بذلك قوله ما رعوا ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك يعني قد ارعى انه تعالى قادر على فعل ما لم يتعلق به
ارادته ويمكن منه فانه تعالى لم يرد اذهاب ما اوحى الى النبي صلى مع اجازته تمكنه تعالى من ذلك ولو صح كلامهم لم يجاز ذلك قوله وتحقيقه ان الشرط
لا يدخل الا في المستقبل يعني فلا يدخل اداة الشرط على ما كان ماضيا او حاضرا والشرط ههنا المشيه وهذا منه رجوع الى الاستدلال
على ابطال الاراده القديمه لانه اذا كان الشرط لا يدخل الا في المستقبل دل على ان المشيه التي هي الاراده غير قديمه اذ لا يدخل ما كان
قديما داخلا على حرف الشرط وقد جعل حصولها شرطا في الاذهاب داخلا على ان قوله واندموا بان يعترفوا بانه اراد هذا الشي مع جواز
الا يريده كما اذا اراد كفر الكافر عندهم فانهم انما حكموا بارادته له لوقوعه ولا بد لهم من يجوزوا ان يخلق الله فيه قدرة الايمان بدلا عن
قدرة الكفر فيقع منه ولو فعل ذلك لكان مريدا لايمانه وكذلك اذا فعل الله حركة مثلا في جسم فانه لا يمكنهم المنع من جواز ان يسكنه تعالى بدل
حركته اذ لا يبطل اختياره فارادته لتحريكه كان يجوز الا يكون لجواز تسكينه بدل ع اذا كان كذلك دل على انها صفة جائزة غير ذاتيه ولا
صادرة عن معنى قديم

فصل

والمخالف شبه في انه تعالى مريد لذاته او بارادة قديمة قوله واكثرها قد دخل في اثنا الكلام يقال لم
يدخل من شبههم في اثنا الكلام في هذه المسئلة شي اللهم الا ان يكون اراد شبه الذين يثبتون انه مريد بارادة قديمة واراد بذلك شبههم
التي يتعلقون بها في اثبات القدرة والعلم فلذلك انما احتجوا بها على اثبات المعاني فقط ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا ولم يحتجوا بها على انها
معاني قديمه ولكن ايه اراد ما احتج به بعضهم من انه تعالى قادر عالم حي موجود لذاته فيجب ان يكون مريدا لذاته فيكون الجواز قد دخل
في اثنا الكلام لانا قد بينا ان القول بانه مريد لذاته يؤدى الى محالات لا يؤدى اليها كونه قادرا لذاته وما هذا الوجه باكثر شبههم فكلامه
لا يخلو عن نظر قوله وما علا بعد ان لم يكن فيه نظر لانه ليس لهم يكونه فاعلا حالا فلا يقاس عليه كونه مريدا لا يكونه مريدا صفة
والماسانى المعارضة لما ذكره من كونه مدركا وان كان يشير المعتبر برجوعها الى العالميه كما هو مذهب البغداديه ويمكن الجواب بانه
انما عارضهم بكونه فاعلا على بعد ثبوتها لو كانت صفه لم يحصل بثبوتها بعد ان لم يكن تغير ثبوتها وان لم يكن صفة بعد صار الفاعل
بعد فعله مزيه لم يكن عليها فاذا لم يتغير بثبوت هذه المزيه فكذلك لا يتغير بتجدد الصفه ومما يعارض في جواز هذه الشبهه هل
علمتم ضرورة ان ذلك يؤدي الى التغير فيجب ان يشارككم فيه او دلالة فاهي قوله لانها تضادات العلم يعني السهو والغفلة وهما

يعني لا بد لهم الا غيران ان الذي اراده الله مع جواز الا يريده

لمعنى واحد والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال ابو القسم وابو عبد الله فانهم اثبتوه معنى يضاد العلم
واما ابو اسحق والقاضي وتلامذته واكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلا عن ان يجعلوه مضادا للعلم واما المرجع به عندهم
الى زوال العلم بالامور التي جرت العادة بالعلم بها والذي يختاره المصنف ما ذهب اليه الجمهور معنى على ما مضى له في اول الكتاب
لكن جعله هاهنا [illegible] والتبسير الامام وكلامهما على جهة التقدير يعني انا لو سلمنا ان السهو والغفلة مضادة للعلم لا للارادة
على ما ذهب اليه من اثبته معنى وان كان الشيخ ابو القسم قد ذهب ايضا الى انه يضاد الارادة كما يضاد العلم ويلزم منه مضادته
لشيئين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك قوله الا اذا لم يجز خلو الذات عن الصفة وضدها يعني فلو كان كذلك لم يخل الباري
عن احد الضدين اللذين هما المريدية وكونه ساهيا وكان زوال احدهما دليلا على ثبوت الاخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقريره
فلا يلزم من كونه غير ساه مع تسليم مضادة السهو للارادة كونه مريدا على ما ذكروه فصل واذا ثبت انه تع مريد بارادة محدثة
فهذه الارادة المحدثة اما توجد لا في محل واما [illegible] ما ذكره لما تقدم من ابطال ما يثبته من الاقسام غير هذا مع بطلان ان يستحقها لمعنى
بالفاعل لما مضى من انه لا يجعل الذات على صفة الا من يقدر على تلك الذات وغير ذلك من الوجوه وبطلان ان يستحقها لارادة معدومة
لانه لا اختصاص لها بالمراد دون مراد ولا بالمريد دون مريد لان العدم يقطع الاختصاص والعلة لا توجب الا بشرط الاختصاص
قوله لانه يستحيل ان يكون محلا للاعراض يعني فلا يمكن ان يقال يوجد الارادة فيه تع اذ ليس بجسم على ما يأتي بيانه فيستحيل خلو الشيء
من الاعراض اذ الحلول فرع على التحيز والتحيز فرع على الجسمية قوله اما الجماد فيستحيل وجود الارادة فيه لانها تحتاج الى الذي
يصحح وجودها الحيوة ولا حيوة في الجماد ولو صح وجودها فيه للزم صحة ان يكون الجماد مريدا هنا يأتي منه ايقاع الفعل على الوجوه
المختلفة ونحن نعلم استحالة ذلك منه ثم كان يلزم مع وجودها في الجماد اذا قدرنا انه لا يلزم الجماد ان يكون باختيار الصفة له تع اولى
من [illegible] معه تع ومعنا على سواء لم يختص به ابلغ من اختصاصها بنا قوله كانت بان توجب له اولى من القديم تع يعني لا اختصاص لها به
يمكن من الاختصاص بان حلت فيه وعدم اختصاصها به تع اذ لم تحله ولا وجدت عند وجوده قوله ولولا قيام الدلالة على ان ما عدا
ارادة الباري تع وكراهته والفناء لا يوجد الا في محل لجوزنا وجود ذلك في محل اعلم ان الذي قامت الدلالة عليه ان الاعراض على ثلثة
اضرب الضرب الاول يصح وجوده في محل وفي غير محل وهو نوع الارادة والكراهة الضرب الثاني لا يصح وجوده في محل ويجب وجوده في
غير محل وهو الفناء الضرب الثالث يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل وهو سائر الاعراض وانما كان وجوده في المحل وغيره
لا يؤدي الى ابطال ذاته ولا ابطال ذات غيره صح فيه مجموع الامرين وما كان لو وجد في محل ادى الى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك وكذلك
ما كان لو وجد لا في محل ادى الى انقلاب ذاته او ابطال ذات غيره لم يجز ذلك وشرح ذلك وبسطه في مواضعه من اللطيف ومثال ما يؤدي
عدم حلوله الى ابطال حقيقته الاكوان لان الحركة والسكون يتضادان على المحل فوجودهما لا في محل مع التضاد بينهما وفي ذلك انقلاب
حقيقتهما وكذلك التأليفات لان حكمه ان يحل محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي الى ابطال حقيقته وكذلك الاعتمادات
حكمه ان يختص بجهة ومثال ما يؤدي فيه ذلك الى انقلاب ذاته او ابطال ذات غيره العلم لانه لو وجد لا في محل فاما ان يوجب الصفة للباري تع
وبعض ذلك جواز وجود مثل كذلك فيخرج القديم عن صفته الذاتية وهي العالمية واما الا يوجب صفة راسا فيبطل ذاته وعلى هذا فقس
قوله والا خرجت عما هي عليه في ذاتها يعني بذلك صفتها الذاتية وذلك انها اذا خرجت عن ايجاب الصفة مع الايجاب حكم مقتضى عن
صفتها المقتضاة وذلك لا يكون الا مع خروجها عن صفتها المقتضاة وخروجها عن صفتها المقتضاة لا يكون الا بخروجها عن مقتضيها
وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال مسئلة اعلم ان هذه الارادة التي اثبتناها للباري تع لا يكون الا من فعله
لان غيره اما جماد او عرض وهما غير حيين ولا قادرين والفعل لا يصح الا من حي قادر او حيوان ولا يصح ان يكون من فعله لان هذا الحيوان
ان اوجدها في محل لم يختص الباري تع فلا يوجب له لعدم الاختصاص وان اوجدها لا في محل كما اوجبناه في ارادته تع لم يصح لانه لا يتعدى
الفعل عن محل قدرته الا بالاعتماد ولا اعتماد له في توليد الارادة فلم يبق الا ان يكون محدثها هو الباري تع ولا يقال ان ذلك يؤدي الى التسلسل
لانه لا يحدثها الا بعد ان يريد احداثها ولا يريد ذلك الا بارادة يفعلها كذلك لانا نقول الارادة حسن الفعل لانها لا يقع بكل حال

على ادم

على وجه وهو حدوثها وصفة جنسها او هي صفتها المقتضاة وهو وان وقعت تارة على وجه يقتضي القبح وتارة على وجه يقتضي
الحسن او الوجوب فذلك لازم لوجودها ولا يحتاج الى زيادة وهي ايضا تقع تبعا للداعي لا انها مقصودة بنفسها على ان هذا السؤال
لا يرد على مذهب البغداديين لانا رواه السيد الامام عنهم من القول بان ارادة الارادة مستحيلة كما تستحيل ارادة الباقي والماضي وقد
كان الشيخ ابو علي يقول لا يصح ارادة الارادة وتوقف ابو هاشم ثم رجع الى القول بصحة ارادتها **فصل** فيما يصح ان يراد
ويستحيل وحدث ويحسن ويقبح **قوله** والباقي اما يستحيل ارادة الباقي في حق من يعتقد بقاءه فاما من لا يعتقده كمن يعتقد تجدد الجسم حالا
بحال فانه يصح ان يريده **قوله** استحال ان يريد بعد ما اما ارادة اجتماع الضدين في حق من يعتقد تضادهما فهو غير مستحيل الا من
حيث ان الداعي لا يدعو الى ذلك للعلم بتعذره وما لم يدع اليه الداعي لم يقع اذا لم يكن مما يقع على الساهي والنائم ولا مما يقع تبعا لغيره
لان ذلك متعذر اذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله ابو علي من نفي ارادة الضدين **قوله** لغرض يخصه يعني لا على جهة التبع لغيره
من غير ان يكون هو نفسه مقصودا **قوله** ولا يكون في حكم الساهي عنه اراد الا يكون ساهيا ولا في حكمه كمن زال عقله لنوم او غيره
لكنه يعارفه اغنى عن هذا الشرط قوله يفعله الفاعل لغرض يخصه لان الساهي ومن في حكمه لا يفعل لغرض اذ لا يصح منه الارادة
قوله ولا ممنوعا من ارادته المنع من الارادة هو فعل الكراهة ولا يكون ذلك الا من جهته تعالى لان احدنا لا يفعل في نفسه كراهة لما
دعاه الداعي اليه والى ارادته ولا يجوز ان يفعل الكراهة التي هي منع من الارادة من فعل غيره تعالى من القادرين بقدرة اذ القادر بقدرة لا يعدي
الفعل الى الغير الا بالاعتماد ولا تاثير له في توليد الكراهة **قوله** واما ما يحسن فهو ارادة الحسن الى آخره اعلم انه ليس الوجه في حسنها
كونها ارادة للحسن فقط والا لزم حسن ارادة كل حسن ومعلوم خلافه بل وجه حسنها كونها ارادة لحسن خصه ما ذكره **قوله**
فان هذه الارادة وان تعلقت بالحسن فيجب هذا هو اختيار الشيخ ابي علي وصححه ابن متويه وعلل قبحها بان العقاب ضرر محض فكما لا
يحسن منه ان يفعله بنفسه فكذلك لا يحسن منه ان يريد نزوله به والذي ذكره ابو هاشم انه ملجى الى انه لا يريد عقاب نفسه فلو فعل
ارادة لعقابه ففي حسنها نظر فيحتمل ان يكون حسنة لان متعلقها حسن والارادة تابعة للمراد ويحتمل ان يكون قبيحة لانها ارادة
للاضرار بالنفس ولم يختلف الشيخان في قبح كراهة العقاب لانه حسن وكراهة الحسن قبيحة ولا اختلفا في قبح ارادة ان يعاقب الله
من لا يستحق العقاب واختلفا في ارادة اهل النار الخروج منها فقال ابو علي هي قبيحة لعلمهم بخلافه كما يقبح ان يريد عود موتانا وتاول
قوله يريدون ان يخرجوا من النار على غير ظاهره وبنا على ان اهل الآخرة لا يصدر منهم قبيح وقال ابو هاشم بل الآية على ظاهرها ولا
وجه يقتضي قبح هذه الارادة فان خروجهم حسن وفيه غرض ووجوه القبح منتفية عنه ونحو هذا الخلاف في ارادة العاصي
للغفران فان ابا علي حكم بقبحها وابا هاشم حكم بحسنها ما لم ... ولهذا ورد في التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام
السلامة من العقاب **قوله** احترازا من ارادتنا للمكروه ونحوه ومن ارادة الباري تعالى لهما فان قال اما ارادة الباري تعالى فيسلم ما ذكره في تمام كونها
عبثا لانه تعالى انما يريد فعل غيره للبعث عليه والحث على فعله ولا يأتي هذا الا في الواجب والمندوب فيكون اذا قبيحة واما ارادتنا للمكروه
فنقول ان هذا المكروه فيه غرض فلا نسلم قبح ارادته بل يكون حسنة فان حسن الارادة يثبت اذا تعلقت بحسن مع غرض حاصل
فيه وان كان ذلك المكروه لا غرض فيه فهو عبث ويكون قبح ارادته لانها ارادة لقبيح وارادة القبيح قبيحة وذلك هو وجه قبحها
قوله عند من لا يجوز ان تراد بها هم الجمهور واشار الى خلاف والى القسم فانه جعلها مرادة له تعالى وخلاف ابي هاشم في تصحيح ارادته
انها في الآخرة **قوله** واما ما يقبح فكل ارادة تعلقت بقبيح اعلم ان وجه قبح ارادة القبيح كونها ارادة لقبيح اذ لا يمكن الاشارة
الى وجه يوثر في قبحها غير ذلك ولهذا فان من علم كونها ارادة للقبيح علم قبحها وان لم يعلم وجها آخر ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قبحها
فصل فيما يريده الله تعالى وما لا يريده **قوله** وهي اما ان يكون كذلك بالارادة التي تخصصها بوجه دون وجه يعني بكونها حكمة دون كونها
عبثا وبكونها نعمة وبكونها نقمة فان افعاله تعالى لا يكون حكمة الا اذا كان فيها غرض صحيح ولهذا قال في حد الحكمة هي كل فعل
حسن لفاعله فيه غرض صحيح **قوله** هو كالجزء منه انما جعلها كالجزء منه لان الذي يدعو اليه يدعو اليها فلا يحتاج الى داع يخصها
واذا لم يحتج الى افراد داع لم يحتج الى افراد ارادة لان الارادة في كل امر تابعة للداعي **قوله** ولا يخرج عن كونها حكمة يعني

لتعلقها يحسن فيه غرض فكانت حسنة مع كونها كالجزء من الفعل وهو حكمة فكانت حكمة أيضا ومما يدل على أنه تعالى لا يريد إرادته
وكراهته المتعلقين بفعل نفسه أن إرادته لا تكون قبيحة إذ هي عبث لا فائدة فيها فإن الشيء لما أراد لو وقع على وجه مخصوص
ولا وجه لها مخصوص يقتضيان علية فإرادته تعالى حسنة تكون عبثا ذكره بعض أصحابنا **قوله** وأما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب
أن يريدها اعلم أن المتقدمين من المتكلمين أطلقوا أن الله تعالى لا يريد إرادته ولا كراهته من غير فصل بين أن يتعلقا بفعله أو بفعل
غيره ورجح المتأخرون أنه تعالى يريد الإرادة والكراهة المتعلقين بفعل غيره لما ذكره من أنه أوجد الإرادة لغرض يخصها
وهو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب وباعثة عليهما وأوجد الكراهة أيضا لغرض يخصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح
وصارفة عنه وكل ما فعل لغرض يخصه وكان الفاعل له عالما به وجبت إرادته على ما تقدم وقد نص قاضي القضاة على أنه تعالى يريد كراهته
لفعل القبيح من المكلف **قوله** وأما لم يجز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى إلى آخره اعلم أنه تعالى كما لا يجوز أن يكره القبيح منه تعالى من فعله
فلا يصح أن يكره تعالى شيئا من أفعال نفسه كلها لأنها حسنة وكراهة الحسن قبيحة **قوله** وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع يعني الفعل
القبيح فإن العلم بأنه لا يقع لا يمنع من كراهته فإنه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم أنه لا يكفر لكون ذلك زاجرا له وصارفا عن فعل
القبيح **قوله** كالجوهر ونحوه يعني من اللون والطعم الواحد وما أشبه ذلك كلها وبالجملة كل ما ليس فيه غرض يخصه وإرادة الجوهر ونحوه إرادة
على سبيل التفصيل وأما إرادته الأمر والخبر ونحوهما فهي إرادة على طريقة الجملة **قوله** أو صادرا من غير مكلف هذا على كل حال سواء كان
الصادر من فعل غير المكلف قبيحا كالقبائح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فإنها وإن لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصحيح
أو غير قبيحة فإنه تعالى لا يريدها ولا يكرهها والدليل على أنه تعالى لا يريد المكروه والفعل اليسير والصادر من غير مكلف ولا يكرههما أما
أنه لا يريدها فلأنه لا غرض له تعالى في إرادتها إذ الغرض في إرادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه وهذا مبني على
التكليف بفعله وليس شيء من هذه الأمور قد كلف تعالى بفعله وأما أنه لا يكرهها فلأن ما كان منها حسنا فكراهته قبيحة وما لم يكن فالكراهة
لا وجه لها إلا الزجر عن الفعل ولا مدخل لذلك ههنا وهذه الدلالة بعينها تدل على أنه تعالى لا يكره المباح في الدنيا والآخرة ولا يريده في الدنيا
فإن قيل إذا كان تعالى لا يكره المكروه فما السبب في تسميته مكروها قلنا إنما سمي المكروه كراهة تنزيه مكروها على سبيل التجوز والنهي الوارد
عنه ليس حقيقيا إذ لم يقترن به الوعيد ولا غيره مما يقتضي القبح فكان السبب في تسميته مكروها أنه أشبه المكروه الحقيقي وهو القبيح
من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما أن القبيح كذلك **قوله** وأجمعوا على أنه لا يريد المباح في الدنيا المحكي عن أبي القاسم أنه تعالى يريد المباح
والدليل لما كانت عنده إرادته تعالى لفعل غيره هو أمره به وقد أمرنا بالمباح وكلفنا به لأنه ترك للقبيح وقد أمرنا تعالى بترك القبيح فيكون
مأمورا بالمباح وهذا بناء منه على أنه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الأخذ والترك وقد تقدم بطلانه وهو قوله لا يريد إلا ما لفعله مزية على
تركه ليكون إرادته داعية لنا إلى فعله فأما ما لا مزية لفعله على تركه فلا وجه لإرادته وليس بأن يريده أولى من أن يكرهه ولأن المباح
لو تكون ثمة كالواجب فكان يلزمه أن يكون منهيا عنه ومكلفا بتركه وقد خرج بعضهم على مذهب أبي القاسم القول بصحة إرادته لأفعال غير
المكلفين في الدنيا والآخرة ولا يصح وجه التخريج وعندي أن خلاف أبي القاسم هنا يرتفع لأنه بنى القول بإرادة المباح على قاعدة في
أنه واجب مأمور به ولو سلم له لم يخالف في إرادته فالخلاف في الحقيقة راجع إلى أصله في المسألة لا إلى هذا الفرع **قوله** لا أمر حقيقة
اعلم أن صيغ الأمر الصادرة عن الله تعالى ترد لأمور شتى الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة والندب كقوله تعالى واذكروا الله عند المشعر
الحرام والإباحة كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم والإرشاد كقوله تعالى وأشهدوا إذا تبايعتم والتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ولا
كلام في أن صيغة الأمر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا هل لفظ الأمر مشترك أو لا ومنهم من قال بل هي حقيقة في معنى مفرد
منها مجاز في غيره ومنهم من توقف وهو محكي عن الغزالي فأما من ذهب إلى أنها لفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو
محكي عن بعض الشافعية ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لا غير وهو محكي عن المرتضى الإمامي والذاهبون إلى أنه حقيقة
في معنى مفرد مجاز في سائرها اختلفوا فقال أبو هاشم وقاضي القضاة وأحد قولي أبي علي وأحد قولي المنصور بالله معناه الحقيقي هو
الندب ولا يحمل على غيره إلا لقرينة وقال أبو علي وأبو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في أحد قوليه والقاضي

حسناً

شمس الدين في احد قوليه والرازي والماحدون معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة ومنهم من قال معناه الحقيقي الاباحة ولا
يحمل على غير ذلك الا بدلالة اذا عرفت هذا فالمقال لا امر حقيقة لان اتا على حمله على الاباحة والمعنى الحقيقي عنده
الوجوب والندب في احد قوليه مع ان ابا هاشم اشار في انه ليس بحقيقي وانه ليس للوجوب ولا للندب اذ لا وجوب في الآخرة
ولا ندب **قوله** وقال ابو هاشم يصح ان يريدها في الآخرة اعلم ان ابا هاشم صحح ارادته لها مع انه لم يجعل علينا ما بها ولم يوجبها بل قال
يحسن منه وقال ابن شوبه(؟) ولا يمتنع ان يحكم بانها واجبة للعلة التي ذكرها وهو انها تكون اكمل لسرورهم وازيد لحال ثوابهم وهكذا
يجب ان تكون حالة المثاب ومع هذا فهم في الآخرة مضطرون الى قصده وقد حكى الشافعي القاضي والى القسم القول بوجوب ارادته تعالى
تناول المثابين للمنافع فان قيل يلزم هولاء القائلين بانه يريد المباحات في الآخرة ليكون فيه كمال نعمة المثابين اذا علموا بتلك الارادة
وزيادة سرورهم وكونه اهنا لهم ان يريد ايضا المباحات في الدنيا كالاكل والشرب ونحو ذلك مما ابيح لاهلها ليكون ذلك اهنا لهم في اكلهم
وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم واسر لقلوبهم فان الله تعالى قد تفضل عليهم بايجادها واراد ذلك للتفضل عليهم فاذا حسن منه ذلك حسن
منه ارادة تناولهم لها واستمتاعهم بها لان ارادته لذلك كمال في تفضله قلنا التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولا يصح الاضطرار في الدنيا الى ارادته
فلا يكون الى ثبوت تلك الارادة والعلم بها طريق فلا يجوز اثباتها وان لم يمتنع تجويزها بخلاف ما قيل في اهل الجنة قالوا ولا يمتنع وجوب
تلك الارادة لان الثواب يجب ان تكون على ابلغ الوجوه وفيه نظر **فصل** في ذكر طرف من احكام الارادة **قوله** منها انه يجوز تقدمها
اعلم ان في القول بتقدمها وعدمه اطلاقين وتفصيلا الاول للجمهور على ما حكاه عنهم المصنف وهو انه لا يجوز تقدمها بل يجب مقارنتها للاطلاق
الثاني للشيخ ابي القسم وغيره من علماء المعتزلة وهو قوله لا يجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لانها موثرة فيجب تقدمها كالقدرة وذهب الشيخان الى
التفصيل وهو انه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها فتقدم حيث يكون لتوطين النفس على الفعل وتسمى عزما وتقارن حيث تكون موثرة في
وقوع الفعل على وجه لان المعدوم يستحيل ايقاعه ويسمى قصدا هذا في الارادة المتعلقة بفعل النفس واما الارادة المتعلقة بفعل الغير
فيجوز فيها ايضا الامران لكن لا يسمى قصدا ولا عزما واما قياس ابي القسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لان القدرة موثرة في
الايجاد والارادة انما تؤثر في الوقوع على وجه فافترقا وقد قيل ان ابا القسم ومن قال بقوله اوجب تقدمها بنا على اصلين احدهما انها سبب
في الفعل المراد والثاني ان من حق الاسباب ان تتقدم وهذان الاصلان فاسدان فلا يصح ما بني عليهما **قوله** والمخالف يبني على ان الارادة موجبة
للمراد يعني ان القول بوجوب مقارنتها على القول بايجابها للمراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد وقد اختلف في ايجابها فمذهب
الجمهور انها غير موجبة ولهذا فان القادر متى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وان شئت(؟) الارادة بل وان
وجدت فيه الكراهة لكن هذا الوجه انما يرد على العكس وانعكاس العلل لا يجب قال ولي في الاحتجاج على ايجابها لو وجب المراد لها لوجد من جهته
وان وجدت من العاجز وهو محال واشتراط حصول القدرة والداعي وانتفاء الصارف لا دليل عليه يقتضي بان عدم الايجاب في حق العاجز لاجله
لا لكونها غير موجبة وذهب ابو القسم وابرهيم النظام ومعمر بن عباد والاسكافي وجعفر بن حرب وغيرهم الى ان الارادة توجب المراد بشرطين
احدهما ان تتعلق بفعل الغير والثاني ان يسلم من الاحوال لحصول القدرة وانتفاء الصوارف وفيقيم(؟) فان توجبه على جهة التولد وحكي عن ابي
القسم انها توجبه لا على جهة التولد وكلام القائلين بالتولد اوضح بطلانا اذ لو صح لافتقر في التولد الى مماسة محلها لمحل ذلك الفعل المولد اذا
لم يكن محله محلها كما في سائر الاسباب فانه لا بد من هذه المماسة ما لم يتحد محل السبب والمسبب ولا كلام في ان افعال الجوارح التي يتعلق بها الارادة
ويولدها عند الخصم لا يحصل فيها الاتحاد ولا المماسة فبطل ما ذكروه **قوله** لا يعدم الا ليسهل المشقة او لتوطين النفس يعني على تحمل المشقة
ليكون فعل الشاق اسهل والحاصل فيما ذكره ظاهر فان من عزم على بناء او اطعام فتيسر(؟) اهون ممن لم يعزم وحاصل قبل ذلك ومن لم يعزم
لمس(؟) بعازم وكذلك من عزم على الخلوة صار فعلها اسهل عليه منه لو لم يعزم ولا كلام في ان المشقة والمشقة لا يجوزان عليه تعالى فيقال انه يعدم
الارادة للتحميل المشقة او للتسهيل المشقة وقد زاد ابو علي وجها ثالثا في تقدم الارادة فقال وقد تقدمها ليحفظ عن السهو بعدها فاراد
سوبه(؟) وهو يعدل ان الارادة لا تمنع السهو فكيف يحفظ عنه بها وكيف يتصور اتفقه(؟) لا من لا يصح سهوه الا مع ارتفاعها قال واذا حقق
فالذي يحفظ من السهو هو العلم وما شابهه اذا عرفت هذا فقد اجاز ابن الاخشيذ تقدم ارادة الله تعالى لافعاله وذهب الى ان ارادة الاثابة

والتعويض حال التكليف والآلام واعتقاد حسن التكليف والآلام لا يتم الا بها وكلامه باطل لان التكليف والآلام حسنان للتعويض
للمنافع الاخروية ويستقل ذلك وجها في كونهما حكمة واعلم ان ارادة الباري تعالى اذا كانت حكمة متعلقة بالخبر ونحوه لم يجب مقارنتها
الا لاول جزء من حروفه لا مقارنتها لكل جزء قوله ولهذا امتنع العزم عليه تعالى يعني لكونه ارادة متقدمة ان حقيقتها تكون متقدمة فان العزم من
اقسام الارادة وهي بعدمه ولا تكون عزما الا بشروط ثلثه احدها ما ذكرناه من التقدم والامر بتقدمه على المراد كله لا بعضه
الارادة اذا تقدمت على احد حروف الخبر مع مقارنتها لاوله كانت عزما عليه وثانيها ان تكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه
ولهذا لا يصح ان يقول عزمت على قيام زيد وان صح ان يقول اردته وثالثها ان يكون المراد مبتدا او مستأنفا غير متراخ عن نيته فلا يقول انا
عازم على الاضافة في الزمن ولا يسمى الارادة عزما الا بمجموع هذه الشروط قال اصحابنا فاذا وقعت الارادة على هذا الوجه سميت عزما وقال
ابو القسم بل العزم جنس برأسه غير الارادة وكذلك قال ابو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو جنس غير الارادة ذكره في شرح العيون
قوله وقيل تقارن المسبب محافظة على الاصل المذكور يعني من انه لا حسن بعدها الا لاحد الوجهين المتقدم ذكرهما المستحيلين عليه تعالى وقد
رجح ابن متويه رحمه الله انها تقارن المسبب لا السبب بان المسبب امر مستقل عن سببه ويصح وجوده والمنع عنه اخرا مع حدوث مقارنة الارادة
ولان فيما يفعله تعالى من الاسباب ما لا يحصر مسببه كحرك الماء في الجنة فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الارادات في حال فعله السبب الا انه تعالى
بما يعطل فيجب ان يكون كالمبتدا قال رحمه الله ومتى كان مسبب السبب امرين ضدين فعلى مذهب ابي علي وابي هاشم رحمهما الله لا يصح ان
يريدهما في حالة واحدة وعلى القول بان الارادتين الضدين لا يتضادان لا مانع من ذلك قوله وما تعلق منها بفعل الغير الى اخره اعلم انه تعالى يريد
الطاعات من فعل غيره ويتعلق بها ارادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الامر فيكون اراد بها عند الامر بها
كما ذكره المصنف ولا يحصل الامر الا كمال شرائط التكليف واما العقليات فتوجه التكليف بها عند كمال العقل وحصول شرائط التكليف وان
لم يقع امر بها لانه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل قال ابن متويه فاما ارادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بان تكون مقارنة له فيمكن
ان يقال انها تعرى عن غرض فلا يحسن كما لا يحسن الامر به حال الحدوث وان كان الكلام في الامر اظهر لانه موضوع لان يدعو الى
الفعل ويبعث عليه ولو قدر اقترانه بحال حدوث الفعل لكان لطفا لبعض المكلفين لم يخرج عن كونه عبثا لخروجه عن موضوعه فانه يصح
ان يتبين وجه من وجوه اللطف عند اقتران الارادة بالفعل كان ذلك واجبا وان بعد القول به وكذلك القول في كراهته عند وجوده قوله
كالعلم يعني فانه لما تعدى في التعلق بعدى الى التعلق بالماضي والباقي والعدم والمتجدد فكان يجب مثله في الارادة وليس تعلقها بوجه الحدوث
تعدي على الحدوث الى غيره لان وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه قوله واما نية الصوم فانها تتعلق بكراهة الاكل ونحوه يعني كالشرب ودخول
ما يفطر في الحلق والوطء واعلم اولا ان النية هي الارادة المقارنة للفعل اوله اذا كان من فعل فاعل المراد وكان لاجلها يقع الفعل
على وجه فما يتعلق بمجرد الحدوث لا يكون نية ويشترط في النية ان تكون حالة في القلب ولهذا الشرط الاخير لم يجز وصفه تعالى بانه ناو وهذا
الذي اورده جواب عن سؤال مقدر تقريره ان نية الصوم مع انها ارادة تتعلق بالنفي وهو الا ياكل ولا يشرب ونحوه فيبطل قولكم ان الارادة
لا تتعلق بالنفي واجاب ان هذه الارادة تتعلق بكراهة الاكل ونحوه ولا يلزم تعلقها بالنفي وهذا الجواب لا يتأتى الا في الصوم الواجب لان كراهة
الاكل فيه حسنة اذ الاكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فتتعلق الارادة بها حسنة واما الصوم النفل فلا يصح ان تتعلق نيته بكراهة
الاكل فيه لانه مباح او مكروه اكثر احواله وكراهة الحسن قبيحة فكيف تتعلق نية الصوم وهي حسنة قطعا بقبيح مع انه يلزم قبحها
لان ارادة القبيح قبيحة فيلزم ان تكون نية الصوم النفل قبيحة ذكر معنى هذا الاعتراض المهدي لدين الله احمد بن يحيى عليه السلام وقال الاولى ان يقال ان نية
الصوم تتعلق برد ما يعرض من المفطرات وهذه ارادة فعل بلا شك قال ولا يدفع ذلكم كراهة المفطرات اذا كان الصوم واجبا لان الافطار قبيح
وكراهة القبيح واجبة قوله عن الرفث الرفث هنا الفاحش من الكلام قوله والجدل على ما ذكره المنع قوله واشاره اذا اراد [illegible] فقد
الى ان يخطر ورد ما يعرض من المفطرات والتحفظ من السهو لئلا يفعل ما ينقض صومه فليتأمل مما يدل على ان الارادة
لا تتعلق بالنفي ما علمناه من انفسنا من ان احدنا متى اعتقد في شيء انه يصح حدوثه صح ان يريده ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح ان يريده قوله
ليس كراهة لضده جملة فالكلام اي المحرر واما تعنتهم على القول بان ارادة الشيء كراهة لضده اثباتهم له تعالى مريدا لذاته او بارادة قديمة او ازلية

ولم يكلهم

فلم يكن لهم القول بانه كراهة له لان الصفة الذاتية لا يصح زوالها والعدم والازلي لا ضد له مع ما رُوي من اجماع المسلمين على انه
كاره ذكر لكن قد صرح به في القرآن الكريم فجعلوا ارادته للشيء كراهة لضده وطردوا ذلك لبعد الفرق بين الشاهد والغائب
في مثل هذا قوله لانه ليس هذا اولى من عكسه يعني اولى من ان تكون كراهة الشيء ارادة ضده واما لم يكن اولى لانه لا دليل عليه وما لا
دليل عليه ليس اولى ولى ما لا دليل عليه قوله ارادة الضدين على البدل يعني بان يريدهما في وقت واحد على ان يوجد احدهما بدلا
من الاخر والبدل هنا في الضدين لا في الارادتين قوله لان ارادة الضدين باسه اي واقعة كما اذا اراد احدنا الخروج من بابين على التوقف
في مكانين على البدل وكارادة الصلاة في بقاع المسجد ونحو ذلك قوله في الوقوع اي في وقوع الضدين المرادين قوله لكانت قد
تعدت المتعلق الواحد على التفصيل يعني لان متعلقها على هذا القول الضدان معا واحترز بقوله على التفصيل من التعلق
على طريقة الجملة فانها تتعدى فيه المتعلق الواحد كما اذا اراد احدنا الاخبار عن زيد فان ارادته تتعلق بالخبر على سبيل الجملة
وهو امعان كثيرة وانما استحال تعديها في التعلق على سبيل التفصيل لان المتعلقين يصح ان يتعلق بهما ارادتان واذا تعلقتا بهما كانتا
مختلفين لتغاير متعلقيهما فلو تعلقت بهما ارادة واحدة لزم ان تكون بصفتي مختلفين فيكون مخالفة لنفسها وهو محال قوله
ولكان لها حظ بان من التعلق متنافيان يعني تعلق الارادة وتعلق الكراهة وتنافيهما معلوم ولهذا لا يصح اجتماعهما في حق متعلق
واحد قوله فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتين مختلفين من اصول اصحابنا ان ما كان من الاحكام كاشفا بمجرده عن مقتضيه وكان طريقا
اليه فانه لابد ان يكشف عن مماثلة واختلاف عن اختلافه وزيادة عن زيادته والمتعلق من هذا الباب فانه طريق الى مقتضيه ومجرده
كاشف عن مقتضيه وهي الصفة المقتضاة عن الذاتية فاذا كان المتعلق متعددا مختلفا كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه ولا كلام
في ان تعلق الارادة والكراهة مختلفان فيلزم ان يكشفا عن مقتضيين مختلفين اذ لو صدر المتعلقان مع اختلافهما عن صفة واحدة
وتعدت الصفة في الجانبين تعلق الى ما زاد عليه للزم ان يتعدى ولا حاصر فكان يصح صدور جميع المتعلقات عن صفة واحدة بان لا تنال
واحدة فكان يلزم تعلق ذات العلم او القدرة او الارادة بصحة الفعل وصحة الاحكام وصحة ايقاع الفعل على الوجوه المختلفة وهو
محال فاذا لابد كشف المتعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفين ويكشف هاتين الصفتين عن صفتي ذاتيتين ايضا مختلفين اذ لو جاز
صدور الصفتين المقتضاتين عن صفة ذاتية واحدة للزم تعديها ولا حاصر وهو محال قوله بان يريد احد ضديه ويكره الاخر هذا الزام
مبني على الزام وذلك انه قد الزمهم من كون ارادة الشيء كراهة لضده ان تكون كراهة الشيء ارادة لضده ثم رتب هذا الالزام عليه ويصح ان
يريد علمه ان يكون مريدا لكل واحد منهما كارها له وان لم يكن ثم ضد ثالث واما على اصل مذهبهم فما ذكره غير لازم قوله لانه لا يكره
اضدادها يعني لانه قد يكون ضد النافلة واجبا او مباحا او مكروها فلو اراد النوافل مع ان ارادته لها كراهة لضدها للزم ان يكره
ما هو حسن ومعلوم ان كراهة الحسن قبيح وهو لا يفعل القبيح وكان يلزم من كراهته لضدها ان يكون واجبة اذ هي قد اشتركت هي
والواجب في ان تركهما ممكن والله قوله فاحدنا يجد الفرق بين كونه مريدا وكونه كارها يعني فلا يصح ان يوجد الارادة كونه مريدا كارها
مع ان هاتين صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه **تنبيه** من احكام الارادة التي لم يذكرها المصنف انها لا توثر في وقوع
الفعل على وجه الا اذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد **فصل** والذي يحوي من المسائل في هذا الباب الخلاف قوله وليس طريقة الفعلية
اي وليس الذي يعد قولنا مريد طريقة العقلية وهو ان يقصد فعل الارادة كالقيد ونحوه قوله لانه لا فرق بين الارادة والمحبة
اعلم ان هذه مسئلة خلاف فمنهم من ذهب الى ان المحبة هي الشهوة وليست الارادة وقال اصحابنا انما تستعمل في الشهوة تجوزا والا فهي من
اسماء الارادة ولهذا لا يصح ان يستاجر اللفظين وينفى احدهما الاخر فيقال والمعنى ان المحبة هي اسم للارادة التي يطابق الداعي فلو قدرنا
ان الله خلق فينا ارادة لا يطابق الداعي لم يكن محبة قوله ومنها قولنا راض اعلم ان مذهب الجمهور من اصحابنا ان الرضا هو الارادة المعترضة
المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والسخط الكراهة على هذا القياس ولهذا عد من هذا الباب وقال ابو علي الرضا والسخط معنيان
زائدان على الارادة والكراهة قوله فقيل معناه انه اراد كل افعاله ورضيها هذا قول الشيخ ابي علي وهو ظاهر قول العقبة حمد ما له فيه قوله
لقد رضي الله عن المؤمنين ويقول احدنا رضيت عن زيد اي صدق افعاله وكذلك في السخط والذي ذهب اليه ابو هاشم ان المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه

والذم والاستخفاف بالمسخوط عنه قوله حتى الا انما يعني لانه قد يقع في مقابلة الصغاير وهو لا يكرههما فضلا عن ان يريدها

والمباحات والمكروهات والا فعقاب المسيء وهو لا يريدها قوله قاصد ومختار القصد هو الارادة المقارنة للمراد اذا كان مبتدا او مشبها

غير متراخ يشترط ان يكون فاعلها وفاعل المراد واحدا وكذلك الاختيار قوله او في حكمها الارادة مقارنة او الجملة المرادة وان

تقدمت على اخرها كارادة الخبر فانها تقارن اول حروفه فهي قصد وان لم تقارن ما بعده من الحروف وتحمل ان يكون اراد في

حكمها مقارنة السبب ويطابق هذا قول ابن متويه حيث القصدان تكون مقارنا للمراد المقصود او لسببه قوله ومتى علق بالفاعل

لحوان سخط الله عليهم الى اخره قال الفقيه حميد في العمدة اذا علق السخط بالفاعل فقيل سخط الله على فلان فقيل المراد احد امرين اما

كراهته لفعله واما كراهته ارادة ايصال العقاب اليه ومتى اذا علق بالفاعل فهو ارادة العقوبة والا فانه هذا من جهة واما السخط

من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وارادة الضر واما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهدا وغايبا ولا يطلق عليه تعالى انه ساخط

فيما لم يترك لا تعالى لا يريد فيما لم يترك وقال سليمن بن جرير بل يوصف تعالى بانه يتساخط فيما لم يترك على من علم انه سيعصي ويبني ذلك على مذهبه في

انه تعالى مريد فيما لم يزل قوله الا وقد فعل واجبا او ترك قبيحا يقال اما القطع بانه لا مكلف الا وقد فعل واجبا فغير ممكن واما تركه قبيحا

فهو وان صح فليس يتنبع من ان يكون تاركا لجميع افعاله لان ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعل واسعا الا ثبات به

قال والى ان يقال كان ذكر معنى قولنا سخط الله على فلان للزوم الا بما لا يترك في الكفار الذين هم قد علمنا منهم الا يمان بشي من الواجبات كاليهود

ونحوهم ومعلوم صحة اطلاقه فيما ذكره في حقهم قوله وكذلك المعاداة الى اخره يعني فانها يصح ان تكون عبارة عن ارادة المضار وان تكون

عن فعل الكراهة المنافع وقال ابن متويه هي ارادة الذم والاستخفاف وقال ابن الملاحمي ان يكون ان تكون ذلك مجازا لان المفاعلة لا بد ان تكون

بين اثنين الا في مواضع كقاتله الله وذكر الفقيه حميد المعاداة نقيض الموالاة والمراد بقولنا ان الله تعالى يوالي المومنين انه يريد اعظامهم

ونقولنا في العبد انه يوالي الله تعالى انه يريد عبادته وتعظيمه وكذلك اذا قيل انه موالي لاولياء الله فالمراد به انه مريد لتعظيمهم قوله وفورات

النفس يعني هيجانها وعليه قوله تعالى يكاد تميز من الغيظ لما يوجد فيها من الاضطراب ويهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لان الغضب

لا يفيد شيا من ذلك ووجه اخر وهو انه يصح ان يغتاظ من فعل نفسه ولا يجوز ان يغضب من فعل نفسه **فايده** لا يجوز وصفه تعالى

بالنية لما تقدم ولا بالعزم لما يعدم ايضا وقيل ولان اصل العزم القطع على الشي بعد الروية وهذا لا يصح في حقه تعالى لانه عالم لذاته واما

ورد في الاثر من قوله صلعم ان الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزايمه فالمراد بالعزايم الافعال التي وجبها نحو العاقل عزمت اي اوجبت

ذكره الفقيه حميد في العمدة وقريبا منه ذكر ابن متويه ولا يوصف تعالى بانه يأنف قيل لانه يفيد طرفا من التردد والحمل على النفس لما ينشق

ولا يوصف بانه تعالى حاسد لان الحسد ارادة ما يزول به النعمة عن الغير على وجه يصح مع شرور ولهذا لا يكون ارادته تعالى لما يزول به النعمة

عن احد من عبيده حسدا لانه لا يلحقه بذلك شرور وقلنا على وجه يصح احترازا من ارادتنا لما به يزول نعم الكفار ولا يوصف تعالى بالغبطة

لانها اسم للارادة التي يتعلق بان يكون على ما عليه غيره من الحال من غير ارادة لزوال ذلك عن الغير وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزا

قال ابن متويه ويحمد الغبطة ويذم الحسد **مسئلة** فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب قيل لا يجب على الاعيان الا مجرد العلم

بانه تعالى مريد لما يتقي عنه ما علم ضرورة من الدين وهو انه تعالى مريد فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القران المجيد واما العلم بكيفية استحقاقه

لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الارادة لا في محل فهو من فروض الكفايات واما كونه تعالى لا يريد القبيح ففرض عين لتبع فقد معرفة العدل عليه

واذ قد فرغنا من الكلام على مسايل الاثبات واشرفنا على الكلام في مسايل النفي فيقتضي الدرايه

لقد مثيل الكلام عليها لهذا المقدمه الا ولي في تعدادها وتعينها اما تعدادها فهي ثماني واما تعينها فهي انه تعالى ليس بعاجز

ولا جاهل ولا ميت ولا معدوم ولا محتاج ولا مشبه للمحدثات ولا مرئي ولا ثاني له فاما الاربع الاول فقد تقدر بان القادريه والعالميه

والحييه والوجوديه له تعالى واجبه في حقه تعالى فانه يستحيل ثبوت اضدادها مع ثبوتها ووجوبها واما الاربع الاخر فهي التي وقع الكلام

عليها المقدمه الثانيه في بيان هذه الاربع التي يحتاج الى الكلام عليها ولا خلاف بين المتكلمين في تاخير مسئلة نفي الثاني اذ هي كلام

في انه لا ثاني له يشاركه في صفاته الاساسيه والنفسيه ومالم نعيها ويتكلم عليها لم يحسن منا الكلام على نفي المشاركه فيها اذ لا تعلم نفي

المثالة

المشاركة في امر لا يتعلق العلم به واما مسئلة نفي الرؤية فيحسن تأخيرها عن الادلة وليس لانها كلام في نفي صفة له تع مع غيره اذ مضمونها
انه تع لا يرى وان غيره لا يراه تخلله فيها فانهما كلام في نفي صفة حقيقية نفيها بذاته تع ولانا ما لم نعلم انه تع ليس بجسم ولا عرض لم
نعلم لنا دليل وليل المقابلة لانا نقول فيه انه تع ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل وما لم نعلم انه تع ليس بجسم ولا عرض
لم يثبت لنا ذلك وكذلك دليل الموانع لانا نقول فيه والموانع انما تمنع من رؤية الاجسام والالوان وانه تع ليس بجسم ولا لون وذلك
يترتب على مسئلة نفي التشبيه وكذلك فالاستدلال عليها بالسمع لا يصح الا مع سواه انه تع ليس بجسم على الصحيح وانها لا تجوز
عليه الحاجة واما مسئلتا نفي الحاجة والتشبيه فقد وقع الاخلال فيهما فالذي ذكره القاضي والسيد الامام وغيرهما وهو الذي بنى
عليه المصنف ان مسئلة نفي الحاجة اولى بالتقديم لانها مركبة من اثبات ونفي اذ احد طرفيها انه تع حي وهو اثبات فالحاقها بمسائل الاثبات
اولى ولانا لما تكلمنا في فصل الكيفية المؤثرة في صفاته تع احتجنا ذلك نفي التشبيه ما يجري عليه مجرى المؤثر وهو داعي الحاجة والذي
اختاره الشيخ احمد الحسن وتلميذه الفقيه حميد تقديم مسئلة نفي التشبيه لان مسئلة نفي الحاجة تبنى على مسئلة نفي التجسيم حيث يستدل
بدليل الشهوة والنفار اذ يقال فيه والزيادة والنقصان لا تجوزان الا على الاجسام وانه تع ليس بجسم وان مسئلة نفي التجسيم اهم لانها
نفي لصفات المحدثات عن ذات الباري تع وبيان لعدم جوازها عليه فالاهتمام بها اولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجية

مسئلة قد يجري في عبارات المتكلمين صفاته تع النفية وقد يقولون السلبية فيحتمل معناهما واحد وعلى هذا يصح الاتيان بهما
شئت وقيل بل السلب لا يستعمل الا في النفي بغير السور اذا كان نفيا لصفة والنفي يشمل النفي الاصلي والفرعي ويستعمل في نفي صفة عن ذات وفي
نفي ذات عن ذات وعلى هذا الاخير لا يصح ان يقال صفاته تع هذه الاربع ولا في غيرها من صفات النفي صفاته تع السلبية بل لا يصح الا ان
يقال صفاته تع النفية

القول في ان الله تع غني

قوله من استغنى بما في يده عما في ايدي الناس قد قيل في حده لغة
من استغنى بالشيء عن غيره قليلا كان او كثيرا وقيل يعتبر فيه عرف اهل النواحي والازمنة فهو من ملك ما يسمى مالكه في عرف تلك
الناحية وذلك الزمان غنيا ويختلف الحال فيه باعتبار الامصار والازمان قوله من ملك النصاب وهو من الذهب عشرون مثقالا ومن الفضة مائتا
درهم فضة ومن الجواهر واموال التجارة ما قيمته ذلك ومن الحنطة اوسق ومن الابل خمس ومن البقر ثلاثون ومن الغنم اربعون قوله
قيل او ما قيمته نصاب يعني من العروض [illegible] الا ان زايدا على ما يستثنى له فقول ام يحيى وهو الظاهر من المذهب انه يصير بذلك غنيا والا جواز له
احد الزكاة كان لا يجوز لمن ملك النصاب وفيه خلاف قوله وقيل من ملك الكفاية هذا قول الناصر والشافعي والمرتضى وابي طالب فانهم جعلوا الغني
من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنته قوله هو الحي الذي ليس بمحتاج اعلم ان هذه الحقيقة لا تثبت الا في حقه تع فاما غيره من الاحياء فانهم
محتاجون اليه تع بل يحتاج بعضهم الى بعض ولا بد من اعتبار الطرفين في هذه الحقيقة كونه حيا اذ لو لم يكن حيا لم يوصف بالغني كالجماد
والاعراض وكونه غير محتاج اذ لو احتاج الى شيء لم يكن غنيا قوله والحاجة ضرب من الحاجة الذي يعتبر من نفي الحاجة في الغني الا
هي حاجة الداعي والصوارف واما نفي حاجة الاثر فهي غير معتبرة في كونه غنيا لكراهة ذكرها المصنف سهوا على مزيد فايدة وقد ذهب
ابو علي الى ان الغني والحاجة متغايران [illegible] اصحابنا لا طريق الى ذلك وانما المراد بالحاجة الى الداعي الذي يدعو الى جلب منفعة
او دفع مضرة او احدهما بدليل انه لا يجوز ان يقول قايل انا محتاج الى هذا الشيء وليس لي فيه نفع ولا دفع ضرر او لي فيه نفع او دفع
ضرر ولست بمحتاج اليه كما لا يصح ان يقول ذلك في داعي الحاجة والمدح بالغني الى نفيها اذ اعتقدوا هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل
الاسلام ومن اقر بالصانع في انه تع غني الا فرقة من اليهود حكى الله عنهم نسبة الحاجة اليه حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله فقير ونحن
اغنيا وقيل ان القائلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وانما اوردوه على جهة الالزام للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتهكم لما جاء به من قوله من ذا
الذي يقرض الله قرضا حسنا فلا خلاف في الحقيقة قوله احترازا من اثابة اهل النار يعني فان علمه تع بان لهم في الاثابة نفعا ودفع ضرر
ليس بداعي حكمة الى اثابتهم لان الاثابة لهم قبيحة اذ فيها تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح وداعي الحكمة لا يتعلق بما هو
قبيح قوله الا في اعتبار الحسن يعني فان علم الحي او ظنه او اعتقاده ان له في الفعل جلب منفعة او دفع مضرة سواء كان ذلك الفعل
حسنا او قبيحا وقد يعارضه علم الحي بحسنه الى آخره وكذلك في الصارف اذ لا يجوز ان على الحي لذاته قوله الا تعلقه على العكس يعني

فانه يتعلق بجلب الغير او فوت النفع عكس تعلق الساهي فانه يتعلق بالداعي لنفع ودفع الضرر واعلم انه لا بد من اشتراط الاستقبال
في تعلق الداعي والصارف فيهن قوله هي اللذة والسرور اما اللذة فهي تنقسم الى قسمين حادثة وباقية فالحادثة المعنى المدرك
بمحل الحيوة في محلها مع الشهوة كالحادث عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع والباقية ادراك الشيء مع الشهوة له كادراك
المطعومات والمشمومات المستطابة قيل ومعنى كونها لذة باقية انها ادراك يدرك في غير محل الحيوة مع الشهوة وفيه نظر والاولى
ان يقال انما سميت باقية لانها عبارة عن الادراك لذات يدرك في غير محل الحيوة والادراك من الصفات المستمرة الباقية التي لا تخرج
عنها المنقضي بها الا لخروجه عن مقتضيها وشرط اقتضائه لها واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحيوة الذي
هو من جنس الالم وهو غير باق وقد ذهب ابو علي الى انها معنى زائد على ادراك الشيء مع الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة
واما السرور فعبر بعدم خبره وهو علم الحي او ظنه او اعتقاده ان له في الفعل جلب منفعة او دفع مضرة ولم يحب في التفرق
هو وداعي الحاجة من وجهين احدهما ان السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي ولا يكون الا في المستقبل والثاني انه قد
يكون الامر لحقه ولا مر يتعلق بغيره ممن يحب وداعي الحاجة لا يكون الا امر يختص بصاحبه والغم عكس السرور في ذلك هذا مذهب
الجمهور وذهب ابو علي الى ان الغم والسرور معنيان غير ما ذكره من الاعتقادات والظنون وقال ابن الملاحمي السرور ما يجده الانسان
من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص والغم ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه قال وذلك يوجد من النفس حتى انه يظهر
انبساط الدم في وجهه وساير بدنه ويقال انشرح صدره ويقال الغم يحبس النفس ويقبض القلب قوله او ما ادى اليهما او الى احدهما الذي يؤدي
اليهما كان يسلم الى الغير دنانير او غيرها مما يمكنه ان يحصل به شيئا من الملاذ فان ذلك يؤدي الى سروره ولذته والذي يؤدي الى احدهما
ان يدل الغير على كنز فانه يحصل له بذلك السرور في الحال واما اللذة فلا يؤدي اليها الا اخذه للكنز قوله من حيث ان النعمة منفعة
مخصوصة يعني انه يشترط قصد فاعلها فيها الاحسان وكونها حسنة وليس كذلك المنفعة فانها منفعة سواء قصد بها الاحسان ام لا
وسواء كانت حسنة او قبيحة فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة قوله في تعريف المضرة او ما ادى اليهما او الى احدهما الذي يؤدي اليهما
كان يسقي الغير سما يتولد منها الالم ويظن لاجلها ذهاب حياته والذي يؤدي الى احدهما كان يخبر احدنا الغير بموت صديقه او ذهاب ماله
قوله ويفارق النقمة والظلم مفارقة الاعم للاخص يعني فكل نقمة مضرة وكل ظلم مضرة وليس كل مضرة نقمة ولا كل مضرة ظلم وذلك
لان النقمة مضرة حسنة مستحقة والظلم مضرة قبيحة غير مستحقة ولا يكون النقمة الا كذلك ولا الظلم الا كذلك والمضرة من حيث
كونها مضرة لا يشترط فيها الاستحقاق ولا عدمه ولا الحسن ولا عدمه قوله ولكن ان قارنه شهوة سمي لذة وان قارنه نفار سمي الما
هذا مذهب الجمهور فجعلوا الالم واللذة جنسا واحدا من المعاني ولم يجعلوا احدهما مضادا للاخر قالوا ولهذا فان الحك يلتذ بادراك
المعنى الحادث عند الحك ولو لم يكن له جرب لتالم به بعينه فجعلوا الالم به تارة لمقارنة النفرة والملتذ به اخرى لمقارنة الشهوة قال
ابن متويه وقد حكي عن الحي الفتنم خلافه فاما اللذة الباقية واللذة الباقي كالالم الحاصل عند ادراك الشي فالمرجع بذلك الى الادراك مع
الشهوة او النفرة دون معنى حادث قوله فهذا الذي حد صارت الحيوة ملازمة للشهوة والنفار ولكن لا قدرات ذلك من شهوة العقل
فالمعنى لا يستقيم الا على حذف لفظ الحيوة وان يجعل مكانه لفظ الحاجة قوله من حيث يصح ان يزداد جسم احدنا بالنماء واما الشهوة
وينقص بالنقصان واما يعبر عنه بهذه الدلالة بتمامه وهي ان يقال واذا كان للشهوة والنفار يلازمهما الزيادة والنقصان اللذان لا يجوزان
الا على الاجسام اذ المرجع بالزيادة الى انضمام بعض الاجزاء المتحيزة الى بعض والمرجع بالنقصان الى افتراق بعض الاجزاء المتحيزة من بعض
وقد ثبت انه ليس بجسم فثبت انه لا يجوزان يشتهي وينفر قوله واعترض الحاكم هذا الاعتراض اورده الشيخ ابو اسحق وتحقيقه
انه لا يصح كون الشهوة مؤثرة في زيادة الجسم اذ ليس شيء من الاسباب المولدة ولا المحدثات ما يتولد عن غيرها ولا يصح ان يولد الشهوة
شيئا لا جزءا ولا ان يولد اجتماعا ولا تاليفا وكذلك النفرة لا يصح ان يولي افتراق الجواهر ولا ان يوجد عدمها فحينئذ علمنا ان تلك
الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى اجرى العادة بذلك فلو قدرنا ان الله تعالى شيئته ونافر لم يمتنع الا يثبت بما جرى العادة في حقه فلا يزداد
ذاته ولا ينقص بادراك ما يشتهيه او ينفر عنه لا سيما وذلك لا يصح عليه بل هو مستحيل في حقه قوله وايضا فقد يكون الا من بالعكس

بما ذكره

ما ذكره هذا اعتراض آخر وزد على طريقة ابي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان والحقيقة ان
احدنا قد يدرك ما يشتهيه فينقص جسمه كالطين والحبز والجماع وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياده بشرب الادوية
الكريهة بيديه المرارة واجيب عنه بان الشهوة لهذه الامور المذكورة يتعلق بالبعض من الطين والجبن مثلا وهو الملتذ به
ولو ادركه منفردا لحصلت الزيادة لكن لما ادركه خلط به غيره مما لو انفرد لنفر عنه فوقع النقصان بادراكه وهذا معنى قوله
ان شهوة الجبن والطين شهوة كاذبة الا ان في هذا الجواب حكما لم يدل عليه دليل واما الادوية فانما يقع الزيادة بسبب الاطعمة
عقيب شربها ولهذا لو استمر عليها لا هلكته واعلم ان هذا السؤال الاخير انما يرد على عبارة الشيخ ابي هاشم وحده لانه حكم
الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان واما على غير العبارة فهو غير وارد كان يقال الشهوة والنفرة لا يلزمهما الزيادة والنقصان
وسواء كانت الزيادة لاجل الشهوة او لاجل النفار وسواء كان النقصان لاجل النفرة او الشهوة **قوله** لذاته او لما هو عليه في ذاته
يعني اما ان يكون كونه مشتهيا صفة ذاتية يستحقها لذاته او صفة مقتضاة عن صفة الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته **قوله**
والاول باطل يعني وهو ان يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته وجعل ما يدل على بطلانهما ولحدا لانه لا فرق بين الصفة
الذاتية ههنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص بعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته **قوله** والى ان يوجد اكثر مما وجد
والكثير يجتنب المصنف عبارة السيد الامام فانه قال علم وان يزيد في ذلك الى ما لا نهاية له لانه يرد عليها ان الايجاد ما لا نهاية له محال والايجاد
المحال لا يصح وان توفرت الدواعي اليه **قوله** لا يعرى الحدوث وتوابعه يعني لا يعرى بالشهوة احداث الذات واخراج الاجسام من العدم الى الوجود
وتوابع الحدوث وهي الوجوه التي يقع عليها الفعل ككون الكلام امرا وخبرا وكون الفعل طاعة او معصية اذ لو قدرنا هذا فالباري
لشرك له حاله حدوث ويعود لكم ان ذلك الفاعل لا يصح ان يكون غيره ولا يد ان يحصل قديما فلا قديم معه وان كان محدثا فالمحدثات
فاذنه تقديره فلا يصح بابرها في الشهوة اذ لو صح لاثر احدنا في شهوة لنفسه او لغيره وهو محال لم كيف يؤثر اثرا فيما لا يماسه **قوله**
لزم ما يعرف في كونه مشتهيا لذاته يعني وهو ان يشتهي جميع المشتهيات فيوجد اكثر مما وجد وقبل الوقت الذي وجد فيه اذ لا اختصاص
للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك وما يجمله ما تقدم في ابطال المعاني القديمة حاصل هنا واما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها
بمشتهى دون مشتهى **قوله** لزم ذلك ايضا تعالى لانه يلزم ان كل شهوة محدثة تختص بجنس واحد ولا يتعداه وما ذكرناه انه اجدنا قبل
الوقت الذي اوجده المشتهيات ولا اوجد سهوه لا كثر مما اوجده من المشتهيات **قوله** وهو ان يكون ملجئا الى ايجاد الشهوات على الحد الذي
يكون ملجئا الى ايجاد المشتهيات يعني فيوجد من الشهوات اكثر مما وجد وقبل الوقت الذي نقدر ايجاده لها فيه وقيل وفيه سؤال وهو ان
يقال انه لا يكون ملجئا الا حيث يكون محتاجا ولا يكون محتاجا الا حيث يكون مشتهيا لان حاجته الى المشتهيات فرع على الملتذ بها والتلذذ
فرع على الشهوة وسوابقه ولم يثبت بعد اذ لا ثبت الا بان يحدثها لنفسه فكيف فلم يكن ملجئا الى خلق الشهوات والجواب ان ذلك لازم
من حيث انها لو جازت عليه فهو يعلم حالته التي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتهيات وما يحصل له بذلك من اللذة والسرور لانه
عالم لذاته فيكون ذلك داعيا له الى ايجاد الشهوة والمشتهي والداعي اذا كان داعي حاجة فهو كاف في الالجاء **قوله** لجاز تخليه الشهوة
المحدثة يعني لما ثبت وتقرر ان كل ذات صح عليها صفة بالمعنى المحدث انه يصح عليها ضدها اذا كان لها ضد **تنبيه**
قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم ان الله عز وجل لا يجوز عليه الحاجة في شيء اصلا لا في الدنيا ولا في الآخرة وانه غني فيما لم يزل
وفيما لا يزال ولا يجوز عليه الحاجة في حال من الاحوال

القول في ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز

عليه ما يجوز عليهما من التحيز والحلول والسكون في الامكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما **قوله** يشكله ملقاه اذا راد والله لا حرفيه ولا
تشريح اعضا وانما هو جسم مصمت **قوله** وحكي عن بعض الحنابلة القول بالجسم ينسبت الى الفقه المحدث امام الحنابلة احمد بن حنبل
ومن اصحابه من انكر ان يكون ذلك مذهبا له وهو اللائق بحلمه وعبادته وزهده وما كان عليه من محامد الاوصاف **قوله** وعليه جل اهل
الحشو انما نسبوا الى الحشو لانهم يقبلون الاحاديث المكتذبة في الاخبار النبوية ويروونها ويحتجون بها على ما يذهبون
اليه من مذهبهم في زمان بني امية **قوله** لا نسر الكها في بعض اوصافها وهو التحيز لان التحيز صفة مقتضاة فكيف حصل التماثل

الاجسام لا حلها والتماثل من احكام الصفة الذاتية والجواب انه اراد من حيث انها كاشفة لحدودها عن الصفة الذاتية ويدل الاستواء فيها
على الاشتراك في الصفة الذاتية قوله ولا التساويها على المدرك يعني عند اتفاقهما في قدرها ولونها وصورتها فان الواحد منا اذا رأى جسمين
متشاكلين ثم غاب عنه لم ادركهما ثانيا فانه يعرض له اللبس فيما بينهما وهذا عند اصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذوات وهو ان يلتبسا على
المدرك لانهما يدركان على صفتهما الخاصة والتساويهما لا يكون الا لاشتراكهما فيها وما يشتركان فيها يكون التماثل قوله مع العلم بتغايرهما
احتراز عن نحو اللون ومحله مما عرض اللبس فيه لاجل الحلول وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لاجل المجاورة فانه لم
يثبت العلم لمن التبس عليه ذلك بالتغاير فلا يدل على التماثل قوله ويستحيل شرط ان قيضا على الاطلاق في عدم ذكر المراد من الاحتراز
عنه فيما مضى قوله وايضا فلا بد ان يكون ذلك الشرط الى اخره يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الاربع التي هي القادرية والعالمية
والحيية والوجود قوله وكلما قد استحقناه قبلها يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول المشروط قوله فيؤدي الى التمانع يعني
من ان جزا التي هو يلزم كون كل واحد منهما قادرا عالما بان يريد احدهما شيا ويكرهه الاخر قوله لما ذكرنا من ان يكون محدثا يعني من حيث
انه لا يعقل الذات على صفة الا بمحدث يلك الذات على ما تقدم قوله فهو مساحة المقدار في المساحة المساحة الذرعة نحو مسح الارض مساحة
اي ذرعها ما لا الغصنفري هي معرفة قدر الاشكال الممسوحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات قوله والعدد
يعني فيصح حصر اجزائه بالعدد وهذا خلاف ما عليه النظام فانه يذهب الى انه لا شيء من الاجسام يحصر اجزاؤه ولا ينتهي عددها قوله
وكل متناه فهو مجوز يعني من حيث انه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه لا محالة ولو كان قديما لم يجز تغيره ولا زيادته ولا نقصانه
وان ذلك من لواحق الحدوث وما لا يصح الا في المحدثات قوله دليل كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفريق الى اخره وقد يورد هذا
الدليل على وجه اخر وهو ان يقال لو كان قديما لكان مركبا لان المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق وكل مركب محدث لا محالة ولو كان
مركبا لكان وجوده متوقفا على وجود كل واحد من مفرداته لان حقيقة المركب هو الذي يلتئم من مجموع اجزاء الحصول مركبا من دون مفرداته
محال وما كان كذلك كان ممكنا لذاته لانا لا نعني بالممكن الا ما كان محتاجا الى غيره ولولا ذلك الغير لم يكن موجودا وهذا حاصل في المركب
مع مفرداته فانه لا يمكن وجود المركب من دونها وهو يستحيل ان يكون ممكنا لذاته لما تقدم من انه واجب الوجود وما كان واجب الوجود
استحال ان يكون ممكن الوجود لان فيه الجمع بين النقيضين ذكره الامام يحيى في التمهيد قوله لكان كائنا فيما لم يزل يعني لما تقدم من استحالة
خلوه عن الكائنية في الجهات قوله فيكون هذه الصفة واجبة يعني اذ لا يصح تعليلها بالكون فيكون معنوية لما تقدم من ان الكون
محدثة والفاعل لا يصح تأثيره في صفة للذات الا اذا كان قادرا عليها واذا لم يكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة اما ذاتية او مقتضاة اذ
الصفة اما جائزة فيكون معنوية او بالفاعل او واجبة فيكون ذاتية او مقتضاة قوله فيشاركه فيها جميع الاجسام اي في وجوبها
وكيفية استحقاقها وقد ثبت انها في حق الاجسام معنوية جائزة قوله الا ترى انه يحله اي الجسم لما كانت الاجسام متماثلة قوله
ويجوز عليه السقل على كل حال الا اذا كان هذا الجواز راجعا الى الذات لانه من احكام الصفة المقتضاة التي هي التحيز عن الصفة الذاتية
الجوهرية قوله ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد فيه نظر لان هذه الاستحالة ليست راجعة الى الذات وانما هي راجعة الى
تضاد الكونين وتنافيهما قوله صحة الموت عند حصول الحيوة فيه نظر لان هذه الاستحالة ليست راجعة الى الذات وانما هي راجعة
يعني على الصحيح الذي اجازه اللهم الا ان يكون قصده زوال الحيوة وفيه ايضا نظر لان الصحة لا تضاف الى الجامد نفي فكان الاولى
ان يقول وصحة القدرة عند حصول الحيوة قوله انما يعقل الفعل اما مباشرا او متولدا سبق الكلام في حقيقة المباشر والتولد والاختراع
ايضا فان هذه هي الوجوه التي يحدث الفعل عليها اما المباشرة فهي عند المتقدمين ايجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتدا والمباشر ما وجد
بالقدرة في محلها ابتدا وعند المتأخرين انها ايجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقا سواء كان ابتداء او تولدا والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها
كذلك فعلى كلام المتأخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشرا والجادة كذلك مباشرة وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك وهذا اصطلاح
المتأخرين هو المطابق للغة واما التعدي فهم متفقون على انه ايجاد الفعل بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها وان المتعدي
هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها فعلى كلام المتقدمين يكون في افعالنا ما ليس بمباشر ولا متعدي

وهي المتولدات الحاصلة في محل القدرة وعلى كلام المباحثين لا يخلو افعالنا عن احد هذين القسمين ونحل التقسيم من جميع الاقسام افعاله تع
لمباشر ولا متولد واما الاختراع فهو ايجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه والمخترع الفعل الموجود الى اخره هكذا
اطلق المباحثون واما المتقدمون فيشترطون في الفعل المخترع ان يكون مبتدأ فعلى كل منهم يكون في افعاله تعالى ما ليس بمخترع
قوله لما دينه الى تداخل المتحيزات او حلول المتحيز كان الاولى الاتيان بالواو للتخيير فانه يلزم الامران جميعا اذ تحقق المباشرة هي
ايجاد الفعل بالقدرة في محلها فاذا وجد الجسم كذلك لزم ان يكون حالا في محلها الا ان ذلك معنى المباشرة وفي ذلك لزوم تداخلها
بان يوجد الجزآن في جهة واحدة لا يتميز الا احدهما ومعلوم بالضرورة استحالته قوله لا يتعدى الى الغير الا بالاعتماد الوجه في
ذلك ما علمناه بالاستقراء والتتبع من وقوع الفعل المتعدي على الاعتماد ثبوتا وانتفاء بحيث لا يتخلف حالا فذلك قوله والا وجب مثله
في الاعتماد الذي يفعله يعني لما تقرر من ان المتعدي يولد في كل موضع ومن كل فاعل توليده لما هو عليه في ذاته وذكر بان انتفاء قوله
الا ان يقال الجهات مشغولة يعني فلو بني ذلك على ما ادعاه ابو القسم لكان سائغا وان كان ابو القسم يقول بانه يعرض الهوى وانبساطه
فلا يلزمه تعذر التحرك الا ان هذا لا يتأتى له مع قوله بانه متلي جواهر قوله ولما تقدم يعني في الدليل المتقدم حيث قال كل عاقل يعلم
ضرورة ان الجسم لا يفعل الا في محل قدرته او بواسطة فعل في محلها قوله اذ لو كان قادرا لذاته اي الباري مع كونه جسما تع الله
وقد ذهب النظام الى ان الواحد منا قادر لذاته وهو باطل لما ذكره ولانها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات ولصح ان
يأتي الضعيف بمثل الاقويا ولما ماثل الاجسام القادرة وغير القادرة لافتراقها في صفة ذاتية وكان يلزم رجوعها الى الاجزا
والافراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين ضم بعضهم الى بعض فلا يصدر الفعل منه بداعي واحد وبيان هذا ايضا ان يكون قادرا
صفة مقتضاه وما ابطل ان يكون الجسم كائنا بالفاعل ابطل ان يكون قادرا بالفاعل ايضا واعلم ان كلام المقنع في هذا الدليل الذي
هو قوله دليل لو كان جسما لكان قادرا بقدرة الى اخره متضمن حد الاثبه قال في اوله ولو كان قادرا بقدرة وقد ثبت انه يصح منه فعل
الاجسام لكان يصح منا ايضا يعني لانا مثله قادرون بقدرة ثم احتج على لزوم ذلك بان مقدورات القدر مختصة متجانسة ومعنى كونها
مختصة انها مقصورة على الاجناس العشرة كما ذكره من يقول بذلك فان لو صح منه فعل الاجسام لصح منا لانا مثله في كوننا قادرين
بقدرة ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الاجسام وفي هذا غاية الاضطراب قال فلو كان قادرا بقدرة لوجب انحصار مقدورها ومجانستها
فاول الدليل حاصله لزوم ان نكون قادرين على فعل الاجسام ثم خرج الى دليل اخر وهو لزوم الا يقدر الباري على الاجسام ولا
على غير المقدورات العشر وساق كلامه على هذا الى اخر الدليل ثم قوله في قدرة الباري لوجب انحصار مقدورها ومجانستها غير مستقيم
لانه لا معنى لقوله ومجانسته ولا طائل تحته لان التجانس المذكور في مقدور القدر على الجملة لا في قدرة واحدة ثم قوله فهذه ثلثة اصول
قد ذكر الاصلين الاولين وهو ان مقدورات القدر مختصة متجانسة وان علة الانحصار والتجانس كونها قدرا واهمل الاصل الثالث
فلم يذكره وهو انه مقدورات القدر اذا كان قادرا بقدرة وجب انحصار مقدوره ومجانسته اذا عرفت هذا تبين لك ان هذا الدليل راجع الى
دليلين احدهما وهو الذي بني عليه الكلام في اول الامرين يقال لو كان تع جسما لكان قادرا بقدرة لما تقرر من ان الجسم لا يكون قادرا الا
بقدرة واذا كان قادرا بقدرة مع انه قد تقرر صدور الاجسام منه وفعله لها وجب ان نكون قادرين عليها لما تقرر من ان مقدورات القدر
متجانسة فلا قدرة يصح ان يفعل بها جنس الا ويصح بسائر القدر واذ كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الاجسام عرفنا انه تع غير قادر
بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم وثانيهما وهو الذي بني عليه اخر الامرين يقال لو كان تع جسما لكان قادرا بقدرة لما تقرر من ان الجسم لا يكون
قادرا الا بقدرة ولو كان قادرا بقدرة وجب انحصار مقدوراته في الجنس والعدد كما وجد ذلك في قدرنا اذ مقدورات القدر مختصة
متجانسة وانما انحصر مقدورها وتجانست لكونها قدرا فاذا شاركتها قدرته تع في قدرنا في كونها قدرة وجب ان تشاركها في انحصار
المقدور وتجانسه لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وههنا اصل وهو قدرنا وفرع وهو قدرة الباري تع وعلة وهي
كونها قدرا وحكم وهو انحصار المقدور وتجانسه فيقرر انه تع لو كان قادرا بقدرة لوجب انحصار مقدوراته وتجانسها المقدورات انما
لم يأت بالاحتجاج على الاصول الثلثة فنقول واذا قد تقرر عدم انحصار مقدوراته تع وعدم تجانسها المقدورات ثبت انه غير قادر بقدرة

واذا لم يكن قادرا بقدرة لم يكن جسما اذ الجسم لا يكون الا قادرا بقدرة قوله وذلك معلوم من حالها يعني تعذر ان يفعل بها غير الاجناس
المختصة بالآلة لم المفردة في مواضعها من اللطف وان كان البغدادية قد جعلوا من مقدوراتها اللون والشهوة والحرارة وكل ذلك
ظاهر البطلان قوله وذلك ظاهر لانا نعلم انه يستحيل في بعض القادرين منا ان يصح منه فعل الكون دون الاعتماد او فعل الكون
منه دون تأليفه وكذلك يستحيل ان يصح منه فعل الارادة دون الاعتقاد او الظن فلو لم تكن القدرة قدرة على سائر الاجناس
التي يصح فعلها بالقدرة وكان لكل جنس من هذه الاجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الاجناس دون بعض فيتأتى من احدنا
فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك ومعلوم خلافه قوله واما ما يشبه الحال الى اخره اعلم ان الجمهور لما ذهبوا الى تجانس مقدور
القدر لم يجدوا بدا من القول بان قدر الجوارح قدرة على افعال القلوب الخمسة ومتعلقة بها وان لم يصح وجود تلك الافعال
في محل تلك القدرة الا على بعض الوجوه وذلك بان يبنى بنية مخصوصة ومن القول بان قدر القلوب قدرة على افعال الجوارح ويصح
فعلها بها وقد خالف في ذلك الشيخ ابو علي فقال ان القدرة انما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها وافعال القلوب لا يصح
وجودها في محال قدر الجوارح فكيف يكون قدرا عليها وهذا يوجب عليه الا يمنع من كون قدر القلوب قدرا على افعال الجوارح
لصحة وجود الاكوان والاعتمادات وسائرها في محالها فعلى هذا وكذلك في الجارحة التي هي اليد ونحوها لو بناها الله بنية القلب لصح وجود
افعال القلب فيها لما فيها من القدر فلئن منع من ذلك فقد ابطل كلامه من ان القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها قوله بان
يدخل الله اجزاء الجوارح في تضاعيف اجزاء القلب او العكس فيه سؤال وهو ان يقال ان الله تعالى حال يفرق بين اجزاء الجارحة واجزاء كل جزء
وجزئه يعدم القدرة التي فيها وان في بيان ان ذلك الجزء اذا ادخله الله تعالى بين اجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي
فيه وفي تصحيح ما ذكرته صعوبة والجواب انها وان زالت في حال التفريق فان الله اذا اوصل ذلك الجزء الى بنية من القلب صح منه
اعادة تلك القدرة بعينها فيه اذ هي باقية مبتداة فيصح اعادتها وحينئذ لا بد من القول بصحة ايجاد العلم وغيره من افعال القلب بها والا
ادى الى ان يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض اذ قد صار من جملة قدر القلب فانا لا نعني بقدر القلب الا ما كان موجودا فيه فان قيل اذا
كانت قدر القلب قدرا على افعال الجوارح والعكس فهلا صح منا ايجاد حركة مبتداة في القلب بما فيه من القدر اذ هي مما يصح وجوده فيه قلنا
المانع من ذلك انه لا آلة لنا يصح تحريكه من دونه فلو انفصل لصح ذلك واعلم ان ابا هاشم قد نقل عنه مثل قول ابي علي والظاهر عنه مذهب
الجمهور في ان قدر القلب قدر على افعال الجوارح والعكس لكنه خالفهم في التسمية فمنع من ان يسمى بذلك وقال لا يقال قدر على افعال الجوارح
في قدر القلب ولا قدر على افعال القلوب في قدر الجوارح وجعلها كالقدرة المعدومة فانها وان كانت قدرا على اشياء عند وجودها فلا يقال
في حال عدمها انها قدر عليها لما كان لا يصح وجودها بها في تلك الحال وكذلك هاهنا ومال سائر الشيوخ الى تسميتها بذلك ويكون كالقدرة الممنوع
ما بها فانه يوصف بانها قدرة على الفعل الذي منع منه وان لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك هاهنا فان قدر الجوارح
متعلقة بافعال القلوب وانما لم يصح فعلها بها المانع وهو فقد ما يحتاج اليه ذلك الفعل من البنية واما القدرة المعدومة فهي غير
متعلقة فلا تقاس عليها ما هو متعلق قوله ولان الحكم يدور مع كونها قدرا الى اخره اما انه يثبت يدور مع كونها قدرا فلما تقدم واما
انه يثبت لذلك الكون قدرا فذلك ظاهر فان الشهوات لما اختلفت لم يصح تجانس متعلقاتها مثل ما تعلق بالحلاوة لا يصح تعلقه
بالحموضة وكذلك النفرات واما فقد ما هو اولى بتعلق الحكم فلانه لو كان ثم امر غير كونها قدرا لصح الا يقع انحصار لا تجانس فيها
لزوال ذلك الامر وعدم حصوله او يقع ذلك في غيرها من المتعلقات لحصوله فيها ومعلوم خلافه قوله على اصلكم في احلال القدر
يعني فاذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن احداها مخالفا لما يصدر عن الاخرى ولا سيما في الاحكام التي هي الصحة الا بالنسبة الى مقدور
واحد وانتم لا تجيزون ذلك قوله ولا يتوجه الله هنا يعني لانه يحتمل صحة الفعل الصادر عن قدر كثيرة احكاما متماثلة لاتحاد ما هي متعلق
به قوله الا ان نسبته الى الذوات نسبة واحدة يعني فكما ان صحة العلم الى هذه الذوات التي يصح كونها معلومة فلا يصح العلم بها
تعالى الى كل ذات غيرها ونسبت اليها قوله وكذلك نسبة صحة الفعل الى جميع الاجناس نسبة واحدة يعني فكل صحة صادرة عن كل قدرة
شاملة للاجناس العشرة وان لم يشمل كل فعل منا قوله الا انما تعقل التجانس والانحصار يعني وهو نسبة صحة الفعل بكل قدرة

الى كل

الى كل جنس واستوا القدر في ذلك لا استواؤها في صحة كل غير بها **قوله** وان اختلفت نسبتها الى الاعيان فهذه القدرة نصح بها
فعل هذه العين من المقدور دون غيرها وهذه القدرة نصح بها فعل العين الاخرى دون هذه العين وغيرها **قوله** وتكوان
حاسة الى آخره للمحققين جواب ابالم نعلل بعدم فعل الجسم ونحوه بالقدر حتى افعل المقدور وان العشرة بها وانما عللنا بعدم
فعل الجسم بها لكونها قدرا فبعدم فعله بها لهذا الوجه ثم اسند للنا صحة فعل الاجناس العشرة بها وبحاسن مقدوراتها
جميعا لكونها قدرا على صحة التعليل بكونها قدرا في بعد فعل الجسم لانا قد وجدناها لاجل هذا الحكم يستحيل ان نفعل بها
جنس دون جنس ودليل صحة العلة وهو هنا صحة ان نفعل بكل واحدة من القدر سائر الاجناس العشرة غير العلة التي هي هنا
كونها قدرا **قوله** فاجابه فهو جوابنا يعني فانه لا يمكنه ان يجيب الا بانه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة البنية واعتدالها
لصح منا لصحة بنيتنا واعتدالها فاذا قيل له ولم وجب ذلك لم يكن له بد من ان يقول لان ما صح بعض البنى المصححة صح بعضها
الاخر دليله ما جرى عليه ويرشد الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدره هي معنى عند بالصح
منا بذلك المعنى ايضا **قوله** وقوله ان اشار بذلك اى اشار الصحة والاعتدال حقيقة **قوله** فلا يكون لا الى الحسن الى آخره نقل الاعتراض
مضافا الى ابن الملاحمي وجعل الرد متوجها اليه فما يشهد ذكر ابي الحسين والجواب اليس في ذلك ان ابا الحسين هو المورد للاعتراض
الذي على ما ذكره بعض اصحابنا وهو القائل ان اشار بذلك اشار بما لا طريق اليه والضمير في قول المصنف وقوله عائد اليه **قوله** نحو قوله تعالى
قل هو الله احد وجه الاستدلال بهذه الاية انه لو كان جسما لكان واحدا من الاجسام لا مثله الاجسام له وهذا ما اخذنا جنس وجعل دار انه
نفي التشبيه في هذه الاية لسورة الكريمة المحتوية على الاشارة الى العلوم التوحيد ما خوذ من قوله تعالى لم يلد ولم فان المراد به نفي التشبيه
والمجانسة **قوله** على من يقر بالسمع يعني بانه دليل يوصل الى العلم حاضر من يقر بانه دليل في هذه المسألة كما يذهب الينا مخالفونا
قوله والحق انه لا يصح تنبيه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسألة بالسمع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة
فانهما اجازا ذكره ولعل حجتهما على ذلك انا نعلم كونه لو عنا وهي الصفة التي يتوقف صحة السمع عليها بدليل لا يستحق وهو لا يتوقف على
نفي التشبيه وانما الذي يتوقف على نفسه دليل الى هاشم وكذلك فقد يثبت انه عالم لذاته وان لم نعلم نفي التشبيه واذا كان كذلك فقد امكن
العلم بالعدل الذي يتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه لكنه تعالى مع تجويز الجسمية
لا يتقرر انه عالم لذاته اذ لا يصح في الجسم ان يكون عالما لذاته **قوله** لا يحتمل من الفائدة كما تقدم يعني ان فائدة قولنا شيء ما يصح العلم
به والخبر عنه وفائدة قولنا جسم انه طويل عريض عميق واذا قلنا انه لو شى فالمراد انه يصح العلم به والخبر عنه فاذا قلنا الا كالاشيا
فمرادنا انه لا يشبه سائر الاشيا والذوات المحدثة واذا قلنا جسم فمرادنا انه طويل عريض عميق واذا قلنا لا كالاجسام نفينا
بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة

فصل في شبه المجسمة

قوله هذا اعتماد منه على الوجود اى على ما وجدوه
من غير صحة قبله جامعة فاما مع حصول العلة فلا بأس بالقياس **قوله** يجوز عليه اضداد هذه الصفات وزوالها اراد بالاضداد حين يكون
لها كالجهل ونحوه والاها اضدادها وهو يستعمل ما له ضد وما لا ضد له واعلم ان للمحققين في الجواب عن هذه الشبهة ان القادر العالم في
الشاهد انما وجب ان يكون قادرا جسما لانه قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة وهذه المعاني لا توجد الا في محل مبني بنية مخصوصة والله سبحانه
يستحقها للذات فلا يفتقر في ثبوتها له الى ان يكون محلا يؤثر فيها **قوله** معنى قولهم لا يعقل انه لم يوجد له نظير قد قيل ان مرادهم بقولهم
انه لا يعقل اى لا يتوهم فانا لا نتوهم الا الجسم والعرض فيقال لهم على هذا المعنى الوهم لا يعتد به قال ابو الحسين قد يتوهم الجمع بين
الضدين والعقل يحيل ذلك وحكي عن الغزالي انه قال قد يتوهم ان المعاني الحالة في المحل كالمتركبة فيتوهم الحياة في محل والقدرة فوقها
والعلم فوق القدرة وانها كذلك طباقا والعقل يحيل ذلك ثم يقال لهم هل تريدون انكم لم تعقلوا شيئا اذ ذلك فهو لا يمنع من ان يعقله غيركم
اذا الذي يعقل غير تعقله وهم او اعتقادا غير مطابق وان اردتم انه لم يعقله العقلا كافة فخطأ منكم بل قد عقلوا خلافه فيما ذكرتم وانه غير
دار غير ذات الجسم وذات العرض **قوله** ولان الشاهد لا يفعل الا على جهة المباشرة والتوليد كانا الاولى ان يقول على جهة المباشرة
او التعدي وهو للمطابق لما بني عليه المباحثون والمناسب لهذا المقام ويقال ظاهر ما ذكره يقضي بان العلة في كون القادر العالم في الشاهد

جسمًا لكونه لا يعقل إلا مباشرة أو تقدمًا وليس كذلك فإنه إنما وجب أن يفعل على أحد هذين الوجهين لكونه جسمًا ولكن اشتبه ما هنا
المعلل موقوف على ثبوت القدرة له فلما لم يكن القادر في الشاهد قادرًا إلا بقدرة وكان من حقها ألا يفعل بها إلا على أحد الوجهين
وليس يتأتى الفعل على أحد الوجهين إلا من جسم وجب لذلك كونه جسمًا قوله لا يجوز عليه الحس أي الإدراك بالحواس قوله أن
الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة يعني يدل كونه حيًا صحة أن يقدر ويعلم ودليل جواز الحس والحركة
كونه متحيزًا بصفة الأحياء في الشاهد فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حسيًا وإن كان الطرف الآخر مسلمًا وهو أن الدليل على جواز الحس
والحركة يدل على أنه حي مسلمًا أن الدليل على كونه شيئًا لا يدل على أنه محدث وإن كان الدليل على أنه محدث يدل على أنه شيء قوله وشبههم
من جهة السمع اعلم أولًا أنه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسألة لما تقدم وكيف يصح لهم الاستدلال بالسمع على ما يوضح إبطال
دلالة السمع إلا أن أكثر المجسمة يذهبون إلى الجبر والحشوية ينادون على أنفسهم بالتشبيه فلا يتأتى الاستدلال بالسمع من أصحابنا بل لا طريق لهم
إلى إثبات العلم بحكمته وصدق مقالته قوله معناه استولى ذكر أصحابنا أن للاستواء عدة معان أحدها ما ذكره وشاهده
ما ذكره أيضًا وثانيها الاستقرار ومنه قوله تعالى فاستوى على سوقه وثالثها المساواة ورابعها الاستقرار وعليه حمل المجسمة هذه الآية الشريفة
وخامسها القصد ومنه قوله تعالى ثم استوى إلى السماء وسادسها الكمال ومنه قوله تعالى حتى إذا بلغ أشده واستوى أي كمل له أربعون سنة وسابعها
الركوب ومنه قوله تعالى فإذا استويت أنت ومن معك أي ركبت وثامنها الصلاح ومنه قولهم استوى الأمر أي صلح قوله وإنما خص العرش بالذكر
لأنه أعظم المخلوقات يعني وبذلك عادة العرب وهي أنهم يخصون الأعظم من الأشياء بالذكر وإن شاركه غيره في ذلك ولهذا قال تعالى حاكيًا عن
فرعون أليس لي ملك مصر مع كونه مالكًا لغيرها من الأمصار لكن خصها لكونها أعظم ما يحتوي عليه مملكته وإنما كان العرش أعظم
المخلوقات لما ورد في الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة في فلاة وما السموات السبع
والأرضون السبع والكرسي في جنب العرش إلا كحلقة في فلاة وفي الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن للعرش ألف ألف رأس وستمائة ألف رأس في كل
رأس ألف ألف وجه وستمائة ألف وجه في كل وجه ألف ألف فم وستمائة ألف فم في كل فم ألف ألف لسان وستمائة ألف لسان كل لسان يسبح الله
بألف ألف لغة وستمائة ألف لغة وبين السماء السابعة والعرش سبعون ألف حجاب وما بين الحجاب إلى الحجاب كما بين السماء والأرض
وروى غيره ثلاث مائة ألف إلى آخره بحجب
وليس من ذلك موضع إلا وفيه ملك يسبح الله تعالى وروى عن مجاهد أنه قال إن للعرش ألف قائمة كل قائمة أشد استدارتها استدارة السموات
والأرض وقال في الكشاف قيل إن الله خلق العرش من جوهرة خضراء بين القائمتين منه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام ونحو
ذلك من الأحاديث وروى ذلك بعض أصحابنا والله أعلم بصحته قال وأكثر الأحاديث في العرش يقضي بأنه حيوان وقد قيل في العرش المذكور
في الآية يحتمل أن المراد به جميع العالم والمخلوقات قال السيد الإمام وقد قيل إن العرش بمعنى الملك وذلك ظاهر في اللغة يقال ثل عرش
بني فلان أي زال ملكهم وعليه قول الشاعر: إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... وأودت كما أودت إياد وحمير ومن معانيه السرير
قال تعالى ولها عرش عظيم وأصله البناء قال تعالى فهي خاوية على عروشها والذي ذكره الجوهري أن العرش سرير الملك وأن عرش البيت
سقفه وقولهم ثل عرشه أي وهى أمره قال زهير: تداركتما عبسًا وقد ثل عرشها ... وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل والعرش
والعريش ما يستظل به قوله لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السموات والأرض فائدة يعني لبطل الفائدة في ذلك على هذا
المعنى ظاهره قال جار الله وإضافة النور إلى السموات والأرض لأحد معنيين إما للدلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته حتى يضيء
له السموات والأرض وإما أن يراد أهل السموات والأرض وأنهم يستضيئون به وبنى هذا جمهورهم على أن المراد تشبيه الحق بالنور
وأن المراد أن الله ذو نور السموات والأرض كما يأتي قوله وأيضًا فكثير من الناس يجعل النور عرضًا لا جسمًا يعني أبا الهذيل ومن قال بقوله
فإنه جعل النور اسمًا للبياض الحال في أجزاء رقيقة وقال الجمهور بل النور اسم للأجزاء الرقيقة التي حلها البياض مع اتفاق الجميع على أنه
لا بد في النور من بياض وأجزاء رقيقة ونحو هذا خلافهم في الظلمة قوله وأما قوله مثل نوره إلى آخره جواب لما عسى أن يقوله قائل من
أن قوله تعالى مثل نوره دليل على الجسمية لأن إضافة النور إليه يقتضي ذلك إذ الإنارة من صفات الأجسام قوله فقيل نشبهه الآية أي شبه
النور وفيه نظر لأن النور المشبه به الإيمان هو المشبه وقد بنى المصنف على أن الضمير في نوره عائد إلى المؤمن كما وقع التصريح به في قراءة

ط وليس النور صح

أبي مجاهد

الى مجاهد وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائدا الى الله كما ذكره الزمخشري تبارك وتعالى قوله الله نور السموات والارض مع قوله
مثل نوره يعني حيث جعله اولا نفس النور ثم اضاف النور اليه قولك زيد كرم وجود ثم تقول ينعش الناس بكرمه وجوده والمعنى
ذو نور السموات والارض والمراد به الحق شبهه بالنور في ظهوره قوله ونحوها مما فيه ذكر الوجه يعني كقوله تعالى ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام قوله عبر هذين المفسرين اذ ليس الوجه بمعنى الجارحة والوجه بمعنى نفس الشيء قوله ومن يسلم وجهه الى الله
الذي ذكره المحققون ان المراد ينقاد له تعالى فان ذلك بعض العلم والعمل فان قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا يشمل لا قبالة عليه وان
المراد لا يلتفت عنه يمينا ولا شمالا وقيل المراد اخلص لله تعالى وقيل اتبع الدين ما يدل عليه الفطرة قوله ويبقى وجه النور يعني فان
معناه خيار القوم فهو مثل هذا وجه القوم وحمله السيد الامام على انه بمعنى ذاته قيل واولى من ذلك ان المراد به ظاهره ومن معاني
الوجه ايضا الجهة ذكره الجوهري قوله ومما عملته ايدينا ونحوه التلاوة مما عملت ايدينا والمراد نحوه قوله بل يداه مبسوطتان
وسائر الآي التي ذكر فيها لفظ اليد قوله لمنع الاختراع يعني فانما يفعل بها مباشرة وتقريبا قوله والاجسام لا تفعل هو بضم التاء الفوقانية
مبني للمجهول قوله والمعنى اي في قوله تعالى لما خلقت بيدي وفي قوله تعالى مما عملت ايدينا فان المراد به ما عملناه نحن وقد قيل في قوله تعالى لما خلقت بيدي
ان اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقته بقدرتي او يكون المعنى لما خلقت بعنايتي ويكون الباء ههنا بمعنى اللام والذي ذكره المصنف
هو الاقوى والمطابق لما ذكره امام المفسرين جار الله فان قلت فما وجه قوله خلقت بيدي قلت من شأن ذي اليدين ان يباشر اكثر اعماله
بيديه فغلب العمل باليدين على سائر الاعمال التي يباشر بغيرها حتى قيل في عمل القلب هو مما عملت يداك وحتى قيل لمن لا يد له يداك اوكتا وفوك نفخ
وحتى لم يبق فرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك ومنه قوله تعالى مما عملت ايدينا لما خلقت بيدي قوله وفي المثل السائر معنى هذا
المثل هو وجه الاحتجاج به ان الفاعل لذلك والمتولي له فعلى المثل الظاهر ان المراد باليد في هذا المثل الجارحة المخصوصة وهذا المثل يضرب
لمن يقع في مكروه بسبب فعل نفسه قيل واصله ان امرا قصد الى ان يعبر نهرا على سقاء قد نفخه واوكاه بوكاء وهو خيط يشد به راس
السقاء ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الاحكام والاتقان فلما توسط النهر انحل ذلك الوكاء فاستغاث بمن يحضره من الغرق فقال له قائل
يداك اوكتا وفوك نفخ اي ان المتولي لذلك فاستمر وجهه نفسك قوله يدل على ما عمل هذه اللفظة وما بعدها الذي قبلها قوله تعالى حكاية عن اليهود
وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا والذي بعدها ينفق كيف يشاء فقوله بل يداه مبسوطتان رد عليهم حيث
نسبوا البخل اليه تعالى فان ذلك كناية عنه قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك واخرها اصرح وهو قوله تعالى ينفق كيف يشاء والمراد بالاية
ان نعمته مبسوطة ممكن منها كل حي قال جار الله غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ولا يقصد من يتكلم به اثبات يد ولا غل ولا بسط
ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه كانهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة ولو اعطى الاقطع عطاء جزلا لقالوا
ما ابسط يده بالنوال لان بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا معا للبخل والجود وقد استعملوها حيث لا تصح اليد كقوله جاد الحمى بسط اليدين بوابل
شكرت نداه تلاعه ووهاده قوله والايماء فيه معنى التثنية الى اخره يعني في قوله بل يداه مبسوطتان وقد ذكر الفقيه شرف الدين محمد
بن يحيى بن حنش ان المراد نعمتاه نعمة الدنيا ونعمة الدين والاخرة واقوى من ذلك وارجح ما ذكره جار الله في كشافه وهو ان التثنية لتكون رد قولهم
ابلغ وادل على اثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه وذلك ان غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه ان يعطيه بيديه جميعا فبنى المجاز
على ذلك قوله يستعملها مثناة بهذا المعنى اي بمعنى النعمة قوله في البيت يديان هو تثنية يدا على احدى لغاتها لان بعض العرب
يقول يد يدى ويجعلها اسما مقصورا مثل رحى ورحا وهي اللغة الشائعة على انه اسم منقوص فتثنيتها يدان وقوله في البيت
عند محلم هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر اللام المشددة اسم رجل والذي رواه في الصحاح يديان بيضاوان عند محرق الى اخره
قوله وقد تثنى بهذا المعنى اي تثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الى اخره قوله في البيت لما حملت منك الضلوع يدان فقد
قد قيل في هذا البيت ان التثنية فيه على ظاهرها لانه خبر عن امرين وان كل واحد منهما لا قوة له على ما حمله لكن قد ذكر الجوهري ان في
اللغة ما لي بفلان يدان اي طاقة قوله كما قال عليه السلام وهم يد على من سواهم وقوله عليهم [illegible] الدنيا بان ذلك اشارة الى الحديثين فالاول
المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويجير عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم الحديث والثاني لا تبيعوا الذهب بالذهب

والفضة بالفضة والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح الا مثلا بمثل يدا بيد قوله وقال يوحى حتى يعطوا الجزية عن يد قيل
ان المراد عن ذل له واستسلام وقيل ما ذكره المصنف فالمراد نقدا لا نسيئة وقال بعض المفاسرين المراد تعطيها بالنقد بيده الى يد من يحصلها
له وقيل المراد عن عزة للمومنين ويكون العزة من متعلقات اليد قوله وقام فلان بين يدي الامير ونحوه يعني كقوله تعالى فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة اى امامها واصنع الفلك باعيننا ونحوه يعني كقوله تعالى تجرى باعيننا قوله ونوح في عينيه يعني كان
البا في هذا الموضع ظرفية كما تقول التجار مثلا صفقنا بالموضع فلان قوله وان يكون عينه آلة في صناعة الفلك الضمير في عينه
راجع الى البارى تعالى وكان الاولى ان ياتي بالتحتير فيقول لو ان يكون عينه تعالى آلة في صناعة الفلك كما يقال كتبت بالعلم ونجرت الباب
بالقدوم ونحو ذلك والمعنى ولتصنع تعلى وكذلك سائرها وقد قيل ما حضر الله موسى بذلك وان كان كل شى مصنوعا لحالة تعظيما
ونعظها واما قوله تعالى واصنع الفلك باعيننا فمعناه وعلومنا محيطة بذلك واتى بلفظ الجمع تفخيما وكذلك في قوله وحفظنا باعيننا والذى ذكره
محققوا المفسرين ان المراد بقوله تعالى ولتصنع على عيني اى تجرى امرك على ما اريد وهذا من افصح الكلام وان المراد بقوله تعالى واصنع الفلك
باعيننا اعمل السفينة بمرأى منا وقيل باعين اوليائنا الملائكة صلى الله عليهم وكانوا يعلمونه صنعتها وان المراد بقوله تجرى باعيننا تجرى السفينة
بحفظنا وقيل بامرنا وقيل باعين الماء التي انبعناها وقال تعالى ... والحفظ جمعا قال الله ولتصنع على عيني قوله قال ابن حلزة
هو بالحا المهملة المكسورة واللام المكسورة المسددة والزاى المعجمة قال الجوهرى الحلزة بتشديد اللام القصيرة ويقال البخيلة ومن الحرث بن حلزة
اليشكري قوله في البيت تلوى به العليا تلوى بضم اليا من الوى بثوبه اذا رفعه وقيل ان العليا الربوة بالنار ولم يذكره الجوهرى وانما
قال العلياء كل مكان مشرف وقد قيل انه اراد بالعليا العالية وقوله فنورت بمعنى نظرت وتنور النار نظرها بالليل لتعلمها وتعرفها
وقلتها وكثرتها وقوله فيه خزازى حزاز وحزازى بالخاء المعجمة مقصور واسم جبل كانت العرب توقد عليه امارة للغارة قال عمرو
بن كلثوم ونحن غداة اوقد في خزازى رفدنا فوق رفد الرافدينا وقوله فيه الصلا قال الجوهرى الصلا صلا النار وان فتحت الصاد
قصرت وقلت صلى النار ومعنى هيهات بعد الصلا بعد زعبك وتاريها قوله دليل يعلم نارها يعني فلا يقال ان مراده بقوله وبعينك
اى بمشاهدتك وحسك بل بعينك والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وان المراد بعينك اى بمرأى منك ومشاهدة وقد ذكره بعض العلما
قوله ولكنه عرف بتغناسه اى عرف انقيادها الناس بعيانه منه بنفسه هذان البيتان اللذان اوردها المصنف غير متصلين وبينهما
ست ابيات وهو اوقد تبين العقنقل تنخص بغود كالوح الضيا وقوله عين الركبة قال الجوهرى ولكل ركبة عينان وهما نقرتان
في مقدمها عند الساق قوله والنقد قال الجوهرى والعين الدينار والعين المال الناض قوله والمطر قال الجوهرى والعين مطر ايام لا يقلع قوله
وعين الميزان قال الجوهرى وفي الميزان عين اذا لم يكن مستويا قوله وعين موضع بالعراق قال الجوهرى العين ما عن يمين قبلة العراق قوله وعين
الراى ذاته خصه بعضنا بالراى وذكر الجوهرى ان عين الشي نفسه فاطلق في الراى وفي غيره والعين ايضا الجاسوس قوله لان المعنى بطاقي
الجنب الى آخره يعني ان العضو الذى ينسبونه لله تعالى لو كان لكان غير مقدور لما يدخل التفريط فيما يجب عليه قوله والمعنى بالجانب الذى
لله يعني الجانب الذى يودى الى رضاه وقيل المراد في ذاته والمحقق ان المعنى فرطت في حقه قوله وقيل معناه في امر الله الى آخره من شواهده انشا
قولهم ما فعلت في جنب حاجتي وقول كثير الا تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع قوله كما قال كثير عزة فما طلبه الله
التهمه وكذلك ارى اتهم والاضطلاع احتمال الشى المثقل قوله ان يكون فعله فعل المخادع يعني حيث اتى في غير صورته التي عرفوه
قوله والمعنى يوم يكشف عن شدة فيه نظر لانه قد ان الساق مجاز في الشدة وليس كذلك وانما مجموع الكشف عن الساق مثل في شدة
الامر وصعوبة الخطب والحار اسه واصله في الروع والهزيمة تشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد
الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق قوله وقال الآخر وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا اخو الحرب ان عضت به الحرب عضها **فصل** واما
الله تعالى فلا يجوز عليه ان يكون عرضا فقد قال فيه بعض الصوفية قوله والا وجب مثله في كل عرض يعني لئلا يلزم الاعراض بتماثله ولا للعرض
لكونه عرضا صفة ثبتت في كل عرض والقائل بانه تعالى عرض هو ابو اسحق كونه قادرا لذاته التي لم تشاركه فيها غيره من الاعراض وعلله بانه
لعله بناها على ان لا عرض غير هذه الاعراض المعقولة فاذا اثبتوه عرضا فلابد من ان يجعلوه من بعض اجناسها فاذا جعلوه قادرا لذاته

قوله وسمها في فعله والتصنيع على عيني

لنا

لزم مثله في ذلك الجنس ويكون كلام المصنف مفرعاً عليه اي كل عرض من ذلك الجنس **قوله** ولزم ما تقدم من المحالات تعالى وما الذي
يلزم من المحالات في مثل هذا الموضع والجواب تحليله يوهم انه لما قال في الاستدلال على نفي الجسمية دليل لو كان جسماً لاستحال ان
يكون قادراً عالماً لانه لا يصح ان يستحق هذه الصفات لذاته والا لزم في كل جسم مثله ذكر المحالات اللازمة من كون كل جسم مثله وهو
انه يصح منا ما يصح من القديم تعالى ومثل الاجسام وعدم الخروج عن هذه الصفة ووجود ذلك من المحالات فاراد بها يلزم لو كان كل
عرض قادراً لذاته في حق كل عرض او اراد ما تقدم من المحالات على القول بعدم المعاني **قوله** وفي ذلك حدوثه يعني لما تقدم من انه لا يخلو الذات
عن صفة الا من كان قادراً على تلك الذات واذا كان تعالى مقدوراً او قد وجد كان محدثاً ويلزم ما ذكر من امتناعها عليه في الازل اذ ما
كان بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه **قوله** لما تقرر من ان ما حل لا يجوز ان يوجد غير حال يعني فلا يكون للخصم ان يقول انه تعالى كان لا
في محل فلما احدث المحل حل فيه ودليل ما ذكره انه لو جاز حلوله ووجوده غير حال لم يكن بان يحل اولى من ان لا يحل الا لامر من فاعل
او علة وذلك محال في حقه تعالى فان قيل الذي قد تقدم في امر الحلول هو في الاعراض الموجودة التي تحدثها القادرون فاما ما كان منها حيا
قادراً عالماً فلم قلتم انه موقوف على اختياره قلنا لا فرق لان الحلول وعدمه كيفية في الوجود وكيفية الوجود لا يفارقه فاما ان يوجد حالا
ابدا واما ان يوجد غير حال ابدا **قوله** ويلزم ان يحل في محل واحد ايضا مثل هذا الزاماتهم لانهم يجعلونه تعالى في الصور الحسنة مع تعددها
وقد استدل الشيخ ابو الحسين على ابطال ان يكون تعالى موجوداً في محل بان قال لو كان تعالى حالا في محل لكان لا يخلو اما ان يقال بانه تعالى حال فيه
ابدا فيلزم منه حدوثه تعالى او قدم المحل او يقال بانه تعالى حل في جسم بعد ان لم يكن حالا فيه فيقال حلوله فيه اما ان يكون واجبا فذلك الوجوب
ان كان راجعا الى المحل لزم ان يكون الاجسام كلها مستوية فيه فيلزم كونه حالا في جميعها وفيه اما انقسام ذاته تعالى وذلك من صفات
الاجسام وهو محال واما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد في اكثر من حيز واحد وهو باطل بالضرورة وان كان الوجوب راجعا الى
الحال نفسه لزم كونه تعالى في كل المحال اذ لا خصوصية لذاته بمحل دون محل وان كان حلوله جائزا فهو اما الوجود معنى او عدمه ولا اختصاص
للمعنى المعدوم والموجود بمكان يلزم ان يكون تعالى في كل محل وهو باطل وان كان بالفاعل فاما ان يجعل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته
واما ان يجعلها في محل واحد فيلزم ان يكون ذاته تعالى اصغر المقادير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان الحلول لا يجوز عليه تعالى وكما لا يجوز عليه
ان يكون حالا فكذلك لا يجوز ان يكون تعالى محلا اذ قد تقدم انه ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن متحيزا ولا حلول الا في متحيز وقد ذهبت الكرامية
الى ان الحوادث تحل في ذاته تعالى عند حدوثها فكل امر يحدث في العالم فانه يحدث في ذاته تعالى معنى يحلها يسمى الاحداث ولا يصح اثبات معنى
الا لاهم عندهم الا ذلك تعالى الله عما يقولون **فصل** وكما لا يجوز ان يكون جسما ولا عرضا فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على
الاجسام **قوله** والكون في الاماكن ويجوز ذلك يعني كالقعود والهبوط والزيادة والنقص والانسراح والغم والسرور والالم
واللذة وهذا مذهب اهل العدل واكثر الفرق الاسلامية وحكى عن الفلاسفة القول بانه تعالى يلتذ بادراك ذاته وكماله قيل ويحكى هذا عن الغزالي
الا انه يعتذر عن مثله مع علو محله في الاسلام وروى عن بعض قدماء المعتزلة انه تعالى يجوز عليه الغم والسرور والاسف والغيرة
وتعلق بما ورد من انه تعالى يفرح بتوبة العبد وما ورد في الاخبار لا اغير من الله تعالى وبقوله تعالى يا حسرة على العباد والصحيح ان هذه المعاني
من توابع الحيوانية وان هذه الالفاظ وردت في حقه تعالى على سبيل المجاز **مسئلة** واثبت المجسمة انه تعالى مختص بالكون في جهة
والاستقرار على مكان ومن نفاه من حققه ان ينفي توابعه كلها وعن بعض الكرامية نفي التجسيم واثبات الجهة وانه تعالى بجهة فوق وعن
الكلابية صحة وصفه تعالى بانه على العرش بلا استقرار وبطل قولهم حيث ان الجهة والمكان من لوازم الجسمية وتوابعها فلا يثبت
ذلك مع نفيها الذي قامت الادلة عليه وشبهتهم ما ورد من السمع مما يقتضي بانه تعالى فوق كقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل رفعه الله اليه وما ورد من رفع الايدي عند الدعا وهو امر اتفق الامة عليه والجواب ان الادلة
العقلية قد قامت على نفي الجسمية وفي ذلك اسقاط لو اوهمت الفوقية وغير الفوقية ويحتاج بل ما اقتضى ظاهره محالا وما قامت الدلالة
القاطعة عليه اما قوله تعالى فوق عباده فمتصور للقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله وانا فوقهم قاهرون واما قوله اليه يصعد الكلم
الطيب فالمراد تصعد الى السما فكم حيث تكتب الاعمال المقبولة وكذلك قوله بل رفعه الله اليه المراد الى سمايه وانما جعل الصعود والرفع اليها

صعودا و رفعها اليه لانها موضع امره و محل ملكته واما رفع اليدين في الدعا فلا بد مما ما ذكروه واما هو امر تعبدنا به ولا
وجه لاخذ ما ذكروه منه ولعل الحكمة فيه ان الخير والبركة والرزق تنزل من فوق اولان الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي
مد يده لما يعطى وقد روي عنه صلعم انه سماه بسط الدعا **فايده** اجاز ابو القسم ان يقال انه تعالى بكل مكان بمعنى انه حافظ ومدبر
والمعنى حفظه وتدبيره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا المعنى كان يقال الله في كل مكان اي حافظ ومدبر لارتفاع ايهام الخطا حينئذ
ومنعه سائر الشيوخ لانه مجاز فارتفاع ايهام الخطا لا يكفي في جواز استعماله في حقه تعالى ما لم يرد الاذن به فيطلق مع الاذن
حيث ورد في كلام الله تعالى او في كلام رسوله لا في غير ذلك **قوله** ولا ماخوذ على الاعراض من الحلول والبقا وجواز العدم ونحو ذلك
يعني كاحكام الصفات والاحكام واما استحالة عليه تعالى لوازم الجسمية والعرضية لما تقرر بالدلالة من انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يثبت
له ما يختص به غيرهما **مسئله** قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئله ان يعلم انه تعالى لا يشبه الاجسام والمتحيزات فيما لم يزل وفيما
لا يزال ولا يصح عليه مشابهتها في حال من الاحوال ولا بواحد من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم
والشهوة والغذا والحاجة وانه ليس بعرض ولا يشبه الاعراض فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يصح كونه كذلك في حال من الاحوال ولا يصح عليه
حقا لقضها ولوازمها المتقدم ذكرها

القول في استحالة الرؤيه على الله تعالى

قوله وذهب
اهل العدل الى اخره اعلم ان اهل العدل ذهبوا الى ان الله تعالى يستحيل ان يرى نفسه وان يراه غيره بكل حال وفي كل وقت
وذهبت المجسمه الى انه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والاخره فان بعضهم والناس كلهم يرونه لكنهم لا يعرفونه وبعضهم
يقول انه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهه على حد رؤيه الاجسام ويرى بالحاسه من دون معنى وذهب اهل الجبر الا النجار واصحابه
الى انه يرى نفسه ويراه غيره وهم المومنون من المكلفين فقط لان رؤيته من اعظم الثواب والاظهر من مذهب الاشعريه انه لا يرى بحاسه
غير حاسه الرؤيه وذهب ضرار الى انه تعالى يرى بحاسه سادسه غير الحواس الخمس واتفقوا جميعا على انه لا يرى في جهه لا خلف ولا
امام ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال قال اصحابنا وهذه رؤيه غير معقوله قال الامام يحيى عليه السلم ويقرب ان يكون الخلاف بيننا وبين
الاشعريه في هذه المسئله لفظيا كما ذكره المحققون من اصحابهم فان الغزالي ذكر في كتابه الاقتصاد ان الرؤيه عباره عن محل مخصوص
لا يستتر العقل وهذا هو العلم بعينه ونحن لا ناباه وذكر الرازي في النهايه بعد تحريره الادله العقليه لهم وقال انما السبب تقويه قال
ويقرب ان يكون الخلاف في المسئله لفظيا انتهى واعلم ان من طالع كتبهم كالاربعين للرازي وعرف احتجاجهم وتصفح كلامهم علم ان خلافهم
معنوي والكلام في سوى الرؤيه التي هي الادراك اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يحتاج الى الاحتجاج في هذه المسئله على المجسمه اذ لا نزاع بيننا وبينهم
فيها على الحقيقه لانهم يسلمون ان الله تعالى لو لم يكن جسما لم يصح رؤيته ونحن نسلم لهم انه تعالى لو كان جسما لصحت رؤيته فالكلام
عليهم في ابطال القول بالتجسيم وقد مر واما فائدة الاحتجاج على صحه المذهب في هذه المسئله ابطال القول بالرؤيه من غير تجسيم ولا تكييف
كما هو مذهب الاشعريه والضراريه **قوله** وينسب الى النجار الى القسم القول بانه تعالى يرى نفسه ولا يراه غيره وقيل ان هذا القول انما
حكاه ابو القسم في كتاب المقالات عن بعضهم واما هو فلم ينقل لكن سائر من ما نقل عنه احد كما ذكره المصنف **قوله** لنا اما من جهة العقل فلان
اعلم ان الادله على انه تعالى لا يرى كثيره واكثر ما يعتمده اصحابنا الاستدلال بدليلين الدليلين اللذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابله
والذي عليه الاكثر من المتكلمين النافين للرؤيه كالقاضي ومن تابعه وغيرهم انهما على سوا ليس احدهما اقوى من الاخر وذهب الشيخ
ابن الملاحمي الى ان دلالة الموانع هي المعتمده وان دلالة المقابله فيها ضعف لا ينهض على ان المقابله او ما في حكمها شرط في الرؤيه وهي
مستحيله في حقه تعالى وما كان مستحيلا عنده لم يكن شرطا وذهب السيد المؤيد بالله عليه السلم الى ان دلالة المقابله اقوى لان دليل الموانع مبني
على ان العلم بانه لا مانع حضرنا يستند الى انه لو كان لرايناه وذلك ليس بالقوي عنده قال ويمكن ان يكون ذلك العلم غير مستند واعلم انه
لا ينافي لاحد على الاستدلال الا بدليل الموانع ان يسمى على القول بان الادراك معنى ولا لابي هاشم الاستدلال بدليل المقابله لما سنذكره وقد
يذكر المنصور بدليل الموانع **قوله** وهذه جمله اصول الاول انه حاصل على الصفه التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها الثاني ان احدنا حاصل
على الصفه التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها الثالث ان الموانع مرتفعه الرابع انه تعالى موجود الخامس ان هذه الشروط التي معها يجب

دون المؤثرات **قوله** فعندنا انها الذاتية في حقه تعالى والمقتضاة في حق المحدثات انما جعلها اصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع ان من قواعدهم
ان المؤثرات يرى على صفاتها المقتضاة لان صفاته تعالى المقتضاة تسمى جنسها وقبلها على سبيل الجواز فلا يجوز ان يدرك تعالى عليها
ولو صح ذلك للزم ان ندرك نحن على كوننا قادرين وعالمين بحوهما وهو محال والا كان يلزم اذا رأيت غيرنا ان ندرك صحة كوننا
مدركين ولا اعتبار بالكيفية لان المؤثرات لا يختلف تأثيرها باختلاف كيفية استحقاقها فلو اثرت قادرية الله تعالى وعالميته في صحة ادراكه
لاثرت قادريتنا وعالميتنا في صحة ادراكنا وهو محال قطعا وانما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لانه تعالى لو كانت الذاتية للزم ان يدركها
في حال عدمها لحصول ما يصحح ادراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية فعلمنا انها تدرك على المقتضاة التي لا يكون حصولها الا
مع الوجود ولا يقال بل الصفة الذاتية التي تقتضي صحة الادراك لكن بشرط الوجود لانه اشتراط ما لا دليل عليه وقد ذهب الشيخان
ابو اسحق وابو عبد الله الى ان المحدثات يرى على صفاتها الذاتية لكنهم موافقون في المعنى فانهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور
الصفة المقتضاة مثاله الجوهرية فهم الجميع متفقون على انه يرى لتحيزه لكن قال الجمهور هو صفة مقتضاة وقال بل صفة ذاتية وقال
بثبات الجوهرية على ما تقدم **قوله** فبطل ان الوجود متماثل يعني في حكم المتماثل لان الصفات لا يطلق عليها لفظ التماثل وانما يقال
يجري مجرى المتماثلة بمعنى انها لو كانت ذوات لسد بعضها مسد الاخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وان بعضها يقوم
مقام البعض في الحد والحقيقة وفي اقتضا ما يقتضيه من الصفات والاحكام والعكس من ذلك في المخالفة وقد تقدم الدليل على ان
الوجود في حكم المتماثل **قوله** فيعود الامر الى ما قلناه يعني في حقه تعالى وهو المقصود ههنا **قوله** لان الصفة المقتضاة مختلفة يعني حيث
الصفة المقتضاة والمؤثرات صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة فلا يلزم من رؤيته بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على
سائرها **قوله** وكذلك الشم والذوق والسمع وهو ظاهر البطلان اي بطلان ان تدرك تعالى بهذه الانواع من الادراكات بحواس اخر
الظهر من بطلان غيره لان المخالفين يوافقون في انكار ادراكه على غير جهة الرؤية الا البعض فانه التزم ذلك فلما قال به انكر
اصحابه عليه وبرئوا منه وقالوا انك معتزلي ولكنك يورد بنا المضايق ويريد ان تحاما بالمحال حتى نلتزمها ونحن لا نقول بذلك
قوله فليس بأسرها مخالفة بعضها البعض يعني حواس البصر فان فيها شهلا وشكلا وزرقا وكحلا كما يقوله اصحابنا والشهلة
هي الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها وكحل ازرق العين والمرأة زرقا بيّنة الزرق واسم الزرقة واذا اشتد
حتى تضرب الى السواد فهو املح العين هذا ان قصد بالحواس في قوله فان كانت متماثلة لهذه الحواس الابصار فقط واما ان قصد
بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فاجمل فيها اظهر ولا يحتاج الى الاستظهار **قوله** لان ذلك يبنى على ان الادراك معنى يعني من
حيث ان جعل الرؤية مختلفة لانها مع جعلها جنسا من المعاني يختلف باختلاف متعلقه واما اذا كانت صفة مقتضاة عن الحية
فهو يقتضيها على سواء الحاسة لتشترط الاشتراط في اقتضائها المرئية وفيه نظر فان اختلاف المتعلق كما يدل على اختلاف المعاني
المتعلقة يدل على اختلاف الصفة المتعلقة وان لم يكن بمعنى ورؤية الباري لو كانت من سائر المرئيات لكن متماثلة غير مختلفة سواء كان
الادراك معنى او صفة وسواء اتفقت الحاسة او اختلفت **قوله** واما ان الموانع مرتفعة الى اخره اعلم ولا ان حقيقة المانع عن الرؤية
ما لاجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حيا لا آفة به وتعداد الموانع على ما ذكره المصنف فهي ثمانية فاما السيد
الامام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضيا المناسب للعين منها وقال العقيه قاسم ولعله ادخل القرب المفرط في كون المرئي في غير
جهة الرائي لانه لما قرب قربا مفرطا كالملح في العين صار كانه في غير جهة الرائي وادخل عدم الضيا المناسب للعين كظلمة الليل في
الحجاب وجعل الظلمة حجابا كثيفا لما يمنع من الرؤية وقيل الوجه في عدم عدها من الموانع ان من حق المانع ان يكون حاصلا مع
صحة الحاسة ومع القرب قد يتعذر انفصال الشعاع ومع عدم الضيا المناسب قد صار الشعاع في حكم الزايل فلم يحصل ما يناسبه
وانفصال الشعاع وحصول ما يناسبه من تمام صحة الحاسة **قوله** والرقة واللطافة الرقة هي الحاصلة في اجسام الملائكة والجن
فان اصحابنا يذهبون الى ان المانع من رؤيتها دقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد فالواو بمعنى او الشعاع يصح ادراك
الاجسام الرقيقة كما يشاهد المحتضر اجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه فهذا المانع هو لاجل ضعف الشعاع وحالفهم

ابو القسم في اجسام الجن وقال الاصح رؤيتهم حال الا متى كثفوا واختلفوا ايضا في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع ام لا
فصححه الجمهور كما في الجسم الرقيق ومنعه ابو عبد الله قال لانه يدخل في خلال اجزاء الشعاع فلا يصح ادراكه واحتج ابو القسم
لهذا في منع رؤية الجن الا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة واعلم ايضا انهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي
فقال القاضي يجوز ان يكون الملائكة والجن والاجناس اللطاف احسموا الحس من اجناس الثقل لكن الحس لطافه والمحض
لطيف ويجوز ان يكون المراد بذلك قلة الاجزاء والى ما الفها على وجه مخصوص وكذلك كلامه في الدقيقة وحجته انه يحصل الطافة
مع جواز ان يحصل فلابد من معنى هو اللطافة وقال بعض الشيوخ اللطافة عبارة عن تخلخل الاجزاء وليست بمعنى لانه متى امكن
ان يكون لتخلخل الاجزاء فلا وجه لاثبات معنى ولان اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاق وانما المرجع
بها الى اكتناز الاجزاء ذكره الحاكم في شرح العيون **قوله** والحجاب الكثيف كجبل ونحوه عن الرقيق كالبلور الرقيق ونحوه **قوله** وكون
المرئي محاذيا في جهة الرائي يعني بان يكون مقابلا له لا خلفه او عن يمينه او يساره او نحو ذلك **قوله** وكون محله في بعض هذه
الاوصاف هذا المانع يختص بالالوان وهو ان يكون المانع محل اللون فانا لا نرى اللون حال كونه في الغير او بعيدا او محجوبا او نحو ذلك
لان اللون لا يوصف بانه بعيد او قريب او محجوب او لطيف او رقيق اذا عرفت هذا فالدليل على ان هذه التي عددها المصنف رحمه الله
هي موانع الرؤية ان الرؤية تنتفي بحصولها او بحصول واحد منها وتثبت مع فقدها ولا امر يعلق به المنع سواها او نقول استدلالا
على انه لا مانع سواها ان تجويزه يؤدي الى فتح باب الجهالات كما قلناه في الادراك فكان يلزم تجويز ان يكون بين ايدينا فيله ولا
ندركها لحصول مانع غيرها وهو محال فان قيل يرد على جعلهم البعد مانعا سؤال وهو ان يقال انا نرى السماء مع بعدها عنا البعد
المفرط في الارض ان بيننا وبين الارض خمسمائة عام واجاب اصحابنا بان العظم جعلها لا يكون البعد مانعا في حقها فهي الا ترى جرم الشمس
كجرم الارض مائة وستين مرة مع انا نرى بالنظر الى الشمس في غاية الصغر فكيف يكون مع ذلك حجم السما **فايده** اختلف اصحابنا
في السبب في رؤية السما عند فتح الجفن اليها في اول وهلة فمنهم من قال الوجه في ذلك ان الشرط في رؤيتها ان يتصل الشعاع
من العين الى السمت الذي توجه اخذا منا اليه ولا يكون بينه وبين ذلك المرئي شي يزول ما جرى مجراه كالبعد في حق غير السما ونحوها ولا
يشترط اتصال شعاع العين ولا شعاع الهواء بالمرئي ومنهم من قال لابد من اشتراطه واذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في اول وهلة ان
شعاع العين يتصل بالذي يليه من اجزاء الهواء وتلك الاجزاء شبيهة بالشعاع في نوريتها فيكون اجزاء الهواء لنا كالشعاع المنفصل من
العين فكل جزء منه متصل بالذي يوقفه او في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد فكان الذي يلي السما منها منفصل عن جنسه فلذلك ادركناها
في الحال **تنبيه** اعلم ان الموانع تنقسم الى قسمين فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف
جهة الرائي وكون محله باحد هذه الاوصاف ومنها ما يمنع لامر يرجع الى غيره لا لامر يرجع اليه وهو الرقة واللطافة والبعد فان
امتناع الرؤية مع هذه الموانع انما هو لنقص الشعاع وانقطاعه في حق البعد فلو قوي او لم يقطعه البعد لصح الادراك ولهذا يصح
منا ادراك الملائكة والجن متى اذا قوي شعاعنا ويدرك احد البشر لكن الغير ما يدرك الا جرم لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر
في كتب الله مسارات الزرقا ادركت على مسيرة ثلث **تنبيه** اخر في بيان الفرق بين المانع والمخيل والفرق بينهما ان المانع يصح
زواله فيحصل ما كان ذلك المانع مانعا منه والمخيل بالعكس من ذلك كوجود عالم ثمة فانه لما كان مخيلا لكونه جاهلا لم يصح
زواله **قوله** يجوز ان مثله في الباري تعالى يعني ومعلوم قطعا ان ذلك لا يجوز واعلم ان هذا الدليل ثمة يكون اصلا من اصول الدين لم يذكرها
المصنف لظهورها وهي وقد ثبت انا لا نراه تعالى الان ويدل عليه انا لو رايناه الان لعلمناه ضرورة لان العلم بالمدرك ضروري وقد نعدم
ابطال ان نعلم ضرورة **قوله** واجاب اصحابنا بان الشعاع المنفصل من العين صنوبري الشكل شبيه المثلث الى هنا الجواب
يحكى عن الشيخ ابي هاشم رحمه الله فانه قال الشعاع ينفصل من حدقة العين على شكل صنوبري مستدقه مما يلي المرئي وواسعه مما يلي
الرائي فاذا كان المرئي بعيدا كانت تلك الزاوية ادق واصغر فلذلك وجب ان نرى الكبير صغيرا ومعنى قوله على شكل صنوبري انه
كالصنوبرة وهو لفظ شجرة شبيه المثلث وقيل بل هو اسم للشجرة لا للثمرة والذي يدل على ان الشعاع بمثابة المثلث ان شعاعه

الى الرائي

الى الرائي ومسترقه الى المرئي ان احدنا اذا قدر حلقه او عين هامر عنه رآها اكبر مما هي لان ذلك الشعاع سيفصل على وضع من الشقة
فيحصل اليه لاحل سعته ان الحلقة واتسعه فاذا ابعد الحلقة عن عينه رآها كانها صغيرة لانسداد فاق الطرف الاخر وكذلك فاذا
عمد اخذنا عنه يرى الشعاع الذي سيفصل من السراج على ما ذكر فيرى موضع انفصاله من السراج اوسع من الطرف الاخر واجاب
ابو الحسين عن اصل هذه الاعتراض بان صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التاثير ثم يتصل الهواء بقطعة الناظر فيحدث صورة
المرئي في القطعة فاذا كان المرئي في غاية البعد ضعف تاثيره في الهواء واضمحل لان طول البعد تضعف التاثير وتقطعه ومثل ذلك
بالرامي بحجر في بئر فانه يحرك الماء الا ان الاضطراب يضعف الى ان يبطل وكلما قوى التحريك والاعتماد طال زمان التحريك
وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصر مدته فكذلك اذا اعظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تاثيره في الهواء ومتى صغر وقل
فانه يضعف تاثيره في الهواء وقد يعدم ما قال الامام حجة على عليه من انه يجوز ان يطال ابو الحسين بحقيقة هذا التاثير واجاب بعضهم
عن اصل الاعتراض بان بخار الارض واجرام الهواء يلطف بذلك المرئي وتساميه فيكون كالستارة على بعض جرمه كل عضو منه
كالمستور بعضه فيراه صغيرا **قوله** ما يرى حوله من الفضاء الفضاء المتسع من الارض هو ايضا الساحة **قوله** او غيره يعني كالسماء
فانا اذا ادركنا الشمس صغيرة فهو لا يشاع ما شاهدة من السماء وحوز مهامع مشاهدتنا اياها كلها فما ذكره يعد **قوله** انا نعلم كبره واحسنه
بان يضم الى غيره المناسب للسياق ان يقال انا نعلم ان صغيرة او حشونه بان نضم الى ما هو اكبر منه او احسن **قوله** مع حصول الادراك
الذي يدركه الجميع له ان يقول الاسم حصول الادراك الذي يدركه الجميع فانه لا يدرك الجميع الا بعد ان كثيرة من حسن الادراك
ولم يحصل له الا بعضها ولو حصل له جميعها الادرك حقيقة **قوله** بل قد احال بعض شيوخنا روية الجاحظ يعني ابا عبد الله على ما تقدم
فانه منع من روية واحالها سواء قوي الشعاع او لم يقو حكاه عنه بعضهم والذي في التذكرة ان ابا عبد الله حكى ذلك عن ابي هاشم
وان كان الظاهر في كتب ابي هاشم انه يصح روية وقد احتج الجمهور على صحة رويته اذا قوي الشعاع بانه لو كان العلة في استحالة رويته
الجزء انفراده لوجب الا يراه الله تعالى ولما صح منا ان نراه مع انضمام غيره اليه لان التاليف لا مدخل له في الروية قال ابن متويه وللشيخ ابي
هاشم ان يقول ان انفراده عن غيره شرط في صحة رويته كما ان رفع الحجاب وغيره شرط ويكون هذا مما يرجع الى الحاسة كالحجاب فلا يثبت
مثله في الله تعالى **قوله** ثم يعلق عليه السؤال له ان يقول الا ان يرى الاجزاء اذا انفرد وعندي لانه لم يحقق له ادراكها عند انفرادها ولا
يا تي مثل هذا الجواب على مذهبكم **قوله** الاعتراض الثالث له يعني للرازي وله تحرير غير ما ذكره المصنف وهو ان قولكم لو كان مرئيا
مشروطه بما شرطه روية غيره من المرئيات في الشاهد لا يصح لان رويته مخالفة لروية المرئيات واذا خالفتها كان شرطها مخالفا
لشرطها ولا يكفي في التماثل كون كل ذلك روية فان العجب من المعتزلة كيف حكموا بصحة ذلك او المماثلة في الاحكام فان السواد
مماثله ويحل بعضها غير ما يحله البعض الاخر ولا يصح ان يتفق في ذلك فيكون ما حل منها محلا صح ان يحل في محل الاخر واجبنوا الى
رويته الباري وغيره من المرئيات في الحكم مع اختلافها والجواب اما على التحرير الذي ذكره المصنف فذكره رحمه الله واما على هذا التحرير
الاخر فيقال انا اعتبرنا تلك الشروط فقط في رويته جميع المرئيات لا لانه دليل على ذلك وهو ان ادراكنا المدركات علينا سويا
وعدما وليس هناك امر يتعلق به كونها مدركين غير ذلك فلهذا اقتضينا بانه تعالى لو كان مدركا لكان ادراكنا له على الحد الذي ادركنا عليه
غيره من المدركات لا لتماثل الروية بل لتماثل الدلالة وكذلك حكمنا على السواد بما ذكره لتماثل الدلالة وهي المعتمد وللرازي ايضا اعتراض
رابع وجواب فان قلت دل لكم هذه يدل على انكم لا ترونه فما الذي يدل على انه ليس مرئيا في نفسه واجاب ابن الملاحمي بانه لو كان مرئيا
في نفسه لرايناه اذ لا يتاتى كون رويته مع امكانها مشروطه بامر مستحيل اذ المستحيل لا يكون شرطا واجاب الجمهور بالاجماع
على عدم الفرق بين رويته في نفسه مع فرض عدم رويتنا له فمن قال انا لا نراه قال رويته في نفسه الامر غير صحيحة لكن مع حكاية ابي القسم
عن بعضهم انه يرى نفسه ولا يراه غيره لا يثبت انعقاد الاجماع فلو حكي بانه اذا ثبت انا لا نراه فكونه مرئيا في نفسه لا طريق اليه
وما لا طريق اليه وجب نفيه ولا يصح في الجواب والله اعلم ما جعل اصل الدلالة وهو انه تعالى لو صح رويته في نفسه لرايناه لحصول المقتضي
والشروط ولا شرط يعقل غيرها تعالى ان عدم الرويه منا لعدم حصوله فاذا لم نره مع حصول المقتضي والشرط دل على انه

ليس لمرئي في نفسه **قوله** الدليل الثاني من جهة العقل يعني على ان الله تعالى لا يرى وهو المسمى بدليل المقابلة وهو الذي صحح المسلك لرسوخ ايمانهم

واستيفاوه وحررته بما ذكره المصنف **قوله** فهذه ثلثة اصول يعني الاول ان احدنا لا يدرك الا بالحاسة والثاني ان الرائي بالحاسة لا يرى

الا ما كان مقابلا اوحالا في المقابل او في حكم المقابل والثالث ان الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل **قوله** بل يجوزون ذلك

في العلم والقدرة ونحوهما اراد بنحوهما الحيوة والمراد انهم يجوزون حلول المعاني هذه في الاجزاء المنفردة ولا يشترطون البنية التي هي التأليف

مخصوص في مجموع اجزاء **قوله** ولكن طريق العلم به الادراك اي ادراكها بتصرف وتفعل الافعال المحكمة ونحو ذلك فان هذا هو الطريق

الى القادرية والعالمية وهما الطريق الى الحية وهي الطريق الى المدركية **قوله** والله لم يخلقه فينا اي العنى فلم نشاهد حال بعضهما ولا

احسسنا بذلك **قوله** هو محل القدرة دون الجملة يعني لانها حينئذ يكون حكمها راجعا الى المحل فيكون هو المتصف بما يوجبه من الصفات **قوله**

ولا يكون للارادة تأثير في الافعال اي في وقوعها على الوجوه المختلفة وذلك من حيث ان الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلت فيه واختص

بها وهو جزء في القلب واذا كان كذلك لم يصح ان يوثر ارادته في فعل غيره بان يقع فيها على وجه كما ان ارادة زيد لا يوثر في فعل عمرو

وكذلك قياس الداعي فان محله جزء في القلب فاذا كان الجزء جاعلا في الارادة لم يورد داعيه في فعل غيره ذلكم من الاحياء لمسألة اشتق وهو ظاهر

قوله ونحو ذلك مما لا يعد في كمال العقول يعني كالحفظ عند قليل الدرس والمعرفة بالصناعات عند قليل الممارسة فان الحفظ والعلم

بالصناعة لا يكون الا ضروريا ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة **قوله** ولا يعلمون انهم عالمون هذا مبني على التقسيم

بهذه القاعدة وذهب الجاحظ الى انه لا يجوز ان يعلم احدنا الشيء ولا يعلم انه عالم به واحتج اصحابنا على صحة ذلك بان السوفسطائي مع علمه بالمشاهدات

غير عالم انه عالم بها والشيء مع علمه بمخبر الاخبار المتواترة غير عالم بانه عالم به ولهذا يقول لا اسلم ذلك ولا نصدق فانه فهو من البعيد ان يعلم

احدنا العلم الضروري ثم لا يعلم انه عالم بمعلومه **قوله** بالامور المفقوده من اساطيرهم التي يسمونها التريس والاساطير هنا الاباطيل والحرافات

اسطور واسطارة **قوله** باشتقاق المقابلة وما في حكمها الذي في حكمها هاهنا الحلول فيما حصل فيه المقابلة او حصول الصور في المرآة **قوله** وهو راغبي

ومهازله الغي الضلال والمهازلة مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجد فاصل ملتبس لها وجه **قوله** اذا صح ان يعلم المعدوم يقال الظاهر انهم لا ينازعون

في صحة العلم بالمعدوم وكيف ينبني عليه الالزام والحوارات الخصوم لا ينازعون في ذلك بل العلماء يصرحون بصحته وان فرضنا القول

بصحة العلم به ينبني على ثبوت الذات في العدم وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي يصح العلم بها وقد يعدم ذلك ويصح صحة

العلم بالمعدوم مما نعلمه من الثواب والعقاب وما اخبر الرسول بحدوثه في غد فانا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوما **قوله** لبعض مشيختهم

المشيخة جمع شيخ كشيوخ واشياخ ومشيخة ومشايخ ومشيخاء ومشبوخا **قوله** ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص يقال قد جعلتم ان

حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز ان يكون بمجرى العادة فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنكم انكاره

ولم يعد مكابرا **قوله** تريده وضوحا ان الله تعالى يرى الاشياء في جهاتها يعني فقد حصل عن اصحابنا ان الرائي لا يرى الا ما كان في جهة واذا

كان كذلك لزم رؤيته في جهة وذلك معنى المقابلة وان كان رؤيته للشيء لا يكون فيه معنى المقابلة في حقه تعالى لم يكن في جهة واما

نحن فلكوننا في جهة لابد من المقابلة **قوله** اعلم ان كلام مانع المخالفين انما هو على تقدير ثبوت الادراك معنى يعني الكلام معهم في هذه الاعتراضات

فانه معارضتهم بالعلم مبني على ان الادراك معنى كالعلم والالم يكن لهم ان يقيسوه عليه وكذلك فالاعتراض الثاني مبني على ان ادراكنا

للباري تعالى معنى مخالف للمعاني التي ندرك بها غيره من المدركات فيجوز ان لا يكون المقابلة شرطا فيه وكذلك فالاعتراض الثالث مبني على

ان الادراك معنى وان المقابلة او ما في حكمها ليست بشرط فيه وانما توقف عليها بمجرى العادة ولو اعترفوا بان المدرك صفة مقتضاة عن الحية

لم يمكنه جعل المقابلة شرطا فيها بمجرى العادة لانما كان شرطا في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا امكن جعله شرطا بمجرى العادة

كالوجود في التحيز وانما يمكن ذلك اذا كان الادراك معنى لان المعاني لا تفتقر في ايجابها على شرط هذا غاية ما يمكن به توجيه كلام المصنف واعلم

انه رحمه الله قد اهمل الاصل الثالث من هذا الدليل وهو انه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وعدم مخالفة

الخصم فيه وتضمن نفي الجسمية والعرضية له **تنبيه** ان قيل كيف ثبت لكم الاستدلال بدليل المقابلة مع ان الذي ذهب اليه شيخكم

ابو هاشم ان المقابلة او ما في حكمها ليست بشرط في الرؤية وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه ولهذا اجاز الشيخ ابو هاشم وابنه

وان كان

من الاحياء

وان كان غير مقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل وقال ابو القاسم انه لم يثبت جميع الاحيا منا يصح ان يدركه فلم نثبت على هذا الحد اذا
كان في نفسه على صفة يصح ادراكه عليها وكذلك اجاز رؤية اللون لو وجد لا في محل وصرح ابن متويه في التذكرة والحاكم في شرح العيون بان
الله تعالى لو كان مما يصح رؤيته لرايناه وان لم يكن في جهة بل على ما هو عليه ونص ابو هاشم على انه لو قدر كونه تعالى مرئيا لم يستلزم مماثلته
تلك للمرئيات ولا مجانسته لها فلا يلزم ان يكون جسما ولا حالا في جسم وصححه المهدي عليه السلام واحتج بان ذلك ككونه تعالى معلوما فانه
لا يستلزم مجانسته للمعلومات وهذا تصريح بنقض ما يترتب عليه هذا الدليل فكيف يتأتى ذلك الاستدلال به او كيف يتأتى القول
بان كوننا لا نرى الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل معلوم ضرورة وان السفسطة لمخالفيهم في ذلك جاحد وللضرورة
وانه من جنس قدحهم على الغناء دون اصنافهم في التمويه فهذا شيخكم ابو هاشم وغيره من اعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم قلنا اما على مذهب
ابي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تأتيه وقد ضعفه الشيخ ابو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع واما على مذهب
الشيخ ابي عبد الله وغيره ممن تقدمه من علماء المعتزلة فهو قوي صحيح لانهم حكموا باشتراط المقابلة وكذلك على مذهب من قال على قاعدة مذهب
ابي هاشم كونه تعالى مرئيا لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه ان يكون جسما او حالا في جسم ولهذا كان معتمدة في هذه المسألة
دليل المقابلة ومذهبه هو القوي وهو الذي عليه الجمهور ولهذا صححه المتأخرون من المعتزلة واصحابنا كالقاضي وتلامذته والشرفي
والمصنف رحمهم الله وربما يقال قد يمكن تمشيته على مذهب ابي هاشم ومن وافقه فان ابن متويه قال وجوابه انا نقول ان المقابلة غير مشروطة
في صحة الرؤية بالشعاع حتى يعقل في الشمس الذي يقابل العين والحق انه لا يمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل اذ غير هذا
فالذي دعا ابا هاشم الى انه لم يعد المقابلة شرطا انه قال لو كانت شرطا لوجب الا يرى اللون لانه غير مقابل للشاي اذ المقابلة لا تعقل الا بين
المتحيزين فان قلنا الشرط في ادراك اللون ان يكون حالا في المقابل كان الشرط في الادراك بالحاسة الواحدة قد اختلف وذلك غير جائز
وهو في الغلط ايضا فانه لم يجعل اتصال الشعاع شرطا لانه لا يعقل الاتصال بشيء الا بالمتحيز اذ الاتصال من قبيل التأليف فان جعلنا
الشرط في اللون اتصاله لمحله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة ثم علل اختلاف (امتناع) الشرط في الادراك بحاسة واحدة بانا وجدنا الحواس
عند اختلافها يختلف الشرط في الادراك بها كحاسة الشم وحاسة البصر فان الشرط في الادراك بحاسة الشم اتصال محل الرائحة
الى الخيشوم ومجاورته لها والشرط في الادراك بحاسة السمع انصباح الاذن ومحلها ووجدنا ما يدرك بالحاسة الواحدة لا يختلف
شرطه كحاسة الطعم فان الشرط في ادراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاة بحيث لا ساتر ولا مانع حلول الساتر فيه فيجب
فيما يدرك بحاسة البصر الا يختلف شرط ادراكه فجعلنا الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا مانع ووقوع الساتر
فيه لا المقابلة واتصال الشعاع وهذا ليس بالقوي فانه قياس من غير علة جامعة وقوله ان الحاستين اذا اختلفتا اختلف شرط
الادراك بهما غير صحيح على الاطلاق فان الشرط في الادراك بحاسة الطعم وحاسة الشم واحد وهو حصول محل المحسوس
مع الحاسة بحيث لا ساتر ولا مانع قد ذكره وقد صرح ابن متويه بان الشرط في الادراك بهاتين الحاستين على سواء وذلك ظاهر ويلحق
بهذا الدليل فائدة وهي بيان الوجه في رؤية احدنا وجهه في المرآة ونحو ذلك فانه الذي في حكم المقابل وقد جعل اصحابنا الوجه
في ذلك انه ينفصل من نقطة الناظر شعاع يتصل بالمرآة ثم ينفصل منها شعاع ويتشكل من هذا الشعاع ما هو بهيئة العين فيرى
وجهه حيث هو بذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين وعلى هذا الوجه يرى من بين مرآة امام وجهه ومرآة خلفه بحيث يقابل الاخرى
المرآتين الاخرى لذاي قفاه وقال ابو الحسين والفلاسفة بل الوجه انه ينطبع صورة الوجه في المرآة وانكروا الشعاع من الاصل وابطل
اصحابنا ما ذهبوا اليه بان الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المرآة لزم احساسنا بذلك وعلمنا به والمعلوم خلافه
فان قالوا المنطبع مثله قلنا فالمرآة منصوبة لرؤية الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المرآة لزم ان يحول بيننا وبين رؤيتها وان
انطبع باطنها لزم ان يحول بيننا وبين رؤية الوجه ثم انا نرى في المرآة الاجسام العظيمة كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المرآة مع
صغرها وحكى الحاكم عن صالح قبه ان الذي يراه في المرآة شيء يخترعه الله هناك قال وهذا جهل عظيم لانه يوجب ان تكون المرآة على صغرها
قد خلق فيها الاجسام العظيمة فانا نرى في المرآة السماء والجبال وغيرها وكان يجوز احيانا في العادة فلا يخترع الله ذلك الشيء فيها

فكان يجوز ان يظهر ولا يرى وذهب ابو الهذيل وابن الاخشيد الى انه يشكل الجزاء ... وحكى الحاكم مثل شكل العشر والنرد ونحوهما

من حيث ما تقدم **فصل** فيما يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة فانها مما يصح الاستدلال عليه بالسمع واعلم ان

المسائل بالنسبة الى الاستدلال بالسمع عليها تنقسم الى ثلثة اقسام منها ما لا يصح الاستدلال عليه بادلة السمع وضابطه كل مسألة

لا يصح العلم بصحة السمع الا بعد العلم بها فانه لا يصح الاستدلال بالسمع عليها ومنها ما لا يصح الاستدلال عليه الا بادلة السمع

وضابطه ان نقول كلما لا يقضي العقل فيه بوجوب ولا احالة لا يصح الاستدلال عليه الا بادلة السمع ومنها ما يصح العلم به من جهة السمع

مع صحة العلم به بطريق العقل وضابطه ان نقول كل مسألة يصح الاستدلال بادلة السمع عليها مع الجهل بها ويمكن التوصل اليها بادلة

العقل فانه يمكن الاستدلال عليها بادلة العقل والسمع مع صحة التوصل الى العلم بها بطريق العقل اما القسم الاول فهو مسئلة اثبات

الصانع وكونه قادرا عالما عند الحكما وصدق صاحب الشريعة صلعم وهذه متفق عليها وكونه حيا موجودا لا يشبه المحدثات

عند الجمهور ومسائل العدل النفسية ككونه غير فاعل لافعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد

المعاصي عند القاضي وابن متويه والسيد الامام قالوا فانا ما لم نعلم نفيها عنه تعالى لم نعلم عدله وانما هو متفضل لكونه تعالى لا يفعل القبيح

ولا يخل بالواجب وهي مسئلة عدل حكيم وبالاتفاق انه لا يصح الاستدلال عليها بالسمع واما القسم الثاني فهو كتفاصيل امور الاخرة

واحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد والقسم الثالث فهو مسئلة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني واثبات الصفة الاخص واثبات العرض

بعد اثبات الوجود ومسائل العدل الامامية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق وكونه تعالى حيا موجودا لا يشبه المحدثات عند الشيخ الحسن

والي شيخ وكذلك قال السيد الامام في كونه غنيا قال لان كونه غير محتاج كاف في كونه غنيا وان لم يعلم كونه حيا لكن لا يكون مدحا الا

مع انضمام كونه حيا اليه هذا والحق في كونه موجودا ان من ذهب الى ان الوجود صفة زائدة على الذات امكنه الاستدلال بالسمع عليها ومن ذهب

الى انه نفس الذات لم يمكنه لانها عنده تعود الى اثبات الصانع وكونه تعالى لا يفعل افعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب

ولا يريد المعاصي ونحو ذلك من مسائل العدل النفسية عند بعضهم قال لانا اذا دللنا على انه تعالى لا يفعل القبيح جملة ولا يخل بالواجب كذلك علمنا

صدق رسوله علمنا حينئذ صحة السمع فيصح لنا الاستدلال عليها بالسمع قال وهذا قول اكثر المتكلمين وهو الصحيح ثم يعود الى

الاستدلال بالسمع على انه تعالى لا يرى وانه لا يتوقف صحة العلم بكونه دليلا على العلم بنفي الرؤية ولا سيما الرؤية غير المكيفة **قوله** وهذه اربعة

اصول الاول انه تمدح بنفي ادراك الابصار الثاني ان تمدحه بذلك راجع الى ذاته الثالث ان ادراك الابصار هو الرؤية ... الرابع ان اثبات ما نفيه

تمدح راجع الى الذات يؤدي الى النقص **قوله** فلا خلاف فيه هكذا ادعى اصحابنا الاجماع على صحة هذا الاصل قالوا وانما اختلفوا في وجه التمدح

وبماذا وقع فعندنا انه بنفي الرؤية في الدنيا والاخرة وقالت الاشعرية بل بنفيها في الدنيا فقط وقالت المجسمة بل بنفي الاحاطة وقال ضرار

بل بانه لا يدرك بهذه الحواس وفي دعوى الاجماع نظر فقد حكى الرازي عن بعضهم ان الاية وردت بحيث لا يجوز القصد الى التمدح

قوله ودليله سياق الاية يعني فان سياقها يشهد بانه تعالى تمدح بذلك لما ذكر في اولها واخرها من التمدح فان قبله بديع السموات والارض انى

يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير **قوله** ومن المستهجن عند اهل اللسان اي عند اهل البلاغة والبيان وذلك ظاهر

فانهم يستهجنون ان يقول قايل فلان عالم فاضل يتقي ليس في التشوق صالح زكي لما يتوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح **قوله** لكان قد شاركه

في ذلك غيره يعني الواحد منا اذا كان حالا فيه به **قوله** وصار كالمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم وبنفي الصاحبة والولد فانه انما يكون

مدحا بانضمامه الى كونه حيا يعني فاما مع عدم الانضمام فلا يكون مدحا ولهذا فان الجمادات لا تاخذها سنة ولا نوم وكذلك يكون المدح

في كونه تعالى لا يرى بانضمام كونه يرى **قوله** كالكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات يعني فانه لا يصح وجود محدث يرى ولا يرى او يكون حيا لا تاخذه

سنة ولا نوم ولا يصح عليه الصاحبة والولد فاذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن انه ليس بمحدث **قوله** وبعد فقد قيل الى اخره القايل

لما ذكره صاحب كتاب الاكليل وهو من اصحابنا وذلك انه اذا ثبت انه تعالى علل نفي الصاحبة والولد فتعلل المدح مدح النفا **قوله** او على صفة الوجود

تعالى انما المحدثات ولو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن تمدحه راجعا الى ذاته لان الوجود في حقها صفة بالفاعل واما الباري تعالى

فاذا

واذا اوردنا كونه مرئيا لوجوده فكونه مرئيا كما ذكره راجعا الى ذاته لان الوجود في حقه صفة مقتضاة عن صفة ذاته لكن ظاهر ما
ذكره الاطلاق في حقه وحق غيره لقوله فلان كون الشيء مرئيا او غير مرئي الى اخره وليس بشيء فكان الاصوب ان يقول فلان
كون الباري مرئيا او غير مرئي الى اخره **قوله** فهو تمدح بثبوت صفة لاجلها لا يرى يعني لان الشيء انما يرى لصفة ثابتة له وانما لا
يرى لصفة ايضا ثابتة له فاذا كان لا يرى فهو لثبوت صفة له ترجع الى ذاته **قوله** بل يثبت حيث تنفى وينفى حيث تثبت يعني بان الادراك
حيث ينفى الاحاطة كقولك ادركت السما والجبل فان الادراك ثابت ههنا مع انتفاء الاحاطة وبنتفي الاحاطة حيث ينتفي الادراك
كقولهم السور احاط بالمدينة مع انه ليس يدركها اذ هو جماد **قوله** ولانه كان يلحقه الابصار فهي لا يلحق غيره كالمعدوم ونحوه
يعني مما لا يرى كثير من الاعراض وفيه سوال وهو ان يقال وكان لا تراه الابصار لا ترى غيره والجواب انه وان كان كذلك الا انه تقع المدح
بالانضمام الى انه يرى واما في اللحوق فلا يمكن مثل ذلك وهو انه يكون مدحا بالانضمام الى انه يلحق اذ اللحوق من صفات الاجسام فبان
الفرق **قوله** والمعاني لا يصح عليها اللحوق يعني لان ذلك لا يتصور الا في الاجسام اذ معناه اتصال اللاحق حتى يتصل بالملحوق وذلك
ظاهر **قوله** على انه يكون التمدح لا يلحقه اللحوق يقال لم يكون التمدح لا يلحقه المعاني التي هي الادراك لا ما ذكره ولعل الجواب
والله اعلم هو ان يقال اذا حملتم الفعل وهو تدرك بمعنى اللحوق يلحق معه ان الادراك الذي هو مصدره بمعناه لزم ان يكون الادراك
بمعنى اللحوق فاذا اقسم الابصار بالادراك فقد عاد المعنى لا يلحقه اللحوق وهذا ظاهر مع التامل **قوله** فيكون المعنى انه لم يخلق
لنا ادراكا يطعمه به شيئا في كلامه يقتضي بان المراد في الاية بقوله ولا يطعم ولا يدرك ادراك المطعومات مضارع طعم وليس كذلك
فانه مضارع اطعم فلا يكون للاستشهاد به معنى **قوله** واكثرهم يلتزم هذا يعني وهم الذين اجازوا ان يشم ويذاق ويلمس بان يخلق
هذه الادراكات كالاشعري تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وان كانوا لا يطلقون العبارة يعني بانه يصح كونه مشموما ومذوقا وملموسا
قوله واما قياسه على التمدح بنفي الظلم والعبث الى اخره اعلم ان اصحابنا يجعلون التمدح بنفي الظلم والعبث دليلا على جواز وقوعه
منه من جهة القدرة وانه غير مستحيل ويحتجون بذلك على انه تعالى يقدر على فعل القبيح فقال صاحب الرازي بذلك وقال اذا جعلتم التمدح بنفي
الظلم دليلا على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليلا على جوازها ووقوعها **قوله** بنفي الجمع بين الصدين ونحو ذلك يعني كجعل الجوهر في
جهتين **قوله** فانه غير مقدور يعني ولا يتاتى ان يقال فيه كما قيل في الفعل من ان التمدح به لا يكون الا مع جواز فعله لان ما كان راجعا
الى الذات لا يجوز فعله مع الاتفاق على انه يصح التمدح بما يرجع الى الذات **فائدة** اعلم ان مدحه تعالى الراجع الى ذاته من نفي واثبات
ينقسم الى قسمين واجب وجائز والواجب ينقسم الى مستمر كتمدحه تعالى بانه عالم قادر وحي وموجود وانه لا يرى ولا يشبه المحدثات وانه لا
ثاني له والتمدح بنفي عكس صفاته الاربع والى غير مستمر كتمدحه تعالى بانه مدرك سامع مبصر فان هذه الصفات وان كانت واجبة فهي غير
مستمرة والجائز كتمدحه تعالى بانه يريد الطاعات ويكره المعاصي ولا يكره الطاعات ولا يريد المعاصي واما التمدح الراجع الى الفعل فهو ينقسم
الى اثبات ونفي والاثبات ينقسم الى قسمين تمدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة واثابة المطيع وتعويض المولم ومدح بغير واجب بل
تفضل كتمدحه تعالى بانه رازق منعم متفضل ونحو ذلك والراجع الى النفي ينقسم الى قسمين تمدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بانه لا يظلم
ولا يكذب ولا يعذب بغير ذنب ولا يكلف ما لا يطاق وانه لا يفعل كراهة الطاعة ولا ارادة المعصية وتمدح بنفي فعل لا يقبح لو فعله
كالتمدح بانه لا يعاقب مستحق العقوبة قبل ورود السمع وبهذا التفصيل يعرف ان التمدح بنفي الرؤية لا بد من كونه راجعا الى
الذات على ما تقدم **قوله** المشاهدة واللحوق والبلوغ والايناع المشاهدة هي الاحساس باحدى الحواس يقولون شاهدت اللون وشاهدت
الحرارة اي ادركتهما وان كانت في العرف لا تستعمل الا في الادراك بحاسة البصر واللحوق كقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون والبلوغ
كقولهم ادرك الصبي اذا بلغ الحلم والايناع كقولهم ادركت الفاكهة اي نضجت واينعت **قوله** واما قول القائل ادركت بشعري حرارة الميل
هذا سوال اورده ابن الي بشر الاشعري فان اصحابنا لما احتجوا بهذا الكلام لان اهل اللغة قالوه وهو ان قولكم ان الادراك اذا
قرن بالبصر لم يحتمل الا الرؤية غير صحيح فان العرب يقولون ادركت بشعري حرارة الميل فذكروا الادراك وقرنوه بالبصر ولم يفد
الرؤية بل اللمس لان الحرارة لا تدرك الا لمسا قال اصحابنا ولو صح ان هذا لغة وذكرنا الحرارة فانه تعرف عن ان تراد بالادراك

الرؤية لان الحرارة كما نرى ولو فرضنا الكلام فيما لا فرق بينه ضار فيه عن ذلك المعنى فيه مع الاطلاق وجواز المخلوق نؤول الى هذا

قوله فكيف يعقل في هذا المعنى ان يكون قد وصل الى المرئي فضلا عن ان يكون قد احاط بالشيء من جميع جوانبه فيه نظر لان الرازي لم

يجعل الادراك هو الواصل بل جعل الوصول والواصل هو المدرك قوله فالادراكات عندهم خمسة يعني بعدد الحواس الخمس فكل

حاسة يدرك بها وذلك بادراك يحصل فيها بخلاف الطريق الادراك بالاخرى قوله ان يكون من شبعه قد احاط به يعني لانه جعل الادراك

الاحاطة بالمدرك من جميع جوانبه فاذا صح ذلك في الادراكات الادراك بحاسة السمع للصوت فيلزم انك اذا ادركت صوتا ان يكون

ادراكه له احاطة سمعه من جميع جوانبه كما ذكره وفي ادراك الصوت مع ان الصوت لا جوانب له ولا يتصور الاحاطة في حقه قوله

فانه يدرك بنفسه عندهم بهذه الادراكات الخمسة تعالى اما الرازي فربما يقول بذلك بل يقول لا يدرك بنفسه الا بالادراك

الذي هو الرؤية ولكن هذا متوجه الى من قال بذلك منهم ومتوجه اليه في الادراك بمعنى الرؤية قوله واما الاصل الرابع الى اخره الذي

يدل على صحة هذا الاصل وجوه ثلثة الوجهان اللذان ذكرهما المصنف الاول قوله فلان كون الشيء مرئيا وغير مرئي الى اخره تحقيقه

ان يقال ان كون الشيء مرئيا او غير مرئي بما يرجع الى ذاته ففي الشاهد الى الصفة المقتضاة وفي الغائب الى الصفة الذاتية كما تقدم فاذا

~~كان لو قد تبجح بانه لا يُرى وذلك التمدح راجع الى ذاته ففي الشاهد الى الصفة المقتضاة وفي الغائب الى الصفة الذاتية كما تقدم فاذا~~

~~كان لو قد تبجح بانه لا يُرى وذلك التمدح راجع الى ذاته~~ كما تقدم فقد بين بذلك انه لا يُرى لصفته الاخص فاثبات كونه مرئيا يقتضي خروجه

عما لاجله كان غير مرئي وهي الصفة الاخص وخروجه عنها يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات اذ يستحيل حصول المقتضي من دون

مقتضيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادرا عالما حيا موجودا وهذا التمدح يقتضي في حقه تعالى ويؤدي الى ابطال ذاته لانه اذا خرج عن الصفة

الذاتية الى صفة اخرى ذاته فقد صارت ذاته غير ما كانت وانقص من ذلك انه خرجت عنها الى صفة قوله والعكس يعني خروج الذات

عن كونها مرئية الى ان يكون غير مرئية يقتضي الانقلاب ايضا والطريقة في الطرفين واحدة الوجه الثاني ذكره ايضا وهو قوله ولو

فاما ان يمدح بنفي صفة كان الى الاخرة وله بيّنه وهو ان يقال فاذا كان لا يمدحه بنفي الرؤية تمدحا بنفي صفة نقص فاثبات الرؤية اثبات لتلك الصفة

فيحصل عنها ضدا من اثبات ما نفاه تعالى يؤدي الى النقص الوجه الثالث انه نقص من حيث ان سوره ما تمدح تعالى بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من

اوصاف النقص قوله من حيث ان حرف النفي اذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق فيه نظر لانه يوهم ان اقتضاء الاستغراق

في اسم الجنس المعرف هو لاجل تقدم النفي وليس كذلك فان المعرف نفسه من الفاظ العموم تقدمه نفي او لا كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر والاولى

تفسير افادة اسم الجنس للاستغراق مع تقدم النفي اذا كان نكرة واما افادة حرف النفي في هذه الاية الاستغراق لدخوله على الفعل المستقبل

والله اعلم قوله يدل بصحة الاستثنا يعني في الاشخاص والاوقات لحصول انحصار زمانا الا في الاخرة ولا كلام في ان صحة الاستثناء دليل

الاستغراق وستاتي بحجته في باب الوعد ومما يؤكد ذلك ان النفي الذي تضمنته الاية اما ان يكون في جميع الاوقات وعن جميع الاشخاص

فهو الذي نقول او يكون في بعض الاوقات او عن بعض الاشخاص فلا مخصص او لا يكون نفيا في اي الاوقات ولا عن اي الاشخاص

وحلافه معلوم من ظاهر الاية ويدل على عمومها ان اثبات الادراك وقتا ما او لشخص ما ينافي ظاهرها ولولا عمومها لم ينافه

تنبيه اعلم ان هذه الاية لا يوصل الى العلم بنفي الرؤية الا اذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع نظر والذي ذكره

المحققون ان دلالته ظنية فعلى هذا لا يوصل الا الى الظن قوله والجواب ان من حق التخصيص ان يأتي على مقتضى الخاص بان يرد

المخصص فيخص به ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا فان العام اثبات ادراك الابصار بمعنى ايها لا ترى والخاص

على زعمهم نظر بعض الوجوه اليه ومعناه الانتظار وليس عدم الرؤية مما هو له بل يصح اجتماع اثبات الرؤية ونفي النظر اذا كان بمعنى

الانتظار وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة نظر الرؤية كما يزعمون فان معناه تقليب الحدقة السليمة التماسا للرؤية

لا نفس الرؤية فاثباته لا يناقض نفيها بل يصح اجتماع اثباته ونفيها والى هذا المعنى لحظ المصنف وهو الذي وعد بانه سيبينه قوله

نقيض لقولنا يدركه الابصار التناقض كل قضيتين اذا صدق احداهما كذبت الاخرى فنقيض الكلية السالبة نحو لا شيء من الانسان بحجر

جزئية موجبة وهي بعض الانسان حجر ونقيض الكلية الموجبة مثل كل انسان حيوان سالبة جزئية ليس بعض الانسان بحيوان

لعله جعله

118

واما حمل نقيض الكلية من احدى العلتين جزئية من الطرف الاخر لانه لا يمكن استمرار كذب احدهما وصدق الاخرى الا مع ذلك ففهم
من قول الرازي ان قوله لو لا تدركه الابصار سالبة جزئية في المعنى ولهذا حمل نقيضه موجبة كلية ولكنه غير مسلم له كانه على الخلف
بعد وقول الرازي ايضا ان تدركه الابصار موجبة كلية مخالف للقواعد فان مثل هذه القضية عند المنطقيين تسمى مهملة اذا لم
يوجد فيها لفظ كل ونحوها من الفاظ السور وحكم عليها اهل المنطق بانها جزئية لان ذلك هو المحقق فيها **قوله** ويفيد ما ذا الحال
في بعض الابصار ان تدركه الى اخره بعد التنزيه الا دراك عن بعض الابصار يقتضي استحالته في حق من نفى عنه مثل عدم وقوعه

فصل في شبههم في اثبات الرؤية **قوله** الشبهة الثالثة منها هكذا ان الصحيح امور سلبية بعضها المرجح بها الى نفي الاستحالة فمعنى
كونه يصح وجوده انه لا يستحيل وجوده ومعنى صحة كونه معلوما انه لا يستحيل ان يعلم الا انهم لا يستونها احكاما خاصة
وقولهم فلو كانت امورا ثابتة لزم قدمها بعينه حصولها فيما لم يزل ولهذا ما لو ان صحة وجود العالم فيما لم يزل معناه انه لا
يستحيل وجوده فيما لا يزال ومن يجعل صحة وجوده في الازل امرا ثبوتيا والمرجح بها الى امكان وجوده فيما لا يزال **قوله** فان صحة
رؤية اللون يحتاج الى ما لا يحتاج اليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل وهذا مبني على ان اللون لا يصح ادراكه الا في محل وانا لو قدرنا
وجوده لا في محل لم يصح ادراكه والذي صرح به ابو هاشم انا لو قدرنا وجوده لا في محل لصح ادراكه ومع ذلك انه لا يحصل الشرط في
الرؤية الا حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا تعذر حصول التناثر فيه ولا يشترط المقابلة او ما في حكمها فاما من يشترط
ذلك فيقول لو وجد لا في محل لم يصح رؤيته قال ابن متوية الاصل ما قاله الشيخ ابو عبد الله من بعد ترجيحه له فجعله من شرائط حصول المقابلة
بلونه في جهة الا انه لا يتصور مع وجوده لا في محل ان يكون في جهة لان ذلك يقتضي كونه متحيزا **قوله** فما ذكروا ان علة صحة الرؤية في
الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود يعني فيكون قد عللنا هذه الصحة المماثلة بعلة اشترك فيها المرئيات في الشاهد وهي كونها
ممكنة الوجود ومع ذلك لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى لعدم حصول هذه العلة في حقه اذ هو واجب الوجود غير ممكنة **قوله** اذا كانت
علة صحة الرؤية كونه ممكنا او كونه معلوما بطل اشتراط كونه شيئا اعلم ان هذا الجواب افتقر الى عدم المطابقة فانه انما يكون
مطابقا لو قيل لا يكون الشيء معلوما علة في صحة رؤية الاشتراط ان يكون شيئا والمعدوم وان كان معلوما فليس بشيء وليس هذا
مضمون السؤال واما حاصله ان المعدوم اذا لم يكن شيئا لم يكن معلوما واذا لم يكن معلوما لم يلزم صحة رؤيته وان كانت العلة في رؤية المرئي
كونه معلوما **قوله** حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ونحوها يعني من الموجودات التي قد علمنا استحالة رؤيتها كالعلم والشهوة
والارادة والكراهة لحصول علة صحة الرؤية فيها عندهم وهو الوجود **قوله** اذ الاقل من اطراد العلة يعني وهي ان يكون متى حصلت
حصل معلولها فيكون متى حصل الوجود الذي هو عندهم علة في صحة الرؤية حصلت الصحة وان كان في جواز العكس خلاف واعلم ان
الوجود على كلامهم انما يكون مقتضيا للصحة لا علة فيها لانه ليس بذات ولكن حكم المقتضي في وجوب اطراده حكم العلة وهو ايضا
يسمى علة تجوزا **قوله** ولهذا مال الرازي الى اخره اعلم ان الرازي لما سبق ضعف ادلتهم العقلية في هذه المسألة وظهور بطلانها نفاذهب الى
انه لا دليل في العقليات لا على صحة الرؤية ولا على استحالتها مال ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب الله تعالى وسنة رسوله ما يقتضي صحتها
فحينئذ يوجه القول بها مع عدم المانع منها عقلا ولكن تلك الظواهر لا توصل الى العلم فيكون ظنية **قوله** حتى روية الباري تعالى
للاشياء انها عندهم معنى موجود فلم تجروا اندام القول بصحة رؤيته على اصلهم **قوله** وان يخلق الله تعالى لونا غير هذه الالوان اعلم
ان مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول اصحابنا انه يجوز ان يكون في المقدور لون ثابت غير هذه الالوان الجنسية الموجودة
قالوا لانه لا دليل على نفي هذه الزيادة فيجب تجويز كونه في المقدور قال ابن متوية واذا جوزنا الزيادة اجريناها مجرى الالوان في انه
يصح وقد يجوز ان يكون الزيادة ايضا محصورة كالمزيد عليه وفي الناس من منع كون الزائد مقدورا وزعم انه يؤدي الى الجهالات حتى
يصير يلزم تجويز امور لا نعقلها وابطلوا هذا بان اللون وما يحصل به من الهيئة للاجسام قد علمناه فالذي جوزناه هو لون
يحصل للمحل به هيئة مماثلة لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهالة **قوله** فاي شيء يفرقون بينهما حتى يعلموا اللون لونا والحياة
حياة لهم ان يقولوا الحد الفرق لان هذا اللون وان كان غير هذه الالوان المعروفة فانه يلبث للمحل به هيئة مماثلة للهيئة الحاصلة

والجواب ان الله الهادي
والحق ان علم الوجوه ولا غرض
الى الحق ليس كجسم ولا بعضها
ولا يصح عليه ما لا يليق الباري
هو لا من رجع الى الله العلي العظيم
كما انها الله بعض استحالة
الله سبحانه وهو بعض الحقيقة
الرؤية عليه ولا غرض
والحق لا كيف حيز له
ولا مخصص لاهل البلاغة
من التزام التشبيه كما
قاله امام الكشاف
رحمه الله تعالى عليه
شمس الدين

بهذه الالوان دون الحيوة والحسوة وان كان لا يدفع القول بصحة روبتها من القول بسور هيه لمحالها اذ ذلك من حكم كل مدرك ادرك
على حد ادراك محله انه لا بد من سورهيه للمحال فقياسا على الالوان والحرارة والبرودة فان الهيئة يلبث لمحالها بما لما ادركت بحرارة كها
والهيئة التي تحصل للحيوة ليست محاكية لهيئة هذه الالوان ولعله يجاب بان هذا الفرق انما يتصور لو كان ادراك اللون وغيره على صفة
المقتضاة كما تقوله واما اذا كان على صفة الوجود كما تقوله والوجود متماثل فلا فرق قوله والاول لا يمكنهم القول به لا تحاد الطريقة
في الجميع يعني لا يمكنهم القول بان الوجود علة في صحة الروية دون غيرها من انواع الادراكات لا تحاد طريقتهم في جعل الوجود
علة في الروية وفي سائر الادراكات فانه يقال في الادراك بالذوق مثلا ان صحة ذوق الطعوم وادراكها على هذا الحد حكم متماثل فلابد ان تعلل بامر تتفق فيه وتشترك الهيئة جميعا وليس مشترك انواعها الا في الوجود فيجب ان يكون هو العلة
في صحة ادراكها والبارئ تعالى موجود فيصح ان يذوق الطعوم فيصح ان يدرك على حد ادراكها وكذلك الكلام في الشم واللمس قوله ويلزم
علية صحة الروية حال العدم كما سلف يعني لما تقرر من انها ثابتة حال العدم قوله حاكيا عنهم ولا نشبهه بخلقه يعنون لان الروية
التي يقولون بها روية غير مكيفة فاما الروية المكيفة فلا كلام في انها تقتضي تشبيهه بخلقه قوله هذا شيء اخذوه من كلام سيحاني على
وذلك انه قال لا يكفر من قال بالروية التي ليست مكيفة وقال يحتج على عدم كفره لان قوله بالروية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حدوث شيء فيه
ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويزه ولا قلة ذاته فيجب الا يكفر من قال بها فجعلها الحشمية شبهة له قوله وما التمانع الا في
يعني كما علم في المقابلة واشتراطها فان بعض مشيختهم قال ان المقابلة اوما في حكمها انما كانت شرطا في الروية بمجرى العادة وقال الرازي
ان اشتراطها في الروية من احكام الوهم والخيال **فصل** في سمعيهم رحمه الشيخ اعلم اولا انه يقال لهم اولا لا يصح لكم الاستدلال
بالسمع على هذه المسئلة ولا على غيرها من المسائل لما ذهبتم اليه في باب القدر من المذاهب الفاسدة المفضية الى عدم الوثوق بالسمع قوله
اقوى ما يتمسكوا به سوال موسى عليه السلم يعني الذي حكاه الله عنه وهو قوله عليه السلم رب ارني انظر اليك وتقرير احتجاجهم به ان موسى عم سال
الروية لنفسه لانه اضاف السوال اليه بقوله ارني واضيف اليه في الجواب فقيل لن تراني ولنزول الصاعقة به ولانه لم يذكر ولو كانت
الروية مستحيلة لما سالها فانه اعلم خلق الله لما يجب ويستحيل على الله وهو كليمه وخيرته من خلقه قوله يدعون يا معاشر المجبرة الى اخره
يعني فان من مذهبكم انه تعالى لا يرى الا في الاخرة وموسى سال الروية على زعمكم في الدنيا فكانكم عرفتم ما جهل نبي الله وكليمه وهو
تاخر حصولها الى الاخرة قوله لانه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا بقال ان صعقهم لم يكن عند سوال موسى للروية فوجه
ما قلته ولكن صعقهم حال قولهم ارنا الله جهرة قوله ولنطل ما علمناه من اضافتها اليهم لعله اراد لما اضيف اليهم من طلبها بقولهم ارنا الله
جهرة قوله واما توبته عليه السلم الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر لهم تقريره انه اذا كان سوال موسى عن قومه فلم تاب فان الذنب ذنبهم
لا نهم السائلون في الحقيقة ومعلوم انه تعالى حكى التوبة عنه في قوله تعالى فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المومنين قوله لان طريقته
الانبياء الى اخره من هذا القبيل ما روي عن نبينا صلعم انه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة وفي المجلس الواحد سبعين مائة مرة قوله كما روى
يروى مثله عن محمد صلى الله عليه وسلم الى اخره عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلعم قال لجبريل عليه السلم احب ان تريني صورتك التي تكون عليها في السماء فوعده
عرفات فخرج النبي صلعم فاذا جبريل صلعم قد ملا ما بين المشرق والمغرب وراسه في السماء ورجلاه في الارض فخر النبي صلعم مغشيا عليه
فتحول جبريل عليه السلم الى صورته وضمه الى صدره فاق ... بالافق المبين قوله امتحانا لا عقوبة يعني فانه وان كان قد اذنب لكن
السوال في تلك الحال فذلك الذنب صغير في حقه صلعم ومكفر في جنب ماله من الثواب فلا يقال ان الصعقة عقوبة على ذلك قوله كان سبب
دخول بيت المقدس الى اخره ذكر المفسرون ان بني اسرائيل لما افسدوا وخالفوا التورية بكثرة المعاصي وقتلوا انبياءهم كزكريا ويحيى صلى الله عليهم
سلط الله عليهم من قتلهم وخرب ديارهم قيل قتل بيت المقدس وهو بخت نصر وحرق التورية فقيل انهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه اذل دمه
يفور حتى قتل بخت نصر منهم سبعين الفا او سبعين الفا من شكر ... فلما قتلوا يحيى صلعم انا هم ملك الروم فقتل منهم مائة الف وثمانين
الفا وخرب بيت المقدس لم يبق الا في خلافة عمر رضي الله عنهم قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين والنقل علو اكبرا
قيل المرة الاولى قتل زكريا صلعم والثانية قتل يحيى صلعم وقيل قتل شعيا صلعم وقيل كثرة المعاصي فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم

عباد لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار قيل معناه ترددوا وطافوا وقيل مشوا وقيل عاثوا وافسدوا وكان وعدا مفعولا
ثم رددنا لكم الكرة عليهم قيل الرجعة والدولة وذلك انهم لما تابوا نصرهم الله وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا
رجعنا الى اصل الكلام قال الامام يحيى عليه السلام فاما صعقته يعني موسى صلعم وتوبته فما كانا الا من اجل استعظام طلب الرؤية وفحا
شتها ولما ظهر من اياتها من الامور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة كان الله عز سلطانه حقق ان طلب الرؤية مع استحالتها
يشبه اضافة الولد اليه في قوله تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا قال عليه السلام
ولو كان للمجبرة دربة وفطانة وعلم باحوال الانبيا عليهم السلام لعلموا ان قوله عليه السلام رب ارني انظر اليك لما فيه من ايهام الجسمية والعرضية
ما كان الا سؤالا عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهلهم **قوله** واما قولهم كيف طلب بالسؤال الى اخره هذا اعتراض
يرد منهم على جواب اصحابنا ان يكون سؤالها ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم قالوا فلم لم يسأل ان يجعل
لهم الها يرد من جهته تعالى ما فيه لهم مقنع كما فعل في الرؤية لولا ان الرؤية جائزة فسالها دون الاله الثاني وسؤالهم هذا يرد ايضا
على جواب بعض اصحابنا عن هذه الشبهة وهو ان قال ان موسى عليه السلام كان عالما باستحالة الرؤية لكن اراد ان يزداد ادلة سمعية
من جهته تعالى تدل على استحالتها ليزداد الادلة ترادفا ويزداد هو طمانينة وزيادة الادلة من الاغراض العظيمة ولهذا نجد
العقلا لا يكتفون في المسائل بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما امكن ان يكون دليلا عليها وان كان بعض تلك الادلة مغنيا
ولهذا سال ابرهيم عليه السلام ربه تعالى ان يريه كيف يحيي الموتى وان كان عالما بقدرته تعالى على ذلك وهذا الجواب الذي بمعناه ابو الهذيل على ما حكاه
ابن الخطيب والمعترضة في الادلة مع الاعتراض الاول بان موسى عليه السلام لو كان قاطعا بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه واما سؤاله
للوجه الذي ذكرتموه لكان الا ان يقول يا رب ارني دليلا على امتناع الرؤية فاما ان يسال الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا
يليق بالعقلا **قوله** بتقدير ارني انظر الى عظيم سلطانك لا حاجة الى هذا التكلف والظاهر ان موسى سال الرؤية ولا موجب للتاويل **قوله**
فلكونه بعد بيان الجواب الى اخره وقد اورد جار الله في تفسير هذه الاية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا المعنى فان قلت كيف اتصل الاستدراك
في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله قلت اتصل به على معنى ان النظر الي محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر اخر وهو ان تنظر الى الجبل
الذي يرجف بك وبمن طلب الرؤية لاجلهم كيف افعل به وكيف اجعله دكا بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما اقدمت عليه بما اريك من
عظم اثره كانه جل وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد اليه في قوله وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا
فان استقر مكانه كما كان مستقرا ثابتا ذاهبا في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل
مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالارض وهذا الكلام مدمج بعضه في بعض وارد على اسلوب عجيب ونمط بديع الا ترى كيف تخلص
من النظر الى النظر بكلمة الاستدراك ثم كيف بني الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية اعني
قوله فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل فلما ظهر له اقتداره وتصدى له امره وارادته جعله دكا اي مدكوكا **قوله**
وليس عدم العلم بمسئلة الرؤية مما يقطع بكونه كبيرا اي عدم العلم بصحتها ان كانت صحيحة او باستحالتها ان كانت مستحيلة يعني فلا
يقال هو كبيرة واذا كان كبيرة فالكبيرة لا تجوز على الانبيا عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لا سيما في حق الانبيا
فان ثوابهم قد يكفر كثيرا من المعاصي التي لا تكفرها ثواب غيرهم قال بعض اصحابنا المهدي ولو لزم ما قالوه من جهل اصحابنا موسى عليه السلام باستحالة
الرؤية على الله ولا خلاف في ذلك لان معرفتها ليست من فروض الاعيان اذ تجويزها لا يستلزم الجسمية وكوننا نعرف ما لا نعرفه بعض
الانبيا في موضع لا خلل فيه ايضا فمن الجائز ان يعزب عن بعض الانبيا كثير مما اطلع عليه غيرهم كدقائق مسائل اللطيف والمساحة
والهندسة وبالجملة فكل مسئلة لا يعد العلم بها من فروض الاعيان فعدم العلم بها يجوز على الانبيا كغيرهم وكغير ذلك من امور الدنيا
واحوالها فان خاتم الانبيا وافضلهم لم يعلم ما في تأبير النخل من الصلاح حتى قال انا اعرف بدينكم وانتم اعرف بدنياكم **قوله** ولان هذه
المسئلة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة يعني فلا يقال فكيف تجوزون جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية مع انه قد علم صحة نبوته بلا كلام
والعلم بصحة نبوته وصواب ما ارسل به يتوقف على العلم بنفي الرؤية كما يتوقف على العلم بانه تعالى عدل حكيم وذلك لان الكلام في الرؤية عن

المكيفة وليس الجهل بما هو الحق فيها بقادح في العلم بصحة النبوة من حيث لا يتوقف عليها مسئلة العدل والحكمة واعترض الرازي
هذا الجواب بان قال ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل بالله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة واذا
ثبت هذا فنقول لما كان العلم باستحالة الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عم لكان كل
واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله وصفاته من موسى عم ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط ما ذكروه ويمكن الجواب
بان علمه عم باستحالة الرؤية بعد السؤال مسقط للتشنيع الذي اورده لان معه لا يكون كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات
الله وصفاته من موسى اذ قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب وليس حصول العلم له بعد ان لم يكن حاصلا يقتضي ما ذكره ولم يقع الاجماع
على انه يجب حصول العلم بذات الله وصفاته من اول وهلة ولو قدرنا انه عم لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض ان يكون
كل واحد منهم اعلم بذات الله تعالى ولا نصفه له ولو كان علما نصفه فليس العلم كل العلم بذات الله وصفاته فتبين ان كلامه مبناه التشنيع
الذي لا نتيجة له وقد اجاب السيد ابو الحسن وابو القسم عن اصل الشبهة بان المراد بقوله رب ارني انظر اليك اي ارني اية اعلمك عندها
ضرورة ولعل المصنف اراد هذا المعنى بما سبق من قوله ويتعرض الكريم ان ثم مضافا محذوفا تقديره رب ارني انظر الى عظم سلطانك
الى اخره واعترض بان موسى قد راى من الايات العظيمة ما فيه كفاية كتلقف العصا وفلق البحر ونحو ذلك من الحجر واخراج يده بيضا
فطلب اية بعد هذه الايات تعنت لا يليق بالانبياء عم واجيب بانه وان كان كذلك الا انه لم يحصل له بسبب تلك الايات علم ضروري وهو انما
طلبه ليحصل وهو العلم الاستدلالي ولمعترض ايضا انه عم مع معرفته بالباري تعالى في حال مناجاته لا يليق منه ذلك اذ لا يليق بعاقل
ان يقول لمن يناجيه عرفني نفسك فضلا عن الانبياء عم فهم اكمل الناس عقلا واشد معرفة بالله تعالى قوله فان لن في اللغة لتأبيد النفي يدل على
ذلك انه يصح الاستثناء من الاوقات فدل على الاستغراق ولان اثبات الرؤية في وقت ما نقيض ذلك ويدل على الاستغراق في الاوقات انها
اما ان تكون لنفي المقيد به في جميع الاوقات فهو ما نقوله او لنفيها في بعض الاوقات فهو تخصيص لغير مخصص او لنفي لها في اي
الاوقات فهو خلاف صريح الاية قوله واما قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا الاية هذا اشارة الى سؤال يرد على قولنا ان لن لتأبيد النفي وتقريره
ان يقال انه تعالى قال في اليهود ولن يتمنوه ابدا اي الموت ثم حكى عنهم طلبه بقوله تعالى وقالوا يا مالك ليقض علينا ربك فدل على انها ليست لتأبيد النفي
وتقرير الجواب فيه قرينة تدل على خلاف الظاهر وهي انهم انما لم يتمنوه في الدنيا هربا من العقاب وقد صاروا الى حال سؤالهم لمالك معاقبين بعدم
منهم لا يقدرون هربا منه بل الهرب منه في حصول ما سالوه من الموت لو حصل والتسلي به من العقاب قوله واجيب بان الموت الذي يفرون
منه هو الموت الاول يعني وحينئذ يكون قوله تعالى ولن يتمنوه مصروفه عائدا الى الموت الاول واذا كان كذلك كان فائدة لن وهي التأبيد حاصلة
لانهم لم يسالوا الموت الاول ابدا قطعا وانما سالوا موتا ثانيا قوله انه تعود ذكر التأبيد في الاية يعني قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا وانهم يتمنونه ابدا مع التأبيد بلا حال في يشمل جميع الاوقات فاذا كان كذلك ولم يقتض لفظ التأبيد هاهنا شمول جميع الاوقات وجب
العدول عن ظاهر التأبيد فكذلك لن وقع ما يقتضي العدول عن ظاهرها ولا يقدح ذلك في انها لشمول الاوقات ولذا احتمل العدول
عن ظاهر قوله تعالى لن تراني قلنا لا موجب للعدول هاهنا فانه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك وفي تلك الاية اخبر عن طلبهم للموت بعد فاقتضى
العدول وقد احتج عن اصل السؤال بانه يجوز ان يكون الذي حكى الله عنهم طلب الموت غير اليهود الذين اخبر انهم لا يتمنونه قوله الوجه
الثاني انه علق الرؤية بشرط مستحيل الى اخره المجبرة يحرفون هذا الوجه ويجعلونه حجة لهم ويحتجون به على عكس ما يحتج به اصحابنا
فيقولون قد علقها بامر جائز وهو استقرار الجبل وكان جائزا لان الجبل جسم وكل جسم يجوز سكونه واستقراره واذا كان كذلك
فالمعلق على الشرط الجائز جائز لانه يجوز حصول ذلك الشرط واذا حصل لزم حصول المشروط اذ لو لم يحصل لانكشف عدم كونه شرطا
وهو ينكشف عن الكذب في كلامه تعالى عن ذلك وقد رد عليهم الامام عماد الاسلام عليه السلام من وجهين احدهما انه وان كان ممكنا بالاضافة الى ذاته فهو
مستحيل بالاضافة الى امور اخر ولا فرق في استحالة حصول الشيء ووقوعه بين ان يكون مستحيلا لذاته وبين ان يكون مستحيلا لامور
اخر ولهذا لا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم وبين استحالة وقوع القبيح من جهته وان كانت استحالة حدوثه لذاته
واستحالة وقوع القبيح منه لداعيه واستحالة استقرار الجبل بسبب لا امور بلة اما اولا فلان عنده انه اراد في ذلك الوقت الاستقرار الجبل

وصفاته من موسى عم كلام ... وما العلم
باستحالة الرؤية فليس كل العلم بذاته تعالى

وما اراد

120

وما زاد بقوله الحجل كان حصوله مستحيلا عندكم فاذا حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال واما ثانيا فلانه علق الرؤية باستقرار الجبل حال الحركة وحصول الاستقرار حال الحركة محال واما ثالثا فلان معنى قوله فان استقر مكانه فسوف تراني ان استقر حال التجلي لا مترتبا عليه وان فلان احدنا لو قال الحاجب الخليفة ائذن في الخليفة فقال الحاجب لن تراه ولكن انظر الى زيد فان استقر مكانه فسوف تراه فهل الحكمي الخليفة استقر وما زيد علمنا انه اراد فان استقر قدامه حال التجلي واما رابعا فلان الغرض بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني لو لم يكن حال التجلي لكان لا معنى لقوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذكره ليس الا لبيان ان الاستقرار الجبل حال التجلي محال فبيان حصول الرؤية معلق على امر مستحيل فيجب ان يكون مستحيلا الوجه الثاني سلمنا ان الرؤية معلقة على امر ممكن فلم قلتم انه لا بد ان تكون ممكنة بيانه ان المعلق على ما يوجد وهو مما يصح وجوده بعد امتزاج احدهما استحالة حصول المعلق عند عدم الشرط الثاني صحة حصوله عند عدم حصول الشرط والمطلوب المعلق بالشرط ههنا ليس الا وقوع الرؤية وحصولها عند حصوله ولا اشكال ان موسى عليه السلام لما سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك واجابه الله بقوله لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فعلق الرؤية بامر غير حاصل فكان تعلقه للرؤية على ما لم يوجد لبيان نفي وجودها جوابا مطابقا فاما ان الغرض بيان ان الرؤية ممكنة او غير ممكنة فهو امر غير مطلوب ولا مقصود فلو كان الغرض من التعليق بيان صحة الرؤية واستحالتها لكان الجواب غير مطابق فثبت ان الغرض بيان نفي وجودها لانتفاء شرطها وهو المطلوب قوله ولم يقولوا ان تعلقها باستقرار الجبل تغني واذا كان كذلك فاستقرار الجبل امر جائز غير مستحيل وفيه حصول غرضهم من انه علقها بامر جائز لا مستحيل فيكون جائزة ولا يلزم عليه حصول الرؤية كما قال اصحابنا فيما لو كان الشرط استقراره قبل الا بد كان او بعده الا انه لم يستمر استقراره فلا يلزم حصولها قوله سيهم المتكلوا لقوله وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وجه احتجاجهم ان المراد بيوم يوم القيمة والمراد بناضرة حسنة من النضارة التي هي حسن الرونق وهي وجوه المؤمنين لان وجوه العصاة ذلك اليوم باسرة كما حكاه الله وقوله الى ربها ناظرة المتبادر ناظرة ههنا رائية لان النظر ههنا بمعنى الرؤية قالوا ويؤكده ان النظر اذا علق بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية قوله وتعقب النظر بالرؤية الى قوله وجعل عابه له الرؤية وجه الاحتجاج بذلك على ان النظر اذا علق بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية ان الشيء لا يعقب بنفسه ولا يجعل وصلة اليه ولا غاية له وكان السؤال الموافق للوصلة ان يقول ارني انظر وقع منى ونحوه فاما انظر لعلي اراك فهو وان سلم ترجيح الرؤية مع النظر الا من قبيل التصريح بكونه وصلة قوله فلما محال بدليل قوله بعد ويراهم ينظرون اليك والحال انهم لم يفد الرؤية وقد ادعى استحالة ما ادعوه لغة وقد احتلف في تفسير قوله وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فقيل نظر المقابلة وقيل يعلل الحرفة لان عبدة الاصنام كانوا يجعلون لها اعينا من الجواهر والنوافس فيخيل الى من راها انها تطلب احدا فهو قيل يل ارينه الرؤية مجازا والتقدير وتراهم كانهم يرون وهم لا يرون قوله وحكى الرازي عن الخليل يعني بالرازي ابن الخطيب الاشعري حكى ذلك في كتابه الاربعين معترضا به على دليل اصحابه قوله في السر بنظر النظماء حيا الغمام الظماء جمع ظام كالعطاش جمع عاطش والحيا وهو مقصور مطر الربيع قوله والنظر مع البحر حالا هو الانتظار وحمله المصنف على ان معنى البيت انظر الى الكرم والبحر يعني المتكلم والظاهر ان مراده والبحر دونك يعني في الكرم وذلك ان العرب تشبه الكرم بالبحر ويطلقون لفظة البحر تجوزا واستعارة ويشبهون كرمه بكرم البحر ولذلك قال صاحب البردة لمدح النبي صلى الله عليه وسلم ٥ كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والدهر في همم ٥ وقال عنترة ٥ هو البحر من اي النواحي اتيته فلجته المعروف والبحر ساحله ٥ وهذه الجملة وهي قوله والبحر دونك جملة اتى بها تاكيدا لما تصدى له الشاعر من شان كرمه وكثرة احسانه عليه قوله قال حسان ٥ وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالفلاح ٥ قيل ان بعضهم رواه على وجه اخر وجعله لغير حسان ٥ وجوه يوم بكر ناظرات الى الرحمن ينظر الخلاص ٥ وزعم ان مراد الشاعر بيوم بكر يوم اليمامة وسماه يوم بكر لان الحرب فيه كان بين اصحاب ابي بكر ومن معه وبين مسيلمة الكذاب واصحابه واراد بالرحمن مسيلمة لانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة وكان اصحابه يطمعون في خلاصهم عن ذلك البلاء وينظرون اليه في ذلك والشاعر

اعترضهم

من اصحابه والحجة باسنه على كل الزوائد قوله وقال البعث هو بالباء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المكسورة والثاء الساكنة
المثلثة والثاء المثلثة قال الجوهري وهو شاعر من بني تميم سمي بذلك لقوله ٥ تبعّث مني ما تبعّث بعد ما استمر فؤادي واستمر مريري ٥
قوله في حكاية الشعر ويوم ذي قار قال الجوهري يوم ذي قار يوم لبني شيبان وكان ابرويز اغزاهم جيشا فظفرت بنو شيبان
وهو اول يوم انتصرت فيه العرب من العجم ووجه الاحتجاج بهذا البيت ان الموت لا يصح رؤيته فوجب حمله على الانتظار والمعنى
فيه صحيح قلت والسابق الى الفهم ان الشاعر اراد الرؤية تخييلا وتصويرا لشدة الامر وان الموت كانه يرى في تلك الحال وصار
مشاهدا وقال الرازي بل كنى بالموت عن الشيء واستشهد بقول بعضهم ٥ وقالوا بالجم باذوا بالقذر والميسوا غدا ثم اتوا الى الموت ٥
قوله لان بعض المعجز في منهم قال في الصحاح فلان يعجز على فلان اذا كان يكابره انتهى والحنه هنا من هو كالحمل فيه
يحترفه اذا كان قليل المال ولعمري ان مقالة هذا المعجز الذي ذكره المصنف بعكس ما قاله الرازي منهم فانه احتج على ان
النظر ليس بمعنى الرؤية في كتابه الاربعين بخمسة وعشرين حجة من الايات والاثار وذكر ما لم يذكره اصحابنا من ذلك ومن ذلك الانتظار
قوله وبعد فهذا انه صحيح اي ان نسبته الى بعض اهل اللغة صحيح قوله لانها فعل الله تعالى وعندهما من الادراكات يعني على مذهب
الخصوم فانهم يذهبون الى ان الرؤية معنى بفعله الله تعالى ولا يكون الا من فعله وكذلك سائر الادراكات يعني على مذهب الخصوم
واما هنا فهي صفة مقتضاه عن الحسه وكذلك سائر الادراكات والمقتضي له موصوفا بان له فاعلا ولا انما الى فاعل قوله ولهذا
يذم احدنا على العشق لانه فعل الله تعالى اما كان فعله على الاطلاق لانه الشهوة التي يتعلق بالصور والالوان من بني ادم والشهوة
تختص بفعلها على الصحيح من المذهب ولا يبعد ان يكون الفسق على مذهب البغدادية من فعلنا ويكون على ما هم فيها قوله التي هي بمعنى الحل
العين يعني على مذهبهم كما تقدم قوله وليس الرؤية بعضي على العاشق بل هي مما يسلذ به ذكره الرازي في الاربعين عكس هذا الذي ذكره
المصنف فقال ومعلوم ان الذي يقضي على العاشق رؤية المعشوق لا يعلم الحرقة لحوه وكلما يفوى ويؤكده ما سمع عن العشاق
من بعضهم بل يود بعضهم عند رؤية المعشوق والزعم قوله فكيف يسميها موتا اي كيف جعلها سببا للموت لانه قال كاد يقضي عليه يعني
ميتة قوله ومنها ان ظاهرها يقتضي ان الوجوه هي الناظرة الى آخره يعني فاذا ثبت انه لا يمكن سقية الاية على ظاهرها من كل وجه وجب
تاويلها من وجه يشبه مجازيتها وصح تاويلها من غير ذلك الوجه مع الموحدين تاويلها قوله فدل على انه اراد ذوي الوجوه يعني مع ان ظاهرها
لا يقتضي ذلك بل خلافه فيكون حملها على ذوي الوجوه حملا على غير ظاهرها قوله حيث قال للاعرابي الى آخره قال ذلك له وقد رآه وهو
رافع يده الى السماء شاخص بصره اليها قوله وقد اسند هذه الحكاية الى ابن عباس ذكر الامام يحيى في التمهيد رواه هذا الباوبل عن امير المؤمنين
وحكى روايته عن ابن عباس وهو انه سئل عنها فقال اهل الجنة ينظرون رحمة الله وكرامته وتلى قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار قوله وان المسند الى آخره حكى الامام يحيى عليه السلام عن ابن المسيب انه قال معناها ينظر الثواب من ربها وعن مجاهد ان معنى الآية
حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها وعن ابي صالح ايضا ان معناها تنتظر الثواب من ربها قال الامام عليه السلام فهذه اقوال المفسرين فسروا
الآية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم فكان اجماعا منهم فوجب حملها عليه قوله ان الله تعالى خصل الظن الذي هو الخوف الى آخره يعني حيث قال تظن
تظن ان يفعل بها فاقرة وقد ذكر الامام يحيى قريبا مما ذكره المصنف فانه قال يصير معنى الآية ووجوه يومئذ ناظرة اي ناعمة لوارد بها
منتظرة ووجوه يومئذ باسرة اي كالحة في مقابلة ناضرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تخاف حصول العقاب وسوقع نحوسه وهي في
مقابلة قوله منتظرة لثواب ربها لمناسب اجزاء الكلام اوله وآخره وتنسق نظام الآية قوله ويزدوج الكلام الازدواج والمزاوجة والتزاوج بمعنى
ذكره الجوهري قوله فالاول وجهل عجز البيت الثاني الى آخره يعني صدر البيتان هكذا ٥ كاني لم اركب جوادا ولم اقل لخيلي كري كرة
بعد اجفال ٥ ولم اسبا الزق الروي للذة ولم اسبطن كاعبا ذات خلخال ٥ لينا سب ركوب الخيل وكرها والكرم ووقوع الكر بعد الركوب وشراب
الزق ومباطنة الكاعب لكون الشرب من دواعي النكاح وكونهما من الملاذ المتلازمة في الاغلب وقد يقال ان كلام امرئ القيس مناسب
فانه جمع في البيت الاول بين ركوب الخيل للذة الاصطياد ونحوه لا للحرب وبين الكاعب مع انه نوع من الركوب وسبا الزق وكر
الخيل يجمع لانه قد يتداعاه الى التشجيع والاقدام وكثيرا ما يعتاد ذلك وقد ذكر بعض الكتاب رجلا بغداديا كان كثير النطق على القدماء

والجوهري

والمحدثين ورد على سيف الدولة فلما أنشد هاذان البيتان طعن فيهما بهذا المعنى المذكور فقال أخرجا حاضر لا ولا كرامة لهذا الرأي
الله أصدق منك حيث يقول إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى فأتى بالجوع مع العري ولم يأت به مع
الظمأ فما يصنف ذلك الكتاب وقول امرئ القيس أصور ومعناه أعجز وأغدر لأنه أراد بقوله للذة الصيد هكذا قال الحاكم
ثم حكى عن شارح وغشيانه النساء لجمع البيت معنيين ولو نظم على ما قاله المعترض لنقص فائدة عظيمة وفضيلة شريفة ولو
نظم البيت الثاني كما ذكر لكان ذكر اللذة حشوا لا فائدة فيه لأن الزق لا يشبأ إلا للذة وأما الآية الكريمة فجارية على ما يعتاد
من ذكر العري مع الجوع يقال جائع عريان ولا يقال ظمآن وبين الظمأ والضحى تناسب لأن الضاحي من لا يستره شيء عن الشمس
ومن حقه أن يظمأ نعم أكثر الذوات ولهذا شبه الرقاق الدوي يقال رشأ الخمر إذا اشتراها للشرب بها **قوله** وهذا مروي عن امير المؤمنين
روى في التمهيد عنه عليه السلام أنه قال إلى ثواب ربها ناظرة وعن البحتري قال حدثنا من سمع عليا عليه السلام يقول في قوله تعالى إلى ربها ناظرة
إذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم وروى عن
ابن عباس إلى ثواب ربها ناظرة وعن مجاهد وقتادة مثله وعن سعيد بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى إلى ربها ناظرة
فقال ما يقول أهل العراق فقلت يزعمون أنهم يرون الله تعالى قال كذبوا أليس الله تعالى يقول لا تدركه الأبصار قلت فما يقول في قوله إلى ربها
ناظرة قال إلى ثواب ربها ناظرة **قوله** ويمكن أن يحمل على الأول إلى آخره يعني فيحمل ناظرة على معنى الانتظار والرؤية للثواب وهو
مبني على أنه يصح أن يقصد باللفظ الواحد معنييه أو معانيه حيث يكون مشتركا وفيه خلاف وسيأتي تحقيق ذلك في آخر الكتاب وفيما ذكره
المصنف يسلم أن الرؤية من معاني النظر **قوله** فإن قيل إن في الانتظار تعبا إلى آخره هذا سؤال أورد على التأويل الثاني والجواب عنه من وجهين
معارضة وتحقيق والمعارضة بالرؤية فإنها عندهم لا تستمر لأهل الجنة بل لا تقع على الوطء والمبادأة غب وجود لكن من الحالات التي تستحق العيد
من رؤية الله تعالى وهو عليها إذ إن ذلك فلنا هو في هذه الحال وجوها ينتظر حصول التلذذ به ونيته عندهم لأن رؤيته أعظم الثواب عندهم
والمؤمنون يلزمهم على القول بالشهوة تعلق تعالى إن صح تعلق النظرة به فيلزم أن تكون رؤيته عقوبة لأهل النار كما أنها مثوبة لأهل الجنة
وهم لا يقولون به فما أجابوا به في إبطال الرؤية فهو جوابنا في انتظار الثواب وقد أشار المصنف إلى هذه المعارضة في آخر جوابه وأما التحقيق
فقد استوفاه المصنف وقد أورد عليه الرازي أنه وإن كان لا مشقة في الانتظار إذا كان على الصفة التي ذكرتم ولا غم معه فإنه ينافي نحو الفائدة
بالملذذ به في الدنيا والمنتزه فله يحسن البشارة بما هذه صفته وإن فرضنا أنه لا مشقة فيه بل لو قدرنا حصول لذة فيه لم يحسن البشارة
به لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا كما أنه لا يحسن منه تعالى أن يعدنا بدخال النار وإن أخبرنا أنا نلتذ بحرارتها لما لم يكن مما يعتاد
الانتفاع به في الدنيا وأجيب بعدم التسليم فإنه يحسن أنه ثواب بعدما الانتظار على الصورة التي ذكرناها قوله فإنه مما يجر الفائدة بالملذذ
به في الدنيا والمنتزه فلنا لا نسلم بل الانتظار على الصورة التي ذكرناها يقع المنتزه في الدنيا فإنه من كان بين يديه طعام شهي لذيذ وهو
مع ذلك ينتظر لقوم من أنواع الطعام اللذيذة قاطع بحصولها فإنه يستزيد لذلك سرورا وغبطة وكذلك في الآخرة قوله كما لا يحسن منه أن يعدنا
بدخول النار إلى آخره فلنا لا نسلم بل إذا وصف له الطبيع بلذة فيما الكون فيها وحصول السرور به لذلك حتى يعلمه ويتيقنه حسن من الله تعالى أن
يعده به لكن مع أن هذا السرور إنما المسلمنا لأن دخول النار بما يقع به الألم في الدنيا والغرض خلاف الانتظار على الصورة التي ذكرناها فإنه
يقع معه السرور لأجلها دنيا وأخرى **قوله** ما الكريم أن الإلى واحد الآلاء إنما عرف إلى للعهد والمراد الإلى المذكور في الآية وقد أورد
على هذا أن الزمخشري وهو من هو له البحاث الناص للذوبة ذكر في مفصله عند ذكر الحروف الجارة أن إلى لا يكون إلا حرفا فكيف يجعلونها
اسما ويحكمون بأنها واحدة الآلاء والجواب قال الإمام يحيى عليه السلام ما ذكره الزمخشري خطأ وجهل بمقاصد النحاة واحتج في التمهيد لصحة كونها
اسما بحجج واضحة وأصلة القول بأن إلى واحد الآلاء إلى الأزهري قال ذكره في تهذيبه والمبرد وابن الأعرابي وذكره ابن دريد في الجمهرة
وابن السكيت في المقصور والممدود قال وأنشد للأعشى ابلج لا يرهب الهزال الخ وقد علل الذي حكى عن الأزهري كونها اسما
أنها أراد بها مع تنوينها وهو إلا لأنه غير منونة وأجيب بأنها في البيت مضافة فلهذا لم يرد تنوينه لأن الإضافة تمنع التنوين وأجيب بأن البيت
منسوب إلى الأعشى وهو ركيك لا يقع في شعر مثله ثم إنه قال فيه ولا يخون إلى وأراد بإنا به ههنا حرف التعدية وإنكارها والمستقل في

السنة اهل اللغة كغراب النعم لاخساستها والجوار لغلبة ابدال الكفران بالحمانة لاستقامة الوزن بها وعدم استقامته بغيرها جوارم باولات
هذه الاسماء ما ذكره الامام محيي السنة وهو اولى وقد يجيء بمعنى عند ذكره الازهري في التهذيب وذكر ابن السكيت انه الى بمعنى عند قد جاءنا
وانشد قول الراعي فهل لكما فيما الي فانني بصير بما اعيى النطاسي حذيما اي فهل لكما فيما عندي فعلى هذا يكون معنى الاية حوله
تومئذ ناضرة عندربها ناظرة قوله لقوله يوما ايها الانسان الى اخره نعتي واسم الجنس المعرف بالالف واللام من الفاظ العموم
وهذا هو قيم بعد ذلك وذلك على الاستغراق قوله لكان كانه قال واعلموا انكم من اهل الجوار يعني لانهم جعلوا الملاقاة الرؤية والرؤية
لا يكون الا للمناس له لانها من اعظم الجوائز ولانها دار الخصم واجاره يوما بهم ملاقوه احاطتهم برؤيته واجازته بانهم يرونه كاجارته بانهم
سايرون قوله وملاقوه عدم ثوابه وعقابه يعني فقوله تحيتهم يوم يلقونه اي يلقون ثوابه وقوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه اي يلقون عقابه وقوله تعالى واعلموا انكم ملاقوه وقوله يا ايها الانسان الى اخرها يريد بالملاقاة فيهما ملاقاة الجوائز في حق المطيعين
وملاقاة العقاب في حق العاصين قوله ما ذكره هو الذي صح فيه معنى الملاقاة بعد التسمح كما ان معنى الملاقاة تقابل الشيء وتقاربهما
بعد مباعدة وذلك لا يكاد يتصور في الثواب والعقاب والجواب ان هذا المعنى الى الحقيقة اقرب من رؤية الله فيكون من قبيل المجاز الاقرب وجوبا
حمل الكلام عليه وقد قيل المراد في قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام اي يوم يلقون ملائكته قوله لمسكوا بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وجه احتجاجهم بها انها وردت في المعذبين والمراد انهم محجوبون عن رؤية ربهم وفي ذكره دليل على ان المؤمنين لا يحجبون عن رؤيته
وانهم يرونه قوله ويعرفه عند باعتبار حجبه ربهم يعني عن ثوابه وعطائه لانه الذي يتصور فيه معنى الحجاب قوله فان هذا من الخطابات
التي لا مفهوم لها اتفاقا من المحققين وذلك لانه من قبيل مفهوم اللقب كما نصوا عليه في مثل قولك زيد موجود انه لا يدل على عدم غيره ولا الحاكم
في ذلك الا قليل شاذ لم يلتفت اليهم من المحققين ولما غير هذا المفهوم كمفهوم الصفة نحو في الغنم السائمة زكوة فهم مختلفون فيه فذهب اصحابنا
وابن سريج واكثر الحنفية انه لا مفهوم للصفة بحث العمل به وذهب الشافعي وابن حنبل والاشعري والجويني الى انه يعمل بمفهوم الصفة وهذا
الخلاف انما هو في باب العمل واما العلم فلا كلام في ان المفاهيم لا توصل اليه وعلى هذا فتمسكهم ساقط لانه تمسك فارغ قوله وانا نزوره
في تفسيرها خبرا عن ابي بكر روي عنه انه قال الزيادة النظر الى وجه الله واما الرازي فروى في تفسيرها خبرا عن النبي صلعم فقال وصح عنهم
ان الزيادة النظر الى وجه الله تعالى قوله غرفة في الجنة الغرفة العلية والجمع غرفات وغرفات وغرفات وغرف قوله اسطارهم لما ازيدهم
السام فضله هذا التفسير يصلح ان يكون تاويلا للخبر الذي ذكره الرازي وهو النظر الزيادة النظر الى الله تعالى فيكون معنى الاستطار قوله تساووا
ومكم يوم القيمة كما يرون القمر ليلة البدر تمام هذا الحديث المروي عن النبي صلعم لا تضامون في رؤيته ويروى بتشديد الميم يعني لا تزدحمون
كما ان القمر لا يزدحم عند رؤيته قال ابن الاثير ويجوز على هذا ضم التاء وفتحها على يتفاعلون ويتفاعلون وبالتخفيف معنى انه لا ينالكم
ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم هكذا ذكره في النهاية قوله وهو متعلق في سنده الى اخره بما اكثر ما يتضمنه ذلك الطعن
ان رواته فاسقوا التاويل في رواية فاسق التاويل لكنه مقبوله على الصحيح والجواب ان كلا منهما مبني على ان رواته فاسق التاويل وكافره
وسيما دينهما غير مقبوله وهو مذهب الجمهور من المتكلمين والمروي عن القسم والهادي والناصر والمنصور عليهم السلام وان كان من العلماء من ذهب
الى قبول روايتهما وهو المروي عن الشيد المويد بالله وفي رواية ايضا عن القسم والهادي وبه قال ابو حنيفة واصحابه والشافعي وبيان
ادلة ذلك في موضع ذكرها اصول الفقه قوله لم كان من اصحابه معويه من بعد روي انه لما لحق بمعويه هدم امير المؤمنين عليه السلام داره وما
روي عنه انه كان يقول ان عليا ليس من اولياء انما وليي الله ورسوله وصالح المؤمنين قوله ويعد فظاهر الخبر يقتضي التشبيه
الى الظاهر بعد ان يسير الخبر لا تشبيه فيه بالقمر في تجلي الرؤية وحصولها وسهولتها لا في شكله وصورته والجواب ان التشبيه في الرؤية
في المرئي وان كنا نسلم انه ليس في الخبر ما يدل على ذلك قوله ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى يعني من كونه على شكل الاستدارة وصفة الاضاءة
والانارة قوله ومنه قوله صلعم ليس لعبد يرى الله بعض ما امر فتطرف حتى تعمى او يستقل وفي عد الرؤية هنا مما ورد بمعنى العلم نظر والظاهر
انها الرؤية الحقيقية ولو كانت بمعنى العلم لم يكن لنسبتها الى الغير وجه والذي ذكره لا يقتضي بطن فيما عن ذلك فان وجود الانكار على من
عمل يوجد من عمر هذا الخبر قوله لصوق الارض تمام الخبر وما لم يره احد ولا سمع لا حذاء ان يراه قوله حاكيا عن عائشة بلا نسمة فالعص

فقد اعظم الفرية على الله في الخبر لما فيه من زعم ان محمدا راى ربه مع قوله تعالى لا تدركه الابصار ومن زعم ان محمدا صلى الله عليه وآله كتم شيئا من الوحي
مع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالاته ومن زعم ان محمدا يعلم الغيب مع قوله ولو كنت اعلم
الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء **تنبيه** قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم انه تعالى لا يرى بحاسة ولا
يراه غيره بل لا يدرك بحاسة من الحواس لا في الدنيا ولا في الآخرة وانه لا يجوز ذلك عليه في الدنيا وفي الآخرة ولا يجوز رؤيته وادراكه
بحال من الاحوال

القول في ان الله تعالى واحد لا ثاني له

قوله لاقتضائه التناهي والتحديد
ان قيل فما قولكم في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم قلنا المراد بذلك رابعهم وسادسهم
في العلم بما يتناجون به لا رابعهم وسادسهم في القدر كالمعنى انه كاحدهم وصفتهم فهو تعالى منزه عن ذلك ومما يدل على امتناع الواحد في
حقه تعالى بهذا المعنى قول امير المؤمنين عليه السلام واصفا له تعالى واحد لا بعدد دائم لا بامد قائم لا بعمد قوله خلافا للعباد الظاهر من
كلام غير المصنف وموضع الاتفاق على انه اذا اتصف الحي بذلك قولنا حي فانه مدح كما اذا قيل الحي الذي لا يتجزأ وانما الخلاف في
الله هل يجري عليه تعالى واحد بمعنى انه لا يتجزأ مع اقتران عدم كونه حيا فذهب الجمهور الى جواز ذلك وذهب عباد الى انه لا يصح وصفه بذلك لانه
يوهم كونه تعالى جوهرا واجزاء او ذاتا واحدة من الاعراض قوله وانما من بعض الوجوه اي وانما يكون عدم قبوله للتجزي من بعض الوجوه
وهو الوجه الذي حصل واحدا من جهته فان الانسان لا يكون انسانين والدار دارين قوله وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى يعني
لافادته انه واحد له ابعاض والله تعالى عن ذلك واعلم ان هذه المعاني التي تقدم ذكرها هي معاني الواحد لغة فاما معنى الواحد عرفا
فهو ما ذكره بقوله وقد يراد به المختص بصفات الكمال او بعضها على حد يقل المشارك له فيها وهذا المعنى ايضا مستحيل في حقه تعالى لانه
يقضي بصحة مشاركة الغير له فيها قوله وقد يراد به واحد القدم الى آخره هذا حده في اصطلاح المتكلمين قوله وهو المنفرد بصفات
الكمال يعني من الوجود والقادرية والعالمية والحيية ونحو ذلك فانه لا مشارك له فيها مشاركة على الحد الذي يستحقها وهو الوجوب
والثبوت في الازل وهذا معنى تفرده تعالى بها

فصل ذهب المسلمون الى ان الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والالهية قوله
وخالف الثنوية الى آخره قيل اما اثبات ثان يشارك القديم في جميع ما يجب له من الصفات ويستحيل عليه فلا قائل به ولا يخالف فيه نحلة
وانما الخلاف وهو قول المخالفين باثبات ثان يشاركه في بعض الصفات وانما سميت الثنوية ثنوية لقولهم باثنين اثنين قوله حاكيا عنهم
وان كل خير فهو من النور بطبعه وان كل شر فهو من الظلمة الخبيثة عندهم ما يميل النفوس اليه وتلتذ به والشر ما تنفر عنه وتستثقل
سواء كان ما تميل اليه النفوس او تنفر عنه حسنا او قبيحا واتفقوا ايضا على ان النور والظلمة قديمان قوله فان العالم ممتزج منهما
اعلم ان الذي دعاهم الى القول بان العالم ممتزج من النور والظلمة انهم قالوا انا وجدنا اجسام العالم على ضربين احدهما ذو ظل يستتر
غيره من ان يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق والثاني لا ظل له كالاجسام النيرة المشرقة كالشمس وسائر الانوار فعلمنا ان العالم
نور وظلمة وانهما ممتزجان وانهما ضدان متنافيان ينفي احدهما الآخر فما كان له ظل فهو من جنس الظلام وما لم يكن ذا ظل فهو من جنس
النور فلهذا حكموا بان العالم ممتزج منهما واختلفوا في كيفية الامتزاج فمنهم من قال ان قطعة من النور خرجت غازية للظلمة وقطعة من
الظلمة خرجت غازية للنور فاختلجت الظلمة بالقطعة التي غزت تمام النور فامتزجا واحاط النور بالقطعة التي غزته من الظلمة وقال
بعضهم ان النور لما كانت جهته العلو وجهة الظلمة السفل وقعها النور بالعناية لعلها ما يرتفع فيها بسده انعكاسه مخالطها
وقال بعضهم لما كانت الظلمة ذات خشونة وغلظة على النور واراد ان يلينها بالدخول فيها فلما دخل فيها غلبت عليه فامتزجا وقال بعضهم
بل اتفقا في جهة الاتصال بينهما فامتزجا من غير قصد ولا عمد وروي عن ابي الهذيل انه قال لرجل من المجوس حدثني عن الشيطان ما هو قال
من اصلين قديمين امتزجا وهما نور وظلمة فقلت له اخبرني عن هذا النور ما حاجته الى الظلام حتى مازجه احتاج الى انشائه والقي خلله
ام حتى الى ضده وعدوه فقال بل اتى ليؤذيه فقلت فهل عدوه الا الظلام يعمل الاذى فسقطت طبعته قال الا قلت فهو كمن قال للنار كوني
بردا وسلاما فلما سمع قومه هذا الحوار ايكن وقالوا السوء هذا جوابنا الجوار ان الظلام وثب على النور فاسره قلت فهل يكون
الاسر الا بعد فضل قوة فاسر النور لا يكون الا عن ضعفه وقوة الظلام وذلك خير في الظلام وشر في النور فانقطعوا وقالوا الهل

دينكم اهل اصحاب ابى غلاظ الطباع جفاة فمن ابن حاكم هذا البديع قوله فانهما غير متناهيين الا من جهة التلاقي فان الاكثر منهم ذهبوا الى ان جهة
النور العلو وجهة الظلمة السفل والحاد واحد منهما ست جهات حسن لا ينتهي منها وينتهي من السادسة فالنور لا ينتهي الا من جهة السفل
لان الظلمة تحته منها والظلمة لا تنتهي الا من جهة العلو لان النور فوقها فهما متناهيان واحتجوا الذي ذكر بان الحس يشهد بان الاجسام
النورية صاعدة ابدا والاجسام الظلمانية هابطة ابدا فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لكان لحان صاعدا كما
صاعدا لان صعوده بطبعه فلو كان يمكن صعوده لوجب وكذلك قالوا في الظلمة قوله فقالت المانوية هم منسوبون الى رجل يقال
له ماني بن فاتك وقيل باتيا وهو من رفعائهم واخذ مذهبه او اكثره عن قوم كانوا يقولون بذلك وقيل انه ادعى النبوة وجاء بكتابين
سمى احدهما الاصل والاخر الشابرقان وله شريعة وكان ينهى قومه عن ادخار قوت فوق يوم وكسوة سنة وينهى عن الشرب
والزنا ودخول بيت الاوثان وروى ان ماني بن فاتك ظهر في ايام سابور بن اردشير وهو تلميذ لقاذرون فقال سابور بمقالته
من الهية النور والظلمة ثم عاد بعد ذلك الى دين المجوسية ولما تملك ولد ولده بهرام بن هرمز بن سابور اتاه ماني فعرض عليه مذاهب
الثنوية فاجابه احتيالا عليه الى ان حضر له دعاته المتفرقين في البلاد الذين يدعون الناس الى مذاهب الثنوية فقتلهم وقتل ماني
كما ذكره ولم يبق عوامهم النور والظلمة الا ان النور يستعمل حياته وسمعه وبصره في الخير والظلمة عكسه قوله وقالت الديصانية هم يقال
لهم الديصانية قوله وقالت المزدكية اتباعهم في كتبهم جميلها التمهيد منسوب الى الفاء و بدلا عن الكاف منسوبون الى رجل يقال له مزدق
كان ادعى النبوة بعد الى ما تقول الجاهلون وقتله على ما روى كسرى انوشروان قوله والمرقيونية هم منسوبون الى رجل يقال
له مرقيون قوله وسمت المجوس النور يزدان والظلمة اهرمن ثم مع ذلك يقولون كل خير من يزدان بطبعه وكل شر من اهرمن بطبعه
ومما روى عنهم ان الارواح من يزدان والاجساد من اهرمن والذي ذكره اكثر المتكلمين عنهم ان مرادهم بيزدان البارئ تعالى وباهرمن
الشيطان وان البارئ تعالى ليس هو النور والشيطان ليس هو الظلمة بل اسمهما على صفاته التي يعتقدونها والشيطان ايضا حي قادر فمنهم
من قال هما جسمان ومنهم من قال ليسا جسمين ومنهم من قال اهرمن جسم ويزدان ليس بجسم ومنهم من عكس والذي يلوح من كلام الشيخ
الامام والمصنف انهم يريدون بيزدان النور وباهرمن الظلمة فانهم لا يخالفون الثنوية الا في العبارة قوله من عفونة كانت ورديه العفو
المزبلة قوله من فكرة يزدان الردية جعلوها ردية لئلا يلزم منه ان اصل كل شر منها وقالوا تلك الفكرة ان يزدان لما استوحش
ابدا فكر في شانه فقال كيف يكون حاله لو كان معه منازع فحدث اهرمن من هذه الفكرة وقال انا منازعك ومخاصمك قوله
وزعموا ان عند حدوث هذا الثالث كان صوابه الثاني الا ان يريد بالثالث يزدان والعفونة او بالثاني يزدان والفكرة وفيه بعد فلعله سهو
القلم قوله فحصل بينهما حرب الذي يحكى عنهم في تفصيل ذلك ان الدنيا كانت دار البهجة سليمة من الافات وكان ابليس بمعزل عن النور وكان
في الظلمة فاحتال بشياطينه في الوصول الى الدنيا ورام دخولها فخرقها فحاربه بشياطينه وجنوده وهزم يزدان وملائكته
وجنوده وتبعه حتى ادخله الجنة وحصره فيها وحاربه ثلاثة الاف سنة فصالح بينهما مهمورث وسهل وزام اسام الملائكة
على ان يكون ابليس وجنوده في العالم وقرار الصوسعة الاف تسعة الاف سنة ثلاثة الاف فالتي جازت منها يزدان وان يزدان راى ان
الصلح واحتماله للمكروه هو وملائكته وجنوده الى انقضاء الاجل اصلح قالوا واشترط ابليس لنفسه وجنوده بانه عشر شرطا
حملتها يعود الى ان يصير له حظ في خلقه الرياح والماء والنار والمودة وتسليط خلقه على الله خلق قالوا ولما استوثقا على شروطهما
اشهدا على انفسهما عدلين ودفعا سيفيهما الى المصالح بينهما فمن رجع عن شرطه ونكث عهده قتل بسيفه ولهم هذه المقالات
المموهة ما يطول ذكره ويستهجن نشره ولولا استدعاء كلام المصنف لايراده لما حسن ان يودع الاوراق ويشرع الافاق فلخرس
الله السنتهم واعمى ابصارهم كما عميت بصائرهم واكثر المحكى من مذاهبهم يستند الى معمر الشيخ ابن الملاحمي قوله بقدم الافلاك
السبعة هي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر قوله ومنهم القائلون بالتناسخ يعني تناسخ الارواح على ما ياتي
ذكره في باب الالام قوله فاتفقوا على انه تعالى جوهر واحد يلتبس اقانيم الذى فادام الى ذكران قالوا ان صانع العالم اما جوهر او عرض لا يصح
كونه عرضا لان العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح ان يفعل فبقي ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولا يكون متحيزا لان ذلك لا يكون الا مع

حدوثه فنفى انه جوهر قائم بنفسه غير متحيز وهو مكان حي والاقنوم عندهم الشيء المفرد قوله واقنوم الابن وهو الكلمة
المحكي عنهم ان اقنوم الابن هو الكلام والمعنى متقاربان وقد اختلفوا في تفسير الاقانيم فمنهم من جعلها ذوات فاقنوم الابن الكلام
او العلم واقنوم روح القدس الحيوة وقال بعضهم بل هي اشخاص وقال بعضهم بل هي صفات قوله وروح القدس فانهم
زعموا ان الابن لم يزل يتولد عن الاب تولد الضياء عن الشمس قالوا ولم تزل اقنوم روح القدس الذي هو الحيوة فائضا بينهما
بمعنى انه جامع بين الاب والابن وقد فسر بعض اصحابنا قولهم بالاب والابن وروح القدس بما تقوله الفلاسفة من انه عقل
وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل اقنوم الاب ومن حيث انه عاقل لذاته اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته اقنوم روح
القدس قوله فقيل هي الجوهر وهو هي هذا قول اليعقوبية والنسطورية منهم واركان وروي عن بعض النسطورية ان كل
اقنوم اله ناطق وقالت الملكانية منهم بل الجوهر غير الاقانيم قوله واتفقوا على اتحاد الكلمة الى اخره يريدون بالكلمة اقنوم الابن
لانه عندهم المتحد بعيسى دون اقنوم الاب قوله ممازجة الدهن للسمسم حيث الحلالات قوله فصار المسيح جوهرا من جوهرين
قد مثلوا ذلك بالفحمة اذا القيت في النار فصارت جمرة فانها ليست خالصة ولا فحمة خالصة قوله وقالت النسطورية اذ رغبة اي
اذ رعت الكلمة التي هي اقنوم الابن عيسى قوله فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة ملخصه انهم ذهبوا الى ان جوهر الابن اتحد بجوهر
المسيح فصار من اثنين فالمسيح عندهم جوهران جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو شخص المسيح فالمسيح اله تام وانسان تام
قالوا وكان حصول الكلمة مع عيسى على جهة المجاورة فاذا عما له كاشراق الشمس للجدار وروي ايضا عنهم القول بان اقنوم الابن
اتخذ عيسى هيكلا ونحلة قوله بمعنى الانسانية المتصورة في الذهن ان ادوا ان اتحاد الكلمة هو بمعنى الانسانية الحاصلة في عيسى
لا بشخصه وهو قول الملكانية فان الامام يحيى حكى عنهم ان الاتحاد كاتحاد الكلي وحقيقة الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه فان الانسان من حيث انه انسان حقيقة واحدة يشترك فيها الاشخاص المفردة مثل زيد وعمرو وقال عليم والناعوق اتفقوا
الاتحاد بالانسان الجزئي ومعناه هو الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فانه زيد المكان حقيقة المقيد يمنع من وقوع الشركة
فيه وقد قال بعضهم معنى اتحاد الكلمة بعيسى تدبيرها للامور على يديه قال الامام يحيى للنصارى شبه كثير وفيه يمنع عن ذكرنا ما
نقل عنهم وهي قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله بكر الخلائق
كلها الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر الله الذي اتقن العوالم كلها وخلق كل شيء من اجلنا
معاشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وحبل به وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد
الى السماء وجلس عن يمين الله وهو مستعد للمجيء تارة اخرى للقضاء بين الاحياء والاموات ونؤمن بروح القدس الذي خرج من الله
ونعتمد به واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة وبقيامة ابداننا والحيوة الدائمة الى ابد الابدين قال عليم ولهم اقاويل مختلفة ومذاهب
مضطربة ومن احاط علما بما ذكرناه عنهم هان عليه مناقضتها وافسادها قال عليم واعلم ان بعض النصارى الى الحق واكثرهم ايضا
فريقان احدهما البولية اصحاب بولس فانهم قالوا الله واحد والمسيح ابن مريم انسي لا انسي خالق عبد مخلوق الا ان الله شرفه
وكرمه وسماه ابنا على طريق التبني لا من طريق الولادة ولعل التبني عندهم موضوع للاكرام والتعظيم عبارة عن تعرفه الجاهلية وكذلك
قالوا ابناء الله الفريق الثاني الاريوسية منهم فانهم زعموا ان عيسى كان عبد الله ولكنه اتخذه ابنا على سبيل التشريف وعرضهم
بالتبني الاكرام والاعظام لا حقيقة البنوة كما حكيناه عن الفريق الاول قوله فانه مذهب جمهور النصارى فيه نظر لما هو مذهب
فرقة منهم من ثلث فرق واذ فرقة اخرى قالت ذوات وفرقة اخرى قالت اشخاص الا ان يكون المصنف فهم ان تكون تلك الفرقة اكثرهم
قوله وذلك هو مذهب النصارى في الاقانيم فيه نظر لانه ليس مذهب جميعهم بل مذهب بعضهم لكنهم الاكثر قوله فان عندهم انها لا
تستقل بنفسها يقال اما الذين قالوا ان الاقانيم ذوات فجعلوها مستقلة وقد طرح بذلك بعض اصحابنا وجعله وجه الفرق بين كلامهم
وكلام المجبرة

فصل

ودليل اهل الحق انه لو كان معه قديم ثان لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال قوله فهذان اصلان
الاول انه لو كان معه قديم ثان لصح بينهما التمانع والثاني ان صحة التمانع محال قوله لتقضي استواءهما في القادرية وسائر صفات

الذات قد تقدم تقرير هذه القاعدة في فصل الكيفية فلا وجه لاعادته **قوله** ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما الذي
يدل على ذلك وتوضيحه مع ما ذكره ان القادرين ان كانا قادرين للذات كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات وان
كانا قادرين بقدرة كان كل واحد منهما قادرا على جميع الاجناس العشرة ومن حق كل قادرين صح اختلافهما في اعيان المقدورات لما
تقدم من استحالة مقدور بين قادرين ومن حقهما صحة اختلافهما في الدواعي **قوله** والتمانع الى اخره ينبغي هاهنا ذكر حقيقة التمانع
والمانع والممنوع منه فالتمانع حقيقته ما ذكره المصنف والمانع هو ما لاجله يتعذر على القادر ايجاد مقدوره مع تكامل حاله في كونه
قادرا هذا اذا استعمل في الفعل واما اذا استعمل في الفاعل فهو من يتعذر لاجل ما اوجده على غيره ايجاد مقدوره والممنوع من تعذر
عليه ايجاد مقدوره لاجل ما فعله الغير والممنوع منه ما تعذر ايجاده لاجل ما فعله الغير واعلم ان الذي يقع به التمانع بين القادرين
جنس الاعتماد وشرطه اختلاف الاعتمادات الحاصلة من كل واحد منهما كمتجاذبي الحبل فان احدهما يجذبه الى جهة غير الجهة التي
يجذبه اليها الاخر فيقف الحبل بينهما ولا ينجذب الى احدهما دون الاخرى فالتمانع يقع بامرين مختلفين موجودين وهما الاعتمادات
فانهما موجودان ومختلفان لتغاير الجهتين وبواسطة ضدين معدومين في حكم الموجودين وهما الكونان اللذان يولدهما الاعتمادات
لو لم يقع التمانع وهما في حكم الموجودين لوجود اسبابهما هكذا قيل وهو حل لما ذكره الفقيه حميد من ان التمانع يقع بامرين معدومين
فعليين موجودين وهو الذي يقضي به كلام ابن متويه فاذا تأمله فهو حل وفي عبارته مع انه لا خلاف في ان التمانع لا يقع الا مع الاعتمادات
على الصفة المتقدمة واما الخلاف فيما به يقع التمانع فقال اكثر المتكلمين يقع بالاعتمادات بواسطة الاكوان المتولدة عنها وقال الفقيه حميد
بل يقع بالاكوان المعدومة بواسطة الاعتمادات الموجودة ولا كلام في ان التمانع لا يقع بمعدوم من غير واسطة لان المعدوم لا حكم
له ولا تأثير ولا بموجود مجرد فلان مع الوجود لا تمانع ولا بموجود ومعدوم لان الموجود غير ممنوع عنه والمعدوم لا اثر له واذا قلنا
ان التمانع قد يقع بغير الفعل فحقيقته ان يحاول كل واحد من القادرين ضد ما يحاول الاخر على وجه يتعذر من كل واحد منهما ايجاد ما يحاوله
قوله فلانا اذا قدرنا ان احد القادرين اراد تحريك الجسم يمنة واراد الاخر تحريكه يسرة يعني بان يوجد فيه احدهما اعتمادا الى جهة اليمين والاخر
اعتمادا الى الجهة الاخرى فاما ان التمانع يقع بين المراد والمكروه بواسطة الارادة والكراهة فلانه وذلك ان الارادة كل واحد منهما
ارادة للاخر وكذلك الكراهة لاختصاصهما بهما على سواء فاذا كان كذلك واراد احدهما ايجاد السواد وكره الاخر ايجاده لم يكن بان
يوجد ارادة من اراد السواد اولى من كراهة من كرهه لان ارادة كل واحد منهما وكراهته هي ارادة الاخر وكراهته فالتمانع يعود
الى الارادة والكراهة لانه يكون بين المراد والمكروه واما الاعتمادات فيقع التمانع بين موجبيهما بواسطتهما ولهذا اتفق الجمهور ما قاله
الشيخ ابو علي بن خلاد وما ذكره الشيخ يحتمل الحسن في الواسطة والخلاصة من ان التمانع بين المراد والمكروه وهو الذي يقضي به عبارة
المصنف **قوله** ومع خروجهما عن كونهما قادرين يعني لان من حق القادر وقوع فعله عند ارادته له او حصول داعيه وكان الاولى
ان يقول وفي ذلك خروجهما عن كونهما قادرين للذات لان القادر بقدرة قد لا يقع مراده بان يمنع منه ولا يخرجه ذلك عن كونه قادرا **قوله**
ومع خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادرا للذات ودليله ما ذكره هو لانه انما وجد مراد الاخر ولم يوجد مراده لان الاخر اوجد
اكثر مما اوجد ولو كان قادرا للذات لصح من صاحبه ايجاد اكثر مما صح ايجاده منه لان من حقه لو كان قادرا للذات ان يقدر على ما لا يتناهى
ولا شيء ازيد مما لا يتناهى فلما تناهى مقدوره تبين انه ليس قادرا للذات وانه قادر بقدرة وقد اشار الى هذا المصنف اخرا بقوله وبعد جواز
المنع على احدهما يدل على انه متناهي المقدور **قوله** فان قيل انهما حكيمان فلا يختلفان في الارادة والداعي يعني لانهما اذا كانا حكيمين
فالذي يدعو احدهما الى الفعل من العلم بحصول مصلحة للغير فيه يدعو الاخر اليه والذي يدعو احدهما الى فعل الارادة يدعو الاخر
ايضا اذ ليس دواعيهما دواعي حاجة فيختلف دواعيهما لاختلاف نفعهما واذا كانا لا يختلفان في الداعي والارادة لم يصح ما تقدم والتمانع
فرع على اختلاف الدواعي **قوله** فيكون ارادة كل واحد منهما اي من الصدرين حكمة وكذلك يكون الداعي الى فعل كل واحد منهما داعي
حكمة **قوله** فان قيل ان ارادتهما معنى واحد الى اخره هذا سؤال يرد على قوله في جواب السؤال الاول ومعلوم ان كل حيين يصح
اختلافهما في الارادة وتقريره ان يقال ليس ما ذكرته في حق كل حيين الا في الشاهد لان الواحد منا يوجد ارادة حالة في قلبه فيختص به

[illegible]

والحنفيه بالموجود الاخر فلا يوجب لهم لم يختص به فيتعلقان في الارادة بخلاف العدم الثاني لو ثبت تعالى الله عن ذلك لان ارادته الا في محل فهي كما يختص به عاشا بما يمكن من الاختصاص يختص ايضا بالقديم المقدر فيوجب له ايضا ولا يصح احتلافهما في الارادة اذ لا يصح اختصاصها باحدهما دون الاخر لتساويهما في حقهما على سواء والجواب عن هذا السوال يمنع اتحاد ارادتهما لما ذكره المصنف وحاله انه كان يلزم منه الحاجة المقتضي فلو تغيرت في الحاجة عن صفة الى ما زاد عليها لتغيرت ولا خاص واعترضات ههنا خاصل معقول الى بها فقد اختص بالقديم نحو القديم المقدر لوجودها على حد وجودهما فيوجب لهما دون غيرهما اذ لم يختص به فقال بانها يوجب له فان الاختصاص بالاجسام الاجسام لا يكون الا بالحلول في المحل واجيب بانه اذا صح تعديها الى الحال صفتين صح ان تعدى لا على ذلك الوجه وهو الاعتبار لسائر الاحكام فان بابات تعدى في الاعتبار في حق العدم نحو الى ازيد من صفة فما ذا افتقر الى ذلك تعدى ولا حاصل في حقه وحق من اختصت به قوله ومن هنا قال اصحابنا ان الارادة لو حلفت فينا لما اثرت في كون كلامنا امرا وخبرا يعني لو حلقت فينا ارادة كون كلامنا خبرا عن شخص معين لما اثرت في كونه خبرا عنه لانه يكون التاثير له نحو ومن حق المؤثر في حكم الفعل او صفة له ان يكون هو الفاعل له على ما تقدم وقد مضى بيان الوجوه التي تمنع من تاثير الارادة المخلوقة فينا في وجوه افعالنا قوله قلنا الحق انه لا يصح تعديه ووقوع الظلم يعني واذا لم يصح تعديه مع صحة تعدير التمانع بين القادرين لكن لقائل ان يقول لم لم تعدير ووقوع الظلم من جهته تعالى ووقوعه لانه لا يصح التعدير قال اصحابنا التعدير قد يقوم مقام التحقيق كمسلتنا هذه ومعنى قولهم انه يقوم مقامه انه كان في معرفة كون احدهما اغلب او تساويهما ورجال يقوم مقامه كتعدير وقوع الظلم من جهته تعالى ووقوع ما علم الله انه لا يقع ومعنى انه لا يقوم مقامه انه لا يكفي في الدلالة على الجهل والحاجة قوله ان تعدير الموجب المصحح هو نفي الحكم والحال اولى وكان صوابه الاتيان بلفظ التعدير فهو الموجب او المصحح فان وقوع الظلم مصحح ومصحح الجهل والحاجة وليس بموجب عنهما ولا هما موجبين له ولكن الموجب معلول لاز الحلال ومستلزم الاستاد وفيه تنوار وهو ان يقال ويعدير المصحح الذي هو التمانع من دون مصححه وهو الداعي انه لا يصح لكنه يعارض بان التمانع يقع من غير سورداع في المتمانعين قوله فلا يلزم التمانع كلام لا معنى له لان اعتبار وقوع الاحتلاف في الارادة والداعي ادخل في لزوم التمانع من اعتبار الصحة فما معنى انه لا يلزم التمانع من اعتبار الوقوع واقرب ما يقال في توجيهه انه اذا كان المعتبر الوقوع فيهما وبني لزوم التمانع عليه لم يلزم التمانع لان الاختلاف في الداعي والارادة يمنع منه الحكمة كما مر والله اعلم قوله ويقدر ... هذا الخصوم الى اخره تعالى الله عن ذلك نصب دلالة استدلال على نفي قديم قادر مثل الباري والاعتراضات وردت على دليلك في ذلك فما الذي جعلك الى الكلام على اهل النور والظلمة وله فضل بعد هذه الحقيقة قوله ثم ان سلمنا ان مقدورهما واحد الى اخره يتحقق هذا الجواب انكرت مقدورهما واحدا لا يقتضي عدم صحة وقوع التمانع بينهما لانه يصح ان يدعو احدهما الداعي الى فعل كون مقدورهما فيحاول فعله بنفسه وهو الاعتماد الذي هو مقدور لهما ويدعو الاخر الداعي الى فعل كون في جهة اخرى ... له مقدورهما جميعا فيفعله بنفسه الذي هو مقدور لهما فيقع التمانع والتساوي وان كانا مقدورين لهما معا فهو يصح من كل واحد منهما فعل احد الشيئين وان لم يرد الاخر فعله ولا دعاه الداعي اليه لانه مقدور له فيصح الحادثة منه ولا يتوقف وجوده على ارادة الاخر وان كان ايضا قادرا عليه لان كل واحد منهما قادر مستقل يصح ان ينفرد بفعله قوله واما من جهة السمع اي واما الذي يورد دلالة التمانع من جهة السمع قوله فقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لذهب كل اله بما خلق الابه ونحو ذلك لعله يشير بنحو ذلك الى قوله قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فهذه الايات فيها مناسبة لدليل التمانع واشارة اليه وان لم يكن صريحه فيه قال رحمه الله في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فيه دلالة على امرين احدهما وجوب الا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني الا يكون ذلك الواحد الا اياه فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وهذا ظاهر قال واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد وقال رحمه الله في قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض اي لانفرد كل من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرايتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما

كما ترون حال ملوك الدنيا مما الكم متمانرة وهم متغالبون وفي ذلك قوله تعالى لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا
لطلبوا الى من له الملك والربوبية سبيلا بالمغالبة كما تفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهذه
المعاني مناسبة معنى التمانع وفيها اشارة اليه فصارت هذه الآيات مؤكدة لدلالته كانه المتفق عليه **قوله** دليل لو كان مع الله تعالى
قديم ثان الى آخره هذا الدليل يحكى عن قدماء المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وغيرهما **قوله** اما من يوجب كون مقدور واحد
بين قادرين هذا اليه بعني لانه خلاف جميع اعيان المقدور ولان مقدوره للقادر للذات ولا يقول بانه لا يقدر على بعض الاعيان حتى
اذا وجد ذلك البعض دل على غيره لكونه ليس بمقدور له والى هذا ذهب الجمهور فقالوا يجوز اتحاد مقدور بين القادرين كما
مثال الحلة وجل القادرين وهو الصفة الثانية وقال ابو اسحق لا يجوز ذلك امتناع مقدور بين قادرين سواء كانت القادرية في القادرين
جائزة او واجبة في حق هذه الصفة الا ان ابن ابادها الا بحقيقته وقد اعترض الامام يحيى هذا الدليل بان قال قولكم انه لو كان
مع الله قديم ثان لكان يجب ان ينفصل الثاني عن الواحد اما ان يريدوا انه ليس عند العاقل دليل يميز به احد الالهين عن الآخر فهو حق
لا نزاع فيه ولكن يقولوا انه لا يلزم من عدم العلم بالامر المميز عدم المميز في نفسه فيجوز ان يكون المميز حاصلا وان لم نعلمه اللهم الا
ان يقولوا الا طريق الا وحينئذ يكون طريقه احرى غير هذه الطريقة وقد سبق الكلام عليها واما ان يريدوا انه لا يمكن ان يختص احد
الالهين في نفسه بما ميز يكون لاجله متميزا عن الآخر لانهما قد اشتركا في القدم وهو وصف ذاته والاشتراك فيه لا يكون الا مع الاشتراك
في حقيقة الذات ويلزم منه الاشتراك في سائر صفات الذات فلا يعقل افتراقهما في امر يتميز به احدهما عن الآخر لكنه علم قد رفع هذه
القاعدة وبنى على بطلان هذه الطريقة وقد ذكر علماء ادلة كثيرة يعتمدها اصحابنا في نفي الثاني كهذه الدلالة ونقضها جميعا الا دليل
التمانع فصححه وذكر ان المعتمد في نفي قديم ثان دلالة السمع لان هذه المسألة مما يمكن الاستدلال بالسمع عليها والادلة السمعية آيات
التهليل كقوله تعالى والهكم اله واحد وقوله فاعلم انه لا اله الا الله ولو كان معه قديم ثان لوجب ان يشاركه في جميع صفاته التي هي كونه
قادرا على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع اعيان المعلومات قديما غنيا عن كل شيء وذلك معنى الالهية التي نفاها عن غيره وكرر انه
لا اله بعده وبالجملة فنفي اله ثان على اي صفة كان معلوم من ضرورة الدين واجماع الامة وقد استدل على نفي الثاني بطريقة من كتم العقل
والسمع والجزم بهات بعالى لو كان مع الله قديم ثان لوجب ان يشاركه في جميع صفاته لما تقدم في مواضع كثيرة تقريره واذا شاركه في
جميع صفاته كان عدلا حكيما مثله لانه يكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه عالما باستغنائه عنه واذا كان كلاهما حكيمين لجاز ان
يرسلا ولدا ان يرسل احدهما رسولا كاذبا وقد دل على صدق الانبياء والمعلوم ضرورة من دين الانبياء خاتمهم وافضلهم وكذلك غيره
منهم الاخبار بانه لا اله الا الله وانه واحد وانه لا ثاني له والدعاء الى ذلك والتصريح به ولو كان ثم ثان في نفس الامر لكان ذلك كذبا والكذب
لا يجوز عليهم **فصل** في الكلام على الثنوية في النور والظلمة وقد ذكر بعض المتكلمين انهم يعنون بالانوار عالم العقل وقواه
وبالظلمة عالم الطبيعة وقواها فان الانسان مركب من القابلين معا قال الامام يحيى فان كان هذا مذهبهم فهم يوافقون الفلاسفة
في المعنى ولهذا قال بعض العلماء مراد الثنوية بالنور والظلمة ما يسميه الفلاسفة من بالهيولى والصورة **قوله** ان النور والظلمة
جسمان الى آخره قد تقدم ذكر ما يقوله اصحابنا في النور والظلمة وسائر خلقهم في ذلك في مسألة نفي التجسيم والاقرب انه خلاف لفظي
وقد استدل على ان النور عرض بوجوه اربعة الاول ان الاجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة
فما اشتركت فيه يجب ان يكون مغايرا لما افترقت فيه فاذن الجسمية غير النور والظلمة الثاني ان الجسم المعين يصير مضيئا بعد
ان كان مظلما وبالعكس من ذلك وجسميته باقية في الحالين فيجب ان يكون مغايرة لهذين الوصفين الثالث ان الشمس اذا كانت محاذية
لكوة في البيت حتى يطلع الشمس يصير البيت مضيئا فاذا سترت صار مظلما فلو كان النور جسما لنفي بعد سترنا للكوة في البيت الرابع ان
الشمس اذا طلعت من دائرة الافق اضاء وجه الارض ومن المحال ان ينتقل الاجسام منها الى الارض لاستحالة الطفرة والضوء
قد حصل دفعة واحدة فيجب ان يكون الضوء غير الجسم وهذه الوجوه ذكرها الامام يحيى في التمهيد الا انه يجب ان يسأل عن
استنارة وجه الارض عند طلوع الشمس على قوله هذا وما وجه حصول هذا العرض في وجه الارض هل هو ما ذهب اليه

فهذه دعوى لا برهان عليها بل الدلالة ويلزم الجواز بانفرادهم
اذ لا يمكن ان يحصل احدهما بالامر دون الاخر الا لمخصص

من ان الشمس تكسب الهوى ضوا او انطباع الضو في الهوى فهو لا يصح لان انتقال الاعراض مستحيل فكيف يصير وجه الارض
والهوى مضيئين لانتقال عرض اليهما والانطباع لا يعقل ثم كان يلزم منه بقا ذلك الضو وان غابت الشمس لان الهوا ووجه الارض
قد اكتسبا هذا الضو وغيبوبة الشمس لا يوثر في انتفائه وعدمه وان جعل حصول الضو في الهوا ووجه الارض يجري عادة عند
طلوع الشمس اجرى الله العادة بذلك فكان يجوز اخلافها العادة فلا يحصل وقد وقع في كلام اصحابنا ان الذي يشاهده من النور في
اجزا الهوا يستمده من الشمس حالا فحالا فاذا غابت الشمس انقطع الاستمداد فلا يرى كذلك بل يزول واستشهدوا بكون النار اذا التهبت
ولم يمدها شي فان اجزاها تذهب فلا يرى لانقطاع الاستمداد وفيه نظر كما علم واما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور واحتج
لذلك بوجهين احدهما ان حال البصير في الظلمة التامة كحال الاعمى بل ان الاعمى لا يدرك كيفية الظلمة لانه لا يبصر شيا اصلا فيجب ان
يكون الظلمة عبارة عن ان البصر لا يدرك شيا فيكون الظلمة امرا عدميا الوجه الثاني انه اذا كان انسان قريبا من النار واخر بعيدا
عنها فالبعيد منهما يرى القريب ولا يكون الهوى المظلم مانعا بالنسبة اليه فلو كانت الظلمة امرا ثبوتيا لم يتغير الحال بينهما فكانت
اذا منعت احدهما منعت الاخر وهذا انما يستقيم على قاعدة اصحابنا لان النور عندهم باق والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه فلا
بد ان يكون الظلمة امرا ثبوتيا مضادا له والا لكان يلزم اذا وجد في جسم ان لا ينتفي عنه وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب
منها وعدم رؤية القريب منها للبعيد بان شعاع البعيد وجد مادة فراى بعيدها بخلاف من بالقرب منها فان شعاعه يتصل الى الظلمة
التي لا مادة فيها للشعاع فلا يرى من فيها هذا والمحكي عن السوفسطائية ان النور والظلمة من الاجسام ودوابها وبذلك يتضح بطلان قولهم
بقدمهما قوله ولا كان احدهما بان يكون فاعلا للخير اولى من الشر يعني لكونهما قديمين واذا كانا كذلك كانا مثلين فلا يختص احدهما
بوجوه امر له دون الاخر قوله وكذلك في المدح والذم يعني ولا كان النور بان يكون ممدوحا اولى من الظلمة ولا كانت الظلمة بان تكون
مذمومة اولى من النور وهذا انما يستقيم على قولهم بصدور الخير والشر عنهما على سبيل الوجوب من غير اختيار فلا وجه لاختصاص
النور حينئذ بالمدح والظلمة بالذم قوله لا سيما وهما قادران للذات يعني لكونهما قديمين والقدم لا بد من كونه قادرا لذاته واذا
كان كذلك كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات خيرها وشرها وهذا الاستثنا المؤكد يرجع الى قوله ولا كان احدهما
بان يكون فاعلا للخير اولى من الشر قوله وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر فيه نظر لانهم لم يقولوا بصحة الفعل من الظلمة بل
جعلوا الشر صادرا منها بطبعها فلا يكون في ذلك شبهة بصحة الفعل من غير حي قادر ويمكن ان يجاب بان المصنف بنى على ان الظلمة
اذا كانت عندهم جسما والجسم غير موجب لامتزاج الامور والطبع غير معقول فلو كان لها تاثير لكان على جهة الاختيار واذا كان
تاثيرها لا يصح ان يكون الا على جهة الاختيار فهو لا يصح الا من حي قادر ولا يصح من عاجز موات قوله فكان يجب حصوله لم يزل
اي الامتزاج يعني ومع حصوله في الازل يصح ان يستغنا عن الثالث ويودي الى قدم العالم مع وضوح الدلالة على حدوثه وهم ايضا
على ما حكاه بعض اصحابنا لا يقولون بقدمه قوله على انه يكون قد صدر الخير والشر عن غيرهما وهو الثالث كان الاولى الاتيان
بلفظ التخيير فيقول لان الخير والشر الحاصل عن الثالث مع الامتزاج لا عن غيرهم ان يجعلوه خيرا او شرا ولعل المصنف بنى
على انه قد يكون خيرا في بعض المواضع وشرا في بعضها قوله لان العفونة جسم وكل جسم محدث يعني فكيف يقولون بقدمه مع ذلك
ومما يقدح فيه شرا يعني ليفرده العفونة عنا وذلك هو معنى الشر عندهم قوله فيجب ان يعدم اهرمن عليها لكون محدثا لها يعني مع
حدوثها لا بد لها من محدث ولا يمكنهم ان يجعلوا يزدان محدثا لها لانه لا يصدر عنه الا الخير وهي شر لانها ما يتفرع عنه العفوس
وايضا فهي الموجبة لاهرمن وهو اصل كل شر فهي شر قوله ولانه كان يجب ان يتولد عن كل عفونة اهرمن يعني لحصول كل
عفونة على الصفة التي حصلت عليها تلك الموجبة ولا يجوز ان يحصل الموجب على الصفة التي توجب ثم لا يوجب اذ ليس تاثير العفونة
على جهة الاختيار فيقال ان تلك اختارت احداث اهرمن دون البواقي ومما يلزمهم ايضا ان يتولد عن تلك العفونة المولدة لاهرمن
كلها فيها اهرمن والا فالمخصص بانتفائها في وقت دون وقت انهم مع القول بعدمها يلزمهم الحاجة الى فاعل في الازل قوله او من شكه

اشارة الى ما ذهب بعضهم اليه من انه حدث من شك وفتح لله قوله وكان لحدث كل فكره وشك مثله اى شك ذلك الذى ذكروه فى تلك الفكرة
وذلك الشك قوله اذ الاحد متعلقه يعنى فكان يلزم اذا فكر الواحد منا على الصفة وهو ان يفكر فى انه لو كان للبارى تعالى عن ذلك مشارك
ومنازع كيف يكون حاله ان يحدث اهرمن كما حدث عن فكرة البارى تعالى لاتحاد متعلق الفكرتين فيكونان متماثلين ومما يولد عن احد
المثلين يولد مثله عن المثل الآخر والاسباب لا تختلف باختلاف محالها فان صدور الشر عنه انما لا يشترط فى تولده فكرنا ان يكون
مماثله لتلك الفكرة بل تولد على كل حال وان الاعتماد ان يولد الاكوان سواء ماثلت او لم تماثل فكان يلزم فى كل فكرة فى امر من الامور ان
يولد اهرمن قوله ولان هذه الفكرة الرديه من قبل الشر ويعنى عندهم لا تحابها ما هو اصل للشرور وهو اهرمن وما او حد الشر
او اصله فهو شر فان قيل قوله ولكم فى احداثه للشيطان مع انه اصل المعاصى والقبائح قلنا والاشبه ان عندنا ان الشيطان
غير موجب للشر بل هو فاعل مختار وهو عندهم موجب واعلم ان اصحابنا رحمهم الله قد تكلموا على هؤلاء الطوائف وبسطوا فى الكلام
عليهم بما لا مزيد عليه ولم يورد المصنف الا القليل من ذكره وفيه كفاية ومذهبهم اشهر فى وضوح البطلان من فلق الصبح اذا استبان

فصل

في شبه الثنوية قولهم والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر قد يوكدون ذلك بان يقولوا الا ترى ان النار يصدر عنها
التسخين ولا يصدر عنها ضده الذى هو التبريد كذلك فالثلج يقع به التبريد ولا يقع منه التسخين قوله بل الحي قد يقدر على
الشيء ان يقدر على جنس ضده يعنى فاذا قدر احدهما على الخير وجب ان يقدر على الشر لانه ضده وهذه مجاراة لهم على مذهبهم
وهو ان الخير ضد الشر والا ففى التحقيق لا تغير ايضا ذلك لما يرجع الى تعاكس الذوات فى صفاتها المقتضاه عن الذاتيه قوله
وقد يفعل الضدين دفعة واحدة الى اخره هذا كالاول فى انه مجاراة لهم على ما يقولونه من ان الخير والشر ضدان وان الفاعل الواحد لا
يفعلهما والا فليس القتل بالسم والانقاذ بالسيار ضدين من حيث كونهما قتلا وانقاذا قوله وهو فاعل واحد يعنى فيبطل بذلك ما
قلتموه من ان الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر قوله اجبراه على ذلك يعنى فالسوء احمره على الخير كالصدق والظلم احمره على
الشر كالكذب قوله قلنا ولم كان لهما ان يجبرا بعض الناس على ذلك الى اخره يعنى يمنع قولكم بانهما غير مختارين بل هو مختار فالمحقق
لهما بان يجبرا بعض الناس دون بعض فان منهم من يصدق ويكذب ومنهم من لا يكذب واما الجملة فاحوالهم مختلفة فى ذلك وكذلك المحقق
بان يجبرا فى وقت دون وقت **فلعله** واما ما ذكروه من النار والثلج فنحن نقول ان ذلكم لفاعل واحد وهو الله تعالى فانه الفاعل
للحرارة عند الهاب النار والبرودة عند وضع الثلج واجرى به العادة لذلك لما علم فيه من المصالح كما فى انبات البذر وحصول الامطار
فى الاوقات المخصوصة وخلق الحيوانات من اجناسها وقد قيل ان التسخين معنى سفالة اجزاء النار فيها حرارة الى الماء فقد ركبك الاجزاء
الحارة فبطلان الحرارة فى الماء ليس كذلك وكذلك الحال فى التبريد **فايده** اختلفوا فى احراق النار لما احرقته فالذى عليه الجمهور
ان الله هو المحرق واجرى العادة بانه يحترق عندها فلو اتصل بشيء ولم يرد الله احراقه لم تحرقه والذى روى عن الشيخ ابى هاشم والسمع
الى القسم ان النار تحرق بطبعها فكل ما اتصلت به مما جرت العادة بان مثاله يحترق احرقته لا محالة ولا يمنع من احراقها الا حصول مانع
سماوية

فصل

في الكلام على النصارى وقد تقدم حكايه مذهبهم قال الامام يحيى وقد حكى بعض العلماء عنهم اقاويل مختلفة
ومذاهب مضطربه لا تؤول الى ابطه ومهما لم يضبط المذاهب فالكلام عليها عسير صعب وذكر السيد مانكديم فرسان ذلك قوله واما
قولهم بالاتحاد فالاتحاد فى اللغة على ما ذكره السيد الامام افتعال اشتق من الوحده لان العرب متى اعتقدوا فى شيئين انهما صارا شيئا واحدا
قالوا اتحدا والسيار لا يصير اثنا واحدا على الحقيقه اصلا لان ذلك مستحيل الا ان العرب اذا اعتقدوا ذلك فاجروا الاسم مطابقا
لاعتقادهم كانوا مصيبين فى التسميه مخطئين فى الاعتقاد كاعتقادهم فى الاصنام انها تستحق العبادة فسموها الهة لذلك قوله فيلزم
قدم المسيح او كونه الها حالة العدم يعنى لان اتحاد البارى بالمسيح اذا كان واجبا ووجوده تعالى فى الازل لزم الاشتراك الاتحاد عنه فيحصل
فى الازل وهو اما ان يحصل مع وجود عيسى فيلزم قدمه او مع عدمه فيصير الها حالة العدم لان مع اتحاد البارى تعالى به وصيرورتهما
شيئا واحدا قد صار الها فان قالوا ان الاتحاد مشروط بوجوده فلا يلزم حصول الاتحاد ووجود عيسى كذلك فى الازل ولا الاتحاد
البارى تعالى مع عدمه قلنا اذا كان جار عيسى علمنا بانه فى الازل حالة العدم على القول بثبوت الذوات حالة العدم وذات العدم

[illegible]

موجوده صح حصول الاتحاد لسوى الذاتي ولا دلالة على اشتراط الوجود قوله لان في ذلك حدوثه يعني من حيث انه لا يحصل الذات على صفة من دون واسطة الا الفاعل لها والاتحاد عندهم صفة مع ان الفاعل لا يختار له في ذلك والا كان يصح منا ان يجعل الاشيا المتغايرة من معدوم اشيا واحدا ولو صح ذلك لصح من الفاعل ان يجعل الشي الواحد اشيا كثيرة قوله ولا يكون لها اختصاص باقنوم الابن يعني فيجعله متحدا بالجسم دون اقنوم الاب واقنوم روح القدس لانه اذا كانت الاقانيم جميعها قديمه كانت متساويه فلا يصح ان يختص بعضها دون البعض الاخر اذ العلة التي يختص بذلك البعض انما يختص به لوجودها على حد وجوده وجميع القدما موجود على حد واحد قوله والاول والثاني باطلان بالاتفاق يعني وهو ان يصير المحدث قديما او القديم محدثا فان ذلك لا يصح اذ القديم الموجود في الازل فكيف يصح مع انه قد وجد في الازل ان يصير بعد ذلك غير موجود في الازل وهكذا الكلام في المحدث قوله والثالث يبطل معنى الاتحاد يعني وهو ان يكون كل واحد منهما باقيا على حقيقته فالناسوت ذات محدثه واللاهوت ذات قديمه اذ مع احدهما وحدوث الاخر لا شك في كونهما غيرين ومع كونهما غيرين لا يكون للاتحاد معنى قوله فيلزم قيام صفة بموصوفين هذا الوجه يختص بالقايلين بان اقنوم الاب وسائر الاقانيم صفات فاما من جعلها اشخاصا او معاني فلا يلزمه ذلك وانما استحال قيام صفة بموصوفين للزوم قيامها باكثر من ذلك وان تعدى الى الاختصاص بموصوفين كثيرين وذلك محال قوله في حكاية الاشارة واحد وهو لا حل ما نقلوه الا بعد ان يكون مصحفا ما تلوه او الاصل وحوه لتناسب هذا التشبه بالاشارة في العزام الباقية قبل الخاص وما في حكمها قوله والكلام عليهم على جهة التفصيل يعني بتقسيم الاتحاد الى ما يحتمله كلامهم والرد عليهم على كل وجه مما يحتمل ان يكون مراد الهم قوله وخروج الموصوف عن صفة ذاته او حصوله على اكثر من صفة للنفس يعني لانهما اذا صارا ذاتا واحدة وقد كان لكل واحد منهما قبل ذلك صفة ذاته اذ قد كان مما يصح ان يعلم على انفراده فحين صار ذاتا واحدة لا بد من احد امرين اما زوال احد الصفتين الذاتيتين التي كان احدهما يستحقها ويختص بها لنفسه واحده اذ قد صارا ذاتا واحدة وهو محال لان خروج الذات عن صفتها الذاتية محال على ما هو مقرر في موضعه ثم انه ليس احدى الصفتين بان تزول اولى من الاخرى او بقيت الصفتان جميعا مع انهما قد صارا ذاتا واحدة وهو محال لانه لا يجوز اختصاص ذات واحدة بصفتين ذاتيتين لان الصفتين الذاتيتين ان كانتا في حكم المتماثلتين لزم مماثلة الذات لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لماثلها وان كانتا مختلفتين لزم مخالفتها لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها والمماثلة والمخالفة فرع على الغيرية وكون الذات غير لنفسها محال وقد تعدم تقرير هذه الطريقة وذكر ما يرد عليها من الاشكال وقد قيل يلزمهم الامران جميعا لانه مع اتحاد الذاتين ومصيرهما ذاتا واحدة يلزم خروج احدى الذاتين عن صفتها الذاتية من حيث انه لا يبقى الا ذات واحدة بصفة ويلزم ان تبقى الصفتان جميعا من حيث انه لا يجوز خروج الذات عن صفتها الذاتية ولانه ليس احدى الصفتين بالزوال او الثبوت اولى من الاخرى فيلزمهم كلا الامرين وهو الذي يقضي به بعض نسخ الشرح للسيد الامام قوله لان ارادة الباري لا تختص بالاجسام يعني لكونها موجودة لا في محل واختصاصها بالاحياء من الاجسام لا يكون الا بحلولها فيهم لانه غاية ما يمكن من الاختصاص بهم ولا بد من ذلك في الغالب قوله مع الباري تعالى ومع سائر الاحيا على سوا يعني فانها لم تختص به تعالى ولا بسائر الاحيا غاية ما يمكن من الاختصاص اذ لم توجد على حد وجوده ولا حلت في سائر الاحيا فاذا اوجبت له مع عدم الاختصاص اوجبت [illegible] اذ لا فرق قوله لجاز ان يتحد في العلم او غيره ذلك بل يقتضيه ان يقال لو اتحد الباري تعالى والمسيح بمشيئة يعني بارادة عيسى عليه السلام اوجبت له تعالى مع عدم اختصاصها به اذ لم توجد على حد وجوده لزم مثل ذلك في علم عيسى عليه السلام وقدرته وحياته ان توجب صفات له تعالى وان لم تكن مختصة به قياسا على الارادة مع كون موجبات هذه المعاني حالة له عليه السلام لكونه مريدا فلا يقال ان موجباتها يستحيل عليه تعالى فان التزم الخصم ذلك لزم منه جواز اضداد هذه الصفات عليه لان كل من جاز عليه صفة معنوية ان يجوز عليه ضدها ولهذا لما جاز كونه تعالى مريدا بالمعنى جاز كونه كارها كذلك قوله وبالجملة فكل جنس يصح ان يختلفا في الارادة يعني فلا يصح القول بان ارادتهما واحدة وان اتحادهما

[illegible]

واخبر **فصل في شبه النصارى** قوله ما لا يفعله الا الله تعالى يعني كقلب العصا حيه واخراج الناقه من الجبل قوله او
يكون في الحكم كانه من فعله كالسير في الهوى والمشي فوق الماء وشق الجبل وقلب المدن فهذه وان كانت ليست من افعاله تعالى فهي في الحكم كانها
من فعله اذ لا يكون الا مع ان يقدره تعالى على ذلك وهو خارق للعاده اذا ثبت هذا قلنا ما من نبي الا وقد ظهرت المعجزات على يديه فيلزمهم
القول بان الانبيا جميعا ابناله تعالى وانه اتخذهم وهم لا يقولون به وليس للمسيح في تلك الخوارق التي ظهرت له الا كونها كانت على يديه
والا فهي فعله تعالى فعلها تصديقا له قوله ولشي من غرائب ذلك موجود في انواع الحيوان فان من انواعها ما يفرخ مع عدم الذكر ويخرج
الولد من بطنه قوله وبعد فالكلام عندنا عرض يحدث ويعدم في الوقت الثاني يعني فلا يمكن حمل الايه على ظاهرها ولا يكون
فيه حصول مرادهم واما فان عندنا لا ان الاشاعره يجعلون الكلام معنى في النفس قوله فالروح عندنا هو النفس النفس بفتح
الفا وهي الاجزا التي تتردد في مخارق الحي وقد حكي عن بعضهم ان الروح الحيوه التي هي عرض والحجه عليه ما ذكره حيث قال
بوصفه الى اخره وقد ذهب ابو الهذيل الى ان هذه الاجزا البارده هي الحيوه وهي التي توجب كون الحي حيا ورد بان الاجسام لا توجب
الصفات واختلفوا في هل الحيوه يحتاج الى الروح ام لا فقال الشيخ ابو هاشم رحمه الله يحتاج اليه فان من منع من النفس بطلت
حياته على طريق الاستمرار واذا كان الحال مستمره في ذلك عرفنا حاجه الحيوه اليه وقال الشيخ ابو علي رحمه الله بل لا يحتاج
اليه اذ لو احتاجت اليه لوجدت تشيع الحاجه اليه في كل محل فيه حيوه مع علمنا بان الروح لا تجاور اكثر المحال وبسط الكلام في
ذلك موضع اخص به قوله واتيدهم بروح منه اي بهدايه الذي ذكره في بعض التفاسير فيل شعري وقيل بالايمان وقيل بالقران وكلام
المصنف مناسب لما ذكره حاكيا الله فانه تعالى قال واتيدهم بروح منه بلطف من عنده حببت به قلوبهم قوله وقال اني ذاهب الى ربي واسم هو
بالنا الموحده قوله وكما ان اسم العزيز مشحون بالجار مذهب النصارى في يعني في التثليث والبنوه كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثه وقوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني ونحو ذلك من الايات وقد اجاز الامام يحيى مع تسليم صحه تعليم بان معناه
انه يذهب الى الموضع الذي امره الله تعالى به الرؤف بهم وبه المالكيه ولكم لانه يجوز بالابوه عن الرحمه والرافه لان شفقه الا با
على الابنا معروفه مجازا فيجوز باسم الاب عن الرؤف الرحيم وذلك لا يقتضي ان يسمى المرحوم ابنا فاسائل الا من اذن سمي وقد
احبت انا له لو صح ما قلتم لوجب الا يقتصروا بالبنوه عليه لانه قال اني ذاهب الى ربي واسم ولم يخص نفسه بذلكم ان الابن
في اللغه حقيقه من خلق من ما الاب والابن في الشرع المولود على فراش الاب والاب لغه من خلق الولد من مايه وشرعا من ولد
الولد على فراشه ولا يصح اي هذه الاسما المعينه لغه او شرعا في حقه تعالى وحق المسيح والابن وان استعمل في غير ذلك فجوزا
فهو يشترط احدهما ان يكون من جنس الحيوان الذي منه الاب الثاني ان يكون دونه في السن وكل هذا لا يصح في حقه تعالى والمسيح
وبهذه الجمله يبطل ما يقوله اليهود من ان عزيرا ابن الله **تنبيه** قال ان اليهود والنصارى في عيسى عليه على طرفي نقيض
اما اليهود فغلوا في بغضه وقالوا ولد لغير رشده واطنبوا في سبه وبالغوا في ذمه واما النصارى فغلوا في تعظيمه هو وامه
ومدحهما حتى قالوا هو اله وامه كذلك **فايده** سمي عيسى عليه بالمسيح لانه مسح بالبركه وقيل من مسح الارض لانه كان عليه
يسيحها والمعنى انه يسير فيها اكثر من غيره وقيل سمي بذلك لانه باطن قدمه كان مستويا ليس فيه اخمص كالمعتاد قدام المعاده
ولا يعال فكان الرجال سمي مسيحا لذلك فانه سمي مسيحا لانه ذو عين واحده وعينه الاخرى مساويه لخدقه وقيل المسيح الارض
كما تقدم في عيسى عليه **تنبيه** لا كلام في انه يلزم المكلف في هذه المله ان يعلم انه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم وصفات الكمال
والالاهيه وانه لا يستحق العباده غيره تعالى لا جميع ما سبق من الملائكة والانبيا والشفعا وانفرادهم باصول النعم دون غيره وان العلم بذلكم فرض من الاعيان

الكلام في العدل الا علم اولا ان وجه تاخيره وتقديم كتاب التوحيد والاثبات

على اثره انه كلام في افعال الله تعالى واحكام افعاله وما يتعلق بذلك والتوحيد كلام في ذاته تعالى وصفاته الاثباتيه والنفيه فكان
يقدمه وتاخير العدل واجبا لانه لا يمكن الكلام على فعل للذات وعلى حكمه الا بعد العلم بتلك الذات وما كان من الصفات سوق عليه

على العلم بالافعال وايضا فمن مسائل التوحيد ما يدل على بعض مسائل العدل ومن حق الدليل ان يتقدم العلم به على المدلول ولنتكلم على ضبط علوم العدل وحصرها وله طريقان جملي وتفصيلي فالجملي حاصله انها ينقسم الى اسامى يرجع فالاول ان افعاله تعالى حكمة وان اقواله صدق وانه يامر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي ويثيب المطيع ونحو ذلك والثاني انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف ما لا يطاق ولا يعذب بلا ذنب ولا يظلم ولا يامر بالفحشاء وغير ذلك والتفصيلي ان يقول هي بالنظر الى احوال الناس ينقسم الى ستة اقسام الاول ثلثة فعل له وتخير انتفيه كانزال الامراض والاسقام والافات في النفوس والزروع وان القران من جملة افعاله تعالى الثاني ما ينفيه عنه تعالى وغيرنا يثبته فعلا له كافعال العباد وتكليف ما لا يطاق واضلال الخلق واغوائهم وصدهم عن السبيل ونحو ذلك الثالث ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه كما نقوله في تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر وسقيه من المعلوم من حاله انه يضل مع كونه في الحال مهتديا واخترام من المعلوم من حاله انه سيهتدي وهو ضال في الحال والبعثة لمن سيعلم الرابع ما نقضي عليه بالقبح وغيرنا يذهب الى حسنه منه تعالى كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الاضلال والاغواء وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الاطفال بذنوب ابائهم الخامس ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين والاثابة للمطيعين والعوض في حق المؤلمين واللطف في حق من يلطف وغير ذلك السادس عكسه وهو ما لا نعده واجبا وغيرنا يقضي بوجوبه كنفينا وجوب الاصلح في الامور الدنيوية ووجوب الغفران فيرجع علوم العدل ومدارها على هذه الاقسام عدنا الى شرح ما يفتقر الى الكشف من كلام المتن **قوله** العدل في اللغة مصدر عدل قيل هذا عرف اللغة واما اصلها فالعدل المثل ومنه او عدل ذلك صياما قال مولانا عليه السلام الظاهر انهما معنيان لغويان فان معنى الرد فعال بانه في اصل اللغة **قوله** ومنه انه عمل غير صالح اي ومن استعمال المصدر بمعنى الفاعل للمبالغة قوله تعالى انه عمل غير صالح في قراءة من قراه بفتح الميم والتنوين **قوله** وهو في اصطلاح الفقهاء الى اخره ذكر السيد المؤيد بالله عليه السلام في تحقيقه انه الخارج من كل سيئة المجانب بنفسه في كل طرفة وتارة ذكر انه من كانت محاسنه اكثر من مساويه مع اجتناب الكبائر وهذا اقرب وذكر ابن الحاجب ان العدالة محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة قال وتتحقق باجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح قوله يعني بعض المباح كالاكل في الاسواق وحضور الجمع والبول في الشوارع لغير عذر ونحو ذلك مما لا يفعله من له مروءة وقوله ليس معها بدعة ليخرج فاسق التاويل كالخوارج **قوله** وهو مستقيم يعني حد الفاضل لا مذهبه وارادته قوله او لتخرج ليدخل نحو الغفار

فصل **قوله** من في هذه الجملة الى اخره اعلم ان المصنف لما اتى بذكر كتاب العدل وفرغ من حقيقته قدم على الكلام في مسائله مقدمات اربع احتاج مسائل العدل اليها وتوقفها عليها فانا ما لم نعلم الحسن والقبح ونحوهما لم يمكنا الحكم على افعال الله باثبات الحسن ونفي القبح ونحو ذلك في الوجوب وغيره ثم ما لم نعلم ان القبيح يقبح لوجه يقع عليه من اي فاعل كان لم يمكن القول بانه تعالى لا يفعله لتجويز انه لا يقبح منه وما لم نعلم ان القبح والحسن يثبتان عقلا لم يحتج الى الاستدلال على انه لا يفعل القبيح اذ لا قبح يمكن وجوده منه تعالى ولو لم يثبت قادريته على فعل القبيح لم نعلم ان تركه له لاجل قبحه بل يجوز ان يكون لعدم القدرة عليه ولم يحتج الى الاستدلال على انه لا يفعله فالمقدمات الاربع الكلام في حقيقة الفعل وقسمته وتوابع ذلك وهو الفصل الاول والثانية الكلام في الوجه الذي لاجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وهو الفصل الثاني والثالثة انا نعلم بالعقل وجوب بعض الافعال الى اخره وهو الفصل الثالث والرابعة الكلام في ان الله قادر على ما لو فعله لكان قبيحا وهو الفصل الرابع **قوله** كالمستبان المراحيه يعني مستبان الاعتبار كالاصابة في الرمي ونحو ذلك اذ لا يتراخى من المتسببات غيرها **قوله** ليدخل الصغائر يعني حيث صدرت ممن له ثواب اكثر من عقابها فانه لا يستحق عليها ذم مع قبحها لكنه يستحق عليها الذم على بعض الوجوه وهو ان يفعلها وليس له من الثواب ما يزيد على عقابها **قوله** عند غير ابي هاشم والمهمل قوله ذهب ابو علي واصحابنا **قوله** عند غير ابي الحسين والى مثل قوله ذهب ابن الملاحمي حكاه عنه الفقيه قاسم وحكى عنهم الامام يحيى اطلاق القول بعدم قبح افعال الصبيان ومن لا عقل له كالساهي والنائم واحتجوا بان القبيح يقبح لوقوعه على وجه اذا علم فاعله قبحه او يمكن من العلم والصبيان ونحوهم لا علموا ولا

هل يصح حمل ... ... الله ... ... الاول ... ... الى الامام ... ... عند ... ... الا بعد ... الى ... الموافق ... ... بعد ... ...

مكنوا من الفعل وأما أبو علي بن خلاد وغيره من متأخري المعتزلة فذهبوا إلى أنه ما صدر من الساهي والنائم والصبيان والمجانين
من أنواع القبائح فهو قبيح لأن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من كونه ظلما وكذبا وجهلا وعبثا وبه قال السمعاني وأتباعهما في الصادر
من الصبيان والمجانين فتأمل وبهذا قال الزيدية واعلم أنه لا خلاف في أن القبائح لا يقبح منهم بمعنى أنهم لا يستحقون عليها ذما ولا
عقابا قوله عند من يقول بقبحها هو الظاهر من مذهب الأصحاب والموافق للقواعد وإن لم نقبحهما بمعنى أنها لا استحقاق عليها
ذما ولا عقابا وقد نص الفقيه قاسم على أن الإلجاء يخرج القبيح عن كونه قبيحا وفي كلام الحاكم بل ما يدل على مخالفته في ذلك
فإنه ذكر أن الكذب الواقع من المكره لا يقبح وإن لم يعرّض وذكر الفقيه قاسم أن الإلجاء يرفع قبح الفعل كمن لجئ إلى إفساد زرع
لغيره قوله وقلنا إلا في حالة عارضة إلى آخره اعلم أن ظاهر هذا القيد لا يفيد ما أراده من الاحتراز بل يفيد نقيضه لأن أكل الميتة
يستحق الذم عليه على بعض الوجوه ويستحق الذم عليه إلا في حالة عارضة فكأنه يدخل بنا ول المضطر للميتة بقولنا على بعض
الوجوه فإنه يدخل بقولنا إلا في حالة عارضة ولعل الوجه في تثنيته الاحتمال استثناء من قوله هو ما إذا فعله القادر عليه استحق
الذم بل الاحتمال استثناء من المحدود كأنه قال فأجمع هذه القيود فهو قبيح إلا في حالة له عارضة فليس بقبيح وعلى كل حال ففيه
ذكره قوله ما استحق الذم عليه على كل الوجوه يعني كجهل المكلف بالله تعالى واعلم أن هذه الحقيقة التي ذكرها المصنف للقبيح رسميه
وحده الحقيقي ما ذكره بعضهم ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الإقدام عليه على بعض الوجوه فهذه الأوصاف وحده يجري الذاتية
إذ لا يعقل ماهية القبيح مع كون المتمكن منه الإقدام عليه وليست الأشياء إلا بها أوصاف القادر عليه لأنه قال هو لأنا علم والحاكم
أنها أيضا حقيقة رسمية **فائدة** القبيح يسمى قبيحا لغة وشرعا وأما تسميته جرما ومحظورا ومعصية ومكروها
لله تعالى فاستعمال شرعي قوله فأما الشيخان إلى آخره وإلى مثل ما ذهبا إليه ذهب القاضي في مواضع وله في مواضع أخر ما يقضي بموافقته
لأبي عبد الله والجمهور قوله من كونه جلب نفع أو دفع ضرر إما للنفس أو للغير هذا هو الوجه عندهما فما عرفت ذكروا وأما
نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع فحسن عندهما لكونه صدقا كذلك والأمر بالحسن والنهي عن القبيح حسن لكونه أمرا بذلك
ونهيا عن ذلك قيل وكلامهم جميعا فيما زرع أيضا فهم على أنه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن أن الحكم يكون له ويقبح الفعل
ولا يقتصر حصول وجه الحسن فيه قوله واعترضه الجمهور إلى آخره إلا حسن في توجيه اعتراضهم أنه لو كان يحسن لوجه يقع عليه
للزم إذا اجتمع في الفعل وجه حسن ووجه قبح أن يكون حسنا قبيحا كالكذب فيه جلب نفع أو دفع ضرر قوله ولكن الجواز إلى
آخره يرد عليه أنه لو كان للحسن وجه لا يستقل بالتحسين ولم يقف تأثيره على انتفاء وجه القبح كان وجه القبح لما كان مؤثرا
في القبح مستقلا بالتأثير فيه ولم يحتج إلى انتفاء وجه الحسن **فصل** قوله وينقسم الحسن إلى آخره كان قياس قوله أن
يقول ويندب أو ما في حكمه وإن يعود ويباح أو ما في حكمه والذي في حكمه العقاب من فعل الله تعالى ولا يسمى مباحا لأن المباح ما عرف
فاعله حسنه إلى حجره ولا يصح أن يكون الله معرّفا فالكل له حكم المباح قوله وهو الثابت أيضا منه قوله صلعم إذا وجب المريض
فلا تبكين باكية أي إذا ثبت ساكنا ومنه وجب الحق على فلان أي ثبت وقرّ قوله وفي الاصطلاح اعلم أنه يستعمل اصطلاحا في أمور
أربعة أحدها ما ذكره وهو الواجب الذي هو مناط التكليف والثاني الواجب الذي في مقابلة الجائز يقال صفات الله واجبة له المعنى أنها
غير جائزة والثالث الذي هو في مقابلة الاختيار كما يقال كون الجسم متحركا صادرا عن موجب على سبيل الوجوب أي ليس باختيار والرابع
الذي يراد به الثابت المستمر يقال من توفرت دواعيه إلى الفعل وانصرفت صوارفه عن تركه وجب حصول الفعل منه بمعنى استمر حصوله
قوله ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضا اعلم أن المصنف استشعر ورود إشكال على حده للواجب وهو أن
يقال يلزم أن يكون أكل الميتة وشرب الخمر واجبا لأنه يستحق الذم على تركه على بعض الوجوه وهو مع الضرورة وخشية
التلف فأراد أن ينبه في الحد على دفع هذا الإشكال ولكن ضعف عليه الاحتراز ولم يسهل له العبارة لأنه أراد أن يستثني ذلك فقال
إلا في حالة عارضة لزم إخراج أكل الميتة ونحوه مطلقا في حالة الضرورة وغيرها وليس كذلك فإنه في حالة الضرورة واجب لا محالة

فقال او يدخل في ذلك الى اخره ودخوله قد حصل من قوله على بعض الوجوه لكنه دخل بعقه غيره وهو اكل الميتة ونحوه في غير حال
الضرورة وهذا الذي اراده المصنف لا جرحه ففي العبارة تركه وان كان المقصود معروفا او لو قيل ما اذا لم يفعله القادر عليه
استحق الذم على بعض الوجوه ما لم يكن اصله القبح ولا حسن الا في حالة عارضة لكان اوضح واسلم والله اعلم **قوله** لئلا يدخل الواجبات المخيرة
يعني كالكفارات الثلث فان المكلف اذا فعل واحدة منها وترك الاخريين فقد ترك واجبا ولا يلزم على تركه في هذه الحال لكنه يذم على تركه
جملة على بعض الوجوه وهو حيث لا يكون قد فعل ما فعله **قوله** وفرض الكفاية يعني فانه اذا فعله بعض المكلفين وتركه الاخرون فانهم
لا يذمون على تركه في هذه الحال وهو واجب عليهم ولكنهم يذمون على بعض الوجوه وهو حيث يتركوه ولم يفعله غيرهم **قوله** والواجب
الموسع يعني فان المكلف اذا تركه في اول الوقت فانه يسمى تاركا للواجب ولا يستحق الذم وانما يستحقه على بعض الوجوه وهو حيث يتركه
حتى خرج الوقت او تركه في اوله غير عازم على فعله في بقية وقته **قوله** والمطلق الذي تركه صغيرة يعني فان تاركه لا يذم حيث له ثواب
اكثر من عقاب تركه ويذم على بعض الوجوه حيث تركه ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه واراد بالمطلق ما لم يرد موقتا بوقت كالحج ونحوه
قيل والاحتراز في حد الواجب عما تركه صغيرة ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه وفي حد القبيح عن الصغيرة لئلا يدخلا بقولنا على بعض
الوجوه لا يتاتى الا على مذهب متقدمي المعتزلة من ان الصغيرة تنقسم الى محققة ومقدرة فالمحققة حيث يكون ثواب فاعلها اكثر
من عقابها والمقدرة حيث لا يكون ثوابه اكثر لكنه يمكن ان يكون اكثر بحيث انه لو كان له ثواب كثير لوقعت مكفرة في جنبه فاما على
متاخريهم وهو ان الصغيرة ليست الا قسما واحدا وهو المحققة فلا يحتاج الى الاحتراز منها ولا يصح قال مولانا عليه السلام وما ذكره
ليس بصحيح فان الاحتراز يحتاج على كلا المذهبين اذ المراد ان هذا الفعل او الترك المعين الذي هو صغيرة في حق هذا الفاعل
المعين الذي ثوابه اكثر من عقابه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه وهو حيث يصدر منه ولا ثواب له يزيد على عقابه وسواء قلنا
بانه حيث صغيرة مقدرة اولا **قوله** لعدم التنافي اراد ان الذي يستحق الذم عليه على كل وجه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه
قطعا فقد دخل في المحدود وفيه نظر **مسئلة** الواجب يسمى ايضا فرضا ولازما واوجبا وحتما والحنفية يفرقون بين الفرض
والواجب فيجعلون الفرض ما دل على وجوبه دليل قاطع والواجب ما الدليل عليه ظني **قوله** وينقسم الى عقلي الخ هذه القسمة بحسب
طريقه والعقلي ما علم وجوبه بالعقل وهو ضربان ضروري كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم واستدلالي كما علم وجوبه من جهة الشرع
فانه يدخل فيه ما علم وجوبه عقلا وشرعا وليس بشرعي بل هو عقلي لسبق العقل الى معرفة وجوبه ولان دليل العقل
اقوى فاما ما يطابق فيه العقل والشرع من العمليات وكان يجوز ان يرد الشرع فيه بخلاف حكم العقل فانه شرعي مثاله
ما ورد الشرع بتحريم ذبح الحيوانات التي لا يوكل لحمها ذكره ابو الحسين وغيره وذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة
الى ان ما هذه صفته عقلي والشرعي ضربان ضروري كالصلوة والزكاة والحج والصوم فانه يعلم بالضرورة ان النبي صلعم اتى
بشرعيتها وكان يدين بها واستدلالي كتفاصيل فروض الصلوة والوضوء واعمال الحج ومقادير النصب في الزكاة ونحو ذلك
مسئلة اعلم ان قولنا شرعي اعم من ان يقول سمعي لان السمع مقصور على ما سمع من الادلة الشرعية نحو كلام الله وكلام
رسوله والشرعي يدخل فيه غير ذلك كدلالة فعله صلعم والقياس **قوله** وينقسم الى مخير الى اخره هذه قسمة للواجب بحسب نفسه
قوله يقوم مخالفه في الصورة مقامه فالاتمام لا يقوم غيره لانه ليس في الواجبات شيء لا يقوم غيره مقامه فان الصلوة في
جانب من المسجد يقوم مقامها الصلوة في جانب اخر مع انها غيرها ولسنا نكلف اعيان الذوات لا محالة تميز لنا عن غيرها
والتكليف بها تكليف بغير الممكن فان المشترط ما ذكرتم وان وجد فيما يجب على الله تعالى يعني لانه لا يمتنع اختصاص المصلحة الدينية باعيان
يوجدها الله تعالى دون غيرها وهو تعالى قادر عليها عالم بتميزها كتعيين من علم ان المصلحة له ولسائر المكلفين في ارساله
دون غيره **قوله** كرد الوديعة بالعين او بالغلام جعل هذا مثالا للمخير العقلي والاولى ان يمثله ان يمر بانسان قد اقفل له يفتقر
الحجامة او شرب هذا المسهل لا يحتاجه الا في الضرورة هنا واصح **قوله** وينقسم الى موسع الى اخره هذه قسمة بالنظر الى

وقته وكان الاولى هذا النوع من التقسيم ان يقال وينقسم الى مطلق كالزكاة والحج ومحدود كالصلاة الى موقت وهو ضربان
موسع ومضيق وقد مر في حقيقة الموسع ما له وقت يسعه او يزيد عليه وفي حد المضيق ما له وقت يسعه او بعضه ولا يزيد عليه
ذكره بعضهم ما اول يكون الواجب الموقت الاقل الواجبات الشرعية قوله والمندوب هو ما كلفنا فعله الى آخره هذا بناء على مذهب ابي اسحق
بن عياش وهو انا مكلفون بالمندوب وخلافا لما ذهب اليه ابن الحاجب وغيره من انه ليس بتكليف قال ابن الحاجب والخلاف لفظي وقال
بعض شارحي كتابه ان اريد بالتكليف ما يترجح فعله على تركه سواء ذم تاركه ام لا فهو تكليف وان اريد انه مطلوب طلبا يمنع
من تركه فليس بتكليف وهكذا المكروه في جانب النهي فانه كالمندوب في جانب الامر لا من حيث انه اوجبه قوله واما ذم الفقها
الى آخره اشارة الى ما نسب الى الناصر واكثر المعتزلة انه من اعتاد ترك النوافل فسق وعن القاضي ان ترك السنة لغير عذر محظور
وظاهره فيه عدم التعليق فلا يفسق الا بقاطع وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في الاعرابي الذي اقسم لا زاد على الفرائض ولا نقص افلح
وابيه ان صدق قوله والمكروه الى آخره انما سمي بكونه حرام لان النهي عنه ليس نهيا على الحقيقة اذ لا يقترن به كراهيته لكن لما
اشبه القبيح في انه يستحق بتركه الثواب سمي مكروها ومثاله في الشرع واضح والعقلي منه كالتغيير وعدم البشر لغير سبب

فصل في الوجه الذي لاجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن قوله جملة او تفصيلا قد بينها في قوله فلا يعلم قبح
الظلم الى آخره ويعرف منه ان من علم كونه ظلما فقد علم وجه القبح جملة ومن علم ان كونه ظلما هو المؤثر في قبحه فقد علمه تفصيلا
قوله من كونه ظلما او عبثا الى آخره اعلم ان امهات القبائح اربع الظلم والكذب والعبث والجهل وانما جعل لكونه ظلما او كذبا
وعبثا وجهلا وما عداها من القبائح راجع اليها وضابط ذلك ان يقال الوجه الذي اذا وقع عليه الفعل كان قبيحا لا يخلو اما ان يكون
من حيث تعلقه بغيره او من حيث الفعل نفسه فالاول الكذب والجهل اذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به والثاني لا يخلو
اما ان يكون عدم الغرض في الفعل فهو العبث او كونه فيه ضرر خالص وهو الظلم فلا يرد قبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به
لانه ليس معتقدا وهو الامارة بخلاف الكذب والجهل فلو قدرنا صدور خبر لا عن امارة متعلقه لا على ما هو به لكان قبيحا لكنه لا يقع
اذ لا داعي اليه قوله ومفسدة وحد المفسدة ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل القبيح وترك الواجب واما يستحق ذلك سائر القبائح
كالكذب والجهل قوله بحسب الخلاف المتقدم بين الشيخين والجمهور في وجه الحسن قوله فيحسن عند غير ابي علي بمعنى فاما ابو علي
فانه جعل الوجه في وجوب الواجبات الشرعية كونها تروكا للمفاسد بمعنى ان فعلها يمنع وجود القبيح الشرعي وفي كلام الشيخين
في موضع ما يقتضي جواز ان يكون وجه الوجوب تحصيل الثواب وبه قال الاصم وغيره وتأول صاحب المحيط كلام الشيخين قوله
بحسب الخلاف في النوافل يشار به اشارة الى ما ذهب اليه الجمهور من ان وجه حسنها كونها مسهلة للفرائض ومسائل الخصيفة وفي المحيط عن
بعض المتكلمين ان وجه حسنها كونها الطافا في الواجبات الشرعية دون العقلية وهذا القول فاسد لانه يقتضي وجوبها ووجه كراهة
المكروه ان تركه مسهل لترك القبائح وليس فعله مفسدة داعيا الى فعلها اذ القبح ولا يلزم من القول بان النوافل تسهل الواجبات
ان يكون داعية اليها ولطفا فيها فيجب بل كما يقول من يقول ان الاسفار يسهل عليه وان لم يكن السفر الاول داعيا الى الآخر والا لم
ان وجه وجوب الواجبات العقلية كونها الطافا في العقلية العملية ووجه قبح الاعتقادات الجهلية والتقليدية والتخمينية
كونها مفاسد في الواجبات العقلية العملية ذكره بعضهم **قلت** ان قيل اذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لطفا
فما قولكم في فرض الكفاية هل هو لطف لفاعله فقط او له ولغيره او لغيره فقط فان قيل باحد الاولين لزم ان يسعى عليه وان قيل
بالثالث لزم ان لا يجب عليه لان نفع الغير لا يجب والجواب انه لطف له ولهم جميعا ولا يلزم ان يسعى عليه لانه لطف للجميع من اي فاعل كان
وليس لفاعله من الالطاف الا كما للغير واما الحصص بثوابه لا غير ومن هنا قيل بان ثوابه اكثر من ثواب فرض العين لاسقاطه الوجوب
عن الكل قوله لولا هذا لما حسن التكليف وذلك لانها ان لم يكن واجبة في نفسها او قبيحة كان التكليف بها فعلا او تركا عبثا لا فائدة
فيه ولم يكن لجعل هذه واجبة وهذه قبيحة معنى اذ لا مخصص قوله ارادوا بذلك انا نعلم بالضرورة قبح كل معتقد في البديت

الله

سيدي ومولاي المالك مستلكام المعظم

الموفق بالله احمد الباشا ادمك معلى علينا

[illegible] العادة الدائم سعود لبابكم

هادكاد بهدر [illegible] علم لكم

سهوا

وحسن كل مصلحة في الدين فيه نظر لان امر الدين وشانه غير معلوم بالضرورة فكيف يعلم بالضرورة قبح ما هو مفسدة فيه
وحسن ما هو مصلحة فيه وهو يستلزم ان يعلم الفرع ضرورة مع ان الاصل لا يعلم الا بالاستدلال ولعله بنا على ان المراد بالدين وجوب
الواجبات وقبح المقبحات على الاطلاق وذلك ما يعلم ضرورة **فصل** قوله وذهب البغداديون من شيوخنا الى ان القبيح يقبح
لعينه فلا نوول كلامهم بان معنى كون القبيح ذاتيا ان الظلم مثلا انه لا يقع ظلما الا وهو كذلك قبيح وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي
لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل فيكون جعله للذات تجوزا ويعود مذهبهم الى مذهب البصريين قوله وقال ابن الاخشيد
هو ابو بكر محمد مذهبه واشاعه الى انه قبح الفعل للارادة المتعلقة به من جهة فاعله فتل ولهذا رادوا ان الذي يؤثر في
وقوع الفعل على وجه دون وجه هو الارادة والقبح فرع على وقوعه على وجه مخصوص واذا لم يقع على ذلك الوجه الا بالارادة كانت
هي المؤثرة في قبحه لانه ما اثر في السبب فهو المؤثر في المسبب وعلى هذا فالخلاف ونسا ويسهم يعود الى الوفاق فانهم على هذا يوافقونا في
انه يقبح لوقوعه على وجه ولكن يوافقهم انه لا يقع على ذلك الوجه الا بالارادة وفيه نظر قوله وستتضح عن قريب يعني بابطال
اقوال المخالفين والرد على ما احتجوا به **تنبيه** لم يذكر المصنف الدليل على ان وجه وجوب الواجبات الشرعيات وقبح
القبائح الشرعيات ما ذكره فلنذكر ما ذكره الاصحاب في ذلك مفصلا اما الذي يدل على ان وجه وجوب الشرعيات كونها مصالح لنا فهو
ان الله قد عرفنا وجوبها ولا يصح ان يجب لاجل الامر والا لم يكن وجوبها اولى من عدمه واذا كان وجوبها لا مر فلا يصح ان يكون هو
الخبر بوجوبها او الامر بها لان بها ما يكن واجبه لحسن الاخبار بوجوبها ولا الامر بها بل يقبح لان الايجاب ما ليس بواجب قبيح
وكان يلزم وجوب المباح والقبيح لو وقع الاخبار بوجوبها او الامر بها مع ثبوت وجه القبح والا باحه ولا يصح ان يكون
واجبه للثواب لان طلبه لا يجب والا لوجبت النوافل ولا يصح وجوبها لدفع ضرر العقاب لان استحقاق العقاب بتركها فرع وجوبها
فيودي الى الدور فلم يبق الا ان وجوبها علينا لكونها مصالح والطافا ولا يصح ان يكون لطفا في المعارف الالهية لانها لا انا لا
نعلم وجوبها الا بعد حصول تلك المعارف فلم يبق الا ان يكون لطفا في الواجبات العقليات العمليات وترك المقبحات من العقليات والذي
يدل على ان القبائح الشرعية قبحت لكونها مفاسد ان الله تعالى نهى عنها واعلمنا قبحها ورغب في تركها فاما ان يقبح للامر او للامر
ويعود القسمة التي ذكرناها انفا في الواجبات الشرعية قوله ويبطل قول البغداديين الى اخره هذا الذي ذكره وجه صحيح في ابطال
قولهم وقد ذكر اصحابنا في ابطاله وجوها اخر منها ان صفة الذات ترجع الى افراد الذوات فكان يلزم في كل حرف من حروف
الكذب ان يكون قبيحا وان لم ينضم اليه غيره ومنها ان القبيح لو كان قبيحا لذاته لكان يجب كونه قبيحا في حالة العدم بناء على
مذهبهم في ثبوت الذوات وصفاتها الذاتية في حال العدم ومنها ان القبيح لو كان لصفة ذاتية لوجب في كل القبائح ان يكون متماثلة
لان الاشتراك في الحكم الصادر عن الصفة الذاتية يقضي بالاشتراك في الصفة الذاتية والاشتراك فيها يقتضي التماثل واختلافها
لا شك فيه لكن جميع هذه الوجوه مواخذة لهم بظاهر قولهم ومجاراة لهم لحسنه وكلامهم قد تؤول بما ذكرناه وقد حمل الرازي كلام
الشيخ الى القسم في هذه المسلة وفي غيرها كقوله في الواجب والحسن والامر والنهي والخبر وجميع الاوصاف التي تجري على
الافعال على ان مرادة بقوله فيها الذاته وعينه ان غير الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلما وكذلك والجهل والكذب والعبث
ونحو ذلك لا يختلف الحال فيه ولا يحتاج في كونه كذلك الى ارادة وكذلك قوله في انواع الكلام كالامر فانه بالوضع اللغوي موضوع
للامر من غير اعتبار ارادة كالاسد والحمار وكذلك غيره من ضروب الكلام قيل وكلام الرازي لنفسه يقضي بذلك شمائي ضروب
الكلام وحمله لكلام الى القسم على ما ذكر ليس بالبعيد وهو جيد على النظر قوله وكذلك لو نفى الاعتقاد اي لو قدرنا انه مما سبق
فيقبح الكان على ما ذكر ويصح الكلام في ذلك على مذهب ابي هاشم قوله بل منه لا شيها يعني نفاة المعاني وقد تقدم ذكرهم قوله ويقرقا
ذكره فيه دور الى اخره فيه اشكال لانه انما يكون دورا لو قالا ان قبح الفعل لقبح الارادة كما يوهمه عبارة المصنف لكن ظاهر كلامه
انه يقبح للارادة نفسها لا لقبحها فلا دور قوله وبعد فلو سلمنا ذلك اي توقف قبح الكذب على ارادة الاخبار عن الشيء لا على ما هو

العلم بان ادا بالمسا احسن اي الجهل والسكوت بالملو بان الالهية ولتركه لانا الانعام وحد وقبح المقبح الشرعيات الواجبات الشرعيات لا بعد العلم بالمسائل الالهية والعلم بقبح الجهل بها واللطف انما على العلم بالسمع وعلى الممكن منه

به وان كنا لا نسلمه فان القبح وكون الخبر كذبا لا يتوقف على تلك الارادة واما يكون كذبا لان مخبره لا على ما هو به سوا اراد ذلك

او لم يرده **قوله** والى الوجه الى اخره لا اشكال انهم لا يعلمون كوننا مبهمين مامورين لانكارهم النبوات والشرائع واما كوننا مملوكين

مربوبين فيعلمونه لاعتقادهم ثبوت الصانع والله اعلم **قوله** وبعد فيلزم الا يجب علينا معرفة النبوة الى اخره هذا الوجه خاص في ابطال القول

بان علة الحسن والقبح الامر والنهي لا كوننا مملوكين مربوبين اذ لا يتوقف معرفة ذلك على العلم بالنبوة فلم يكن الى قوله ومملوكين مربوبين

حاجة **قوله** ولما نهى صاحب الدار الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر حاصله الترام ان نهيا في القبح فان من نهى الغير عن دخول

داره او وطء ارضه او نحو ذلك صار فعله لذلك قبيحا ولا علة له الا النهي فاجاب عنه بان نهيه لم يكن علة لقبح ذلك الا فعال بل كاشفا عن

عدم رضاه وفعلها مع عدم رضاه يقبح لانه اضرار به لا نفع فيه ولا دفع ولا استحقاق فكان ظلما وكونه ظلما وجه في قبحه وفيه

نظر لانه يقبح وان فرض عدم الضرر فيه لكن يقبح حينئذ لا لمجرد نهيه بل لان الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه ونهيه قد

كشف عن عدم الرضا فيكون ذلك من مناهي الشرع **قوله** سبحانه انه يقبح من الله فعل الظلم يقال كيف يستقيم احتجاجهم هذا وهم لا يقولون

بانه يقبح من الله شي لعدم نهيه واي دلالة في هذا على ان القبيح يقبح للنهي عنه وهذا اشكال ظاهر ولعلهم اتوا بهذه الشبهة توصلا

الى ابطال قولنا كانهم قالوا اذا كان القبيح يقبح لوجه يقع عليه فلم قلتم يقبح الظلم من الله تعالى ونحو ذلك مع ان الوجه قد حصل في الموقعين

قوله من حيث لا حكم للظن الى اخره قد نسلك في تعليل قبحه منا وجه اخر وهو ان يقال يقبح من حيث يكون صادرا منه لا عن امارة

يظن فيها لانه يستحيل كونه ناظرا في الامارة اذ من حق الناظر ظن المنكر والعويز وهو عالم لذاته فلو فعل الظن لفعله لا عن امارة

والظن الصادر لا عن امارة قبيح اذ لا فايدة فيه ولا ثمرة تحته **قوله** لانه يستحيل ان الضرر على نفسه يعني وهذا وجه قبح فيقبح ذلك العقل

لاجله منا وان تحمل هو ولا عبرة في وجوه القبح في المكلف الصادر منه تو ونظير هذه الشبهة قولهم انه يحسن من الله تعالى ايلام العقوبة بالقاضي

والارادة ايلامها ويقبح من القاضي ان يترك ذلك بعينه او يريده والجواب كالجواب في انه قبح من الواحد منا لكون ذلك ضررا ولو امكنه دفعه

لوجب عليه فكيف يحسن منه ارادته ولم يقبح من جهته تعالى لانه لا ضرر عليه مع استحقاق القاضي له **فصل** عندنا انا نعلم بالعقل وجوب

كثير من الواجبات وقبح كثير من القبائح وحسن كثير من المحسنات **قوله** اي لا تعلم لها الا الشهرة اشار الى انها يقولون من انا لا ننكر قبح هذه

الامور وحسنها ولكن نقول انها امور مشهورة وآراء محمودة عند العقلاء يعرفونها في مبدأ الصبا واوايل النشو وربما ينشو عن السلم

وطلب المعاشرة وربما يحصل من الحنو والرقة ولا يستحسنها واستقباحها اسباب كثيرة لا تنضبط وليست امورا بديهية يقتضيها

العقل بصرفه كما يقتضي سائر الامور البديهية قال الامام يحيى وكلامهم هذا فاسد لوجهين اما اولا فانا على علم ويقين من حال العقلاء

في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في افهامهم لا لبس عليهم فيها كثبات الامور الضرورية من البداية وعندها مع انا لا ننكر ان تكون

العلوم متفاوتة في الظهور والخفاء ولكنها مستوية في التحقق والثبوت واما ثانيا فلسنا نسلم معهم الا في ان هذه القضايا مقررة

في الاذهان محققة في العقول فاذا ساعدونا على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك انها قضايا مشهورة وآراء محمودة يعرفونها في اوايل

النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية وعلى الجملة فنحن نقول ان هذه القضايا مقررة في العقول وهم يدعون انها مشهورة بين العقلاء

ونحن نقول ان هذه المقررة عن المعارف نقدرة عقلية وهم يقولون انها مقررة طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على ان موردها العقل

ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من اصحابنا وان اذا حقق هذا منا ومنهم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا مقرر يكون

لفظيا واعلم ان الامام عماد الاسلام مال الى تصحيح قبح العقل وتحسينه الى طريقة الشيخ ابي الحسين واصحابه وهو دعوى العلم

الضروري في ذلك فلا يحتاج الى الاستدلال عليه واما الشيخ ابو هاشم واصحابه فتكلموا في ذلك بسبيل الاستدلال والالزام ولهم في ذلك

ادلة واضحة والزامات راجحة اغنى عن ذكرها عدم شدة الحاجة اليها فكل مسألة يدعى فيها نظرا الى الحسين في العقول الضرورة

لا يفتقر الى ايراد كثير من الادلة وبطولها وقد عرض في اثنا كلام المصنف اولا واخرا ما فيه كفاية وزيادة **فصل** **قوله** عند الجمهور

ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحا اراد بالجمهور الزيدية واكثر المعتزلة منهم الشيخان والقاضي والبغدادية وبالغير البغدادية

يكون
علة صح

ذلك حتى قالوا ان منكر ذلك كافر **قوله** ويستحيل منه لفقد الداعي انما قالوا ذلك لان عندهم ان الداعي شرط في الصحة وان وجود
المقدور من دون داع يستحيل والدواعي له الى القبيح مستحيله فاستحال وجوده منه قالوا والمعلوم انه مقدور له من حيث انا لو
قدرنا توفر الدواعي له الى ايجاده وانتفا الصوارف عنه لامكنه فعله فبهذا اشتهر عندهم عالمين [illegible] المقدور واصله **قوله** وقالت
المجبره الى اخره وقد نسب هذا القول الى النجاريه فقط وقال في العيون عند الحشويه والروافض والمجبره انه لا يقدر على
القبيح فنسبه الى المجبره على الاطلاق وهذه الحكايه توافق مذهبهم لانهم يقولون انه لا يقبح منه قبيح ولا قبيح يمكن وقوعه
من جهته الا النجاريه فهم يذهبون الى ان القبيح يقبح لعينه كالمعتزله **قوله** ولا يا بن لا خلل في وجود الافعال يعني من حسن
وقبح وصدق وكذب وقوله في قدره القادر يعني فلا يقتضي قبح هذا الفعل او كونه كذبا عدم تعلق القدره به لان تعلقها غير
موقوف على شرط **قوله** اليس لا يتعلق قدره القادر باختصاص الفعل بوقت معين يعني ليس تخصيصه بذلك الوقت من تاثير
القدره اذ لا اختيار للقادر في ذلك ولا يتوقف عليه ولكن الجواب بان الوجه الذي لاجله خرج الفعل عن تعلقه الى اخره يعني فان
الوجه في خروج الفعل عن تعلقه بالقادر اذا انقضى وقته انه لا يصح وجوده الا في ذلك الوقت فاذا انقضى ولما يوجد تعذر وجوده
في غيره اما غير الباقي فلئلا يلزم ان يصح كونه له في الوجود وقتان واما الباقي من مقدور القدر فللزوم ان يصح ايجاد مقدور من
جنس واحد في وقت واحد على محل واحد بالقدره ويلزم جواز تعديها ولا خاص فيلزم صحه ما نعلمه احدنا للقديم **قوله**
لا سيما المسند الباقي اما خصه لما في غيره من الاشكال فان المستند وغير الباقي لو صح منه ايجاده في وقت اخر غير الوقت
الذي يختص به لزم ما سياتي تقريره من صحه انقلاب غير الباقي باقيا ووجود متنين في وقت واحد عن سبب واحد وان
كان المصنف قد مال الى ان الحكم واحد في الجميع على ما سيتضح لك **قوله** ويلزم ايضا ان يكون نفي القدره على الجمع بين الضدين مدحا
يقال بل لا يلزم ذلك لانا وان جعلنا نفي القدره على القبيح مدحا فلكون فعله نقصا وعدم القدره عليه يحيل النقيصه فعله
وما استحال لاجله وجود ما هو نقص كان جديرا بان يمدح به بخلاف نفي القدره على الضدين اذ ليس في ايجادهما لو صح منه وفعله
نقص في الجامع بين الامرين **قوله** وهذا الدليل الى اخره الا مر كما ذكره المصنف اذ لم يوردها هذا الدليل الذي قبله الا احتجاجا
على القايلين بانتفا قدرته تعالى على فعل القبيح كالنظام والجاحظ وقد اوردوا عليهم وجوها ما ذكره المصنف منها انه تعالى
قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع اجناس المقدورات وما من جنس منها الا وهو يشتمل على الحسن والقبيح فيجب قدرته
على ذلك اذ لا اختصاص لذاته بحسن جنس دون قبيحه ومنها انه تعالى قادر على خلق الجماد بعد خلق الحيوان فيجب قدرته
على خلقه قبل الحيوان ولو خلق الجماد قبل خلق الحيوان لكان قبيحا واما ابو الحسين فقد استدلوا على بطلان قوله بان وجود الفعل
لا يقف على الدواعي وانما يقف على كون القادر قادرا وزوال المانع ولهذا يقع الفعل من الساهي والنائم ولا داعي لهما وايضا فان احدنا
يصدق بان احد الدينارين يباشر الفعل باحدى يديه دون الاخرى من دون مرجح داع وادعى اصحابنا ايضا المناقضه في كلام ابي الحسين في
واصحابه حيث قالوا يقدر تعالى عليه ويستحيل منه لكن دعوى المناقضه غير صحيحه لا حال في وجهي الصحه والاستحاله عندهم
كما ذكره المصنف **قوله** فالوالو قدر على القبيح لصح ان يوقعه الى اخره اعلم ان هذه الشبهه هي اشف ما يوردونه وغيرها من شبههم
واضح البطلان حدثنا بان نعرض عنه صفحا وقد اجيب عن هذه الشبهه باجوبه كثيره منها المعارضه بقدرنا بان نخبر بان النبي صلى
ان فلانا لا يدخل هذه الدار ثم نقول ما يقولون لو قدرنا دخول ذلك الفلان تلك الدار ابدا على كون المعصوم كاذبا وكذا لو قدرنا
وقوع الكبائر من جهته ابدا على ارتفاع عصمته وغير ذلك فما اجابوا به فهو جوابنا **قوله** وعلله الشيخ ابو علي ذكر بعضهم
ان هذا التفصيل لان الملاحمي او دعه معتمده فلعله فيه قال لاشك ابي علي او نقل عنه **قوله** او يكون احدهما موجبا للاخر
يعني وسوا كان الاول موجبا للثاني بحوان كان في قلبه علم فهو عالم او كان الثاني موجبا للاول بحوان كان عالما ففي قلبه علم **قوله**
او يكون احدهما مصححا للاخر اي سوا كان الاول والثاني او سارا ما يكون الاول فيه مصححا للثاني ان كان الجوهر متحيزا احتمل
العرض ومثال ما يكون الثاني مصححا للاول ان كان الله عالما كان حيا لان كونه حيا هو المصحح لكونه عالما **قوله** ويلزمه انه لا يجد دليله

على ان الله تعالى لا يفعل القبيح يعني لان الدليل على عدم جواز فعله تعالى له انه لو فعله لكان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه اذ العالم بقبح
الفعل الغني عنه لا يفعله واذا كان قد زعم انه تعالى لو فعل لكان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه القبيح لم يدل على جهله وحاجته بعض الدلالة وبطل
التعليل قوله على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل يعني وهو صدوره من العدل الحكيم قوله لكان دليلا عن دليل فكونه دلالة ظاهر وكونه
غير دليل لصدوره عن الحكيم تنبيه من شبه النظام واصحابه انه تعالى لو قدر على القبيح لكان حاصلا على صفة نقص وهو تعالى عن ذلك
واحتج عليهم بالمعارضة بالملائكة والانبياء عليهم فانهم قادرون على القبيح بالاتفاق وفي قولهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره
من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة ويقولون ليس المنزه عن صفات النقص المحض بصفة الكمال الا الواحد المتعال والتحقيق
الامر على العكس مما قالوه فانه تعالى لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادرا لذاته من حيث القبائح داخلة في اجناس المقدورات والمانع البعض
يفعل القبيح لا بالقدرة بعظمته اذ لا يستحق بالقدرة عليه ذما قوله فهي مبنية على فاسد اصولهم يعني لانهم يقولون كل ما فعله تعالى حسن
وليس بقبيح اذ لا يحصل فيه علة القبح من كونه منهيا عنه مع كونه مملوكا فلا يتصور قدرته على فعله واما ما اوجده واكتسبه
العبد فهو قبيح لان القدر منهي عنه وهو مملوك فكان قادرا عليه على هذا الوجه ولو صحت لهم اصولهم في وجه القبح والكسب لصحت
هذه الشبهة لكن قد عرفت بطلانها وما ترتب على الباطل فهو باطل **فصل** في بيان ما اجري عليه تعالى من الاسماء لمعنى انه لا يفعل
ما يقدر عليه قوله منها قولنا سبوح قدوس فان من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح يعني وليس هذا كل فائدته فقد تقدم في الصفة
الاخرى انه يفيد تنزيهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به ولهذا انها من التي للتبعيض ومن الجهالة المفترين القدوس تنزيهه
عن كل وصف يدركه حس او يتصوره خيال او يسبق اليه وهم او يختلج به ضمير او يقضي به تفكير قال ولا اقول انه منزه عن النقائص
والعيوب فليس من الادب ان يقول قائل ملك البلد ليس بحائك ولا حجام قوله ومنها قولنا تارك هذا الاسم لا يرد في حقه مطلقا بل مفردا بل
معا فالى ما يصير باضافته اليه سبحانه كقولنا تارك للظلم او تارك للكذب او تارك للقبيح ونحوه وكذلك قولنا مكفر ومحبط فيقال
مكفر للعقاب اي لا يفعله للتوبة او لصغر الذنب ومكفر للذنوب بمعنى لا يعاقب عليها ومحبط للثواب اي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة
او الندم على الطاعة ومحبط للطاعات بمعنى لا يثيب عليها لمثل ذلك قوله لانه يفيد احتمال المكاره يعني وذلك لا يجوز في حقه تعالى لان حاصله
انه يحبس نفسه على المشقة ويلزمها ما تكرهه ويصبر عنه وذلك لا يتصور في حق القادر لذاته اذ لا مشقة في حقه قوله فان ورد
به سمع وقد ورد في تعداد اسماء الله الحسنى مرفوعا في بعض كتب الاحاديث وفسره الغزالي في المقصد بانه الذي لا يحمله العجلة على المسارعة
الى الفعل قبل اوانه بل ينزل الامور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود ولا يؤخرها عن اجالها المقدرة لها تاخير متكاسل
ولا يقدمها على اوقاتها تقديم مستعجل قوله اظهر من ذلك اي اظهر من صبور في عدم صحة اجرائه عليه تعالى

القول في ان الله عدل حكيم

هذه المسئلة هي ملاك باب العدل ولهذا عقد عليها اكثر مسائله وما قدم
عليها فهو في حكم المقدمات والمبادي لها كما يعدم تحقيقه فالعجب ولا اعلم احدا من المتكلمين قدم غيرها عليها من مسائل العدل
في موضوعات المتقدمين والمتاخرين الا ما ورد في كلام السيد صاحب الشرح من ان مسئلة الافعال اولى بالتقديم منها ووجه ما ذكره
كون دليل العدل انه تعالى عالم بقبح القبيح غني عنه عالم باستغنائه عنه ومن كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح قياسا على الواحد
منا فلم يثبت له احدنا فاعلا لم يتم الدلالة وهذا الذي ذكره فيه نظر لامكان الاستدلال على عدله وحكمته بطريق اسرابه
ولانه لا يقابل الوجه في تقديم هذه المسئلة وهو انها ام الباب ومسائل العدل داخلة تحتها وتفصيل لها وهي دليل عليها كالقول
في الدلالة على انه عز خالق لافعالنا هي مسئلة على القبيح وانه تعالى لا يفعله وتحقيق ذلك ان مسائل العدل خاصة من الاول
المسائل الا ثلاثة كالكلام في انه تعالى يثيب من اطاعه ويعاقب من عصاه ويبين للمكلفين ما كلفوه ويمكنهم منه فلا يكلفهم ما لا يعلم
او لا يطاق ويعوض المؤلمين ويقبل توبة التائبين وهذه كلها داخلة تحت قولنا لا يخل بالواجب والثاني المسائل النفيية كالكلام
في انه ليس بخالق لافعال العباد ولا يثيب احدا بغير عمل منه ولا يبتدئه بعقوبته ولا يريد المعاصي ولا يقضي بها ولا يرضى بها ولا

يكلف

ولا يكلف ما لا يطاق ولا ما لا يعلم وهذه كلها داخلة في انه لا يفعل القبيح فمن ثم صحة ما ذكره من كونها ام مسايل العدل وانما ساير مسايله تفصيل لها وعايدة اليها **قوله** ذهب اهل الحق الى انه تعالى عدل حكيم قال الامام يحيى عليه السلم اعلم انه لا خلاف بين اهل القبلة ان الله تعالى موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من اقواله وافعاله وانها جارية على حسب المصلحة وانما يحكى الخلاف عن هولا المجبرة على طبقاتهم فانهم وافقونا لفظا فيصفون الله تعالى بالحكمة والعدل وخالفونا معنى فيقولون بان جميع الفواحش والمعاصي من فعل الله تعالى وحاصلة بقدرته وارادته وهو المتولي لخلقها وايجادها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا اشير واعلم انهم وان اضافوها الى الله تعالى فانهم لا يطلقون القول بان الله تعالى يفعل القبيح لانها عندهم غير قبيحة منه عندهم بنا على اصلهم في نفي التقبيح العقلي **قوله** وهذه مبنية على اصول احد الاصول انه لا علة لكون الواحد في الشاهد لا يفعل القبيح الا اجتماع تلك الاوصاف وثانيها انها قد اجتمعت في حقه تعالى على ابلغ الوجوه وثالثها انه يجب الا يفعله هنا ما اجازه المصنف رحمه الله تعالى في تحرير هذه الدلالة وغيره يجعلها مبنية على اربعة اصول ويجعل الرابع منها ان من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح استدل عليه بما نعلمه من حال الواحد منا انه متى اجتمعت فيه هذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح وهذا في التحقيق راجع الى ما ذكره المصنف من دعوى الضرورة وقد ذكر مثله الامام يحيى في تحريره هذا الدليل فانه قال وانما قلنا ان الواحد منا متى كان عالما بقبح القبيح وغنيا عنه وعالما بكونه غنيا عنه فانه لا يفعله فلانه اذا قيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما وفرضنا ان الكذب والصدق مستويان في جميع الامور وقدرنا ان الانسان خالط احدا من الخلق ولم يعتقد مذهبا ولا اعتقد ثوابا ولا عقابا فانا نعلم بالضرورة انه لا يختار الكذب على الصدق **قوله** وان يستمر الحال في الا يفعله مع زوالها او بعضها اي فيستحيل ان يفعله ولا يجوز منه فعله اذ لا يستمر عدم الفعل الا مع استحالته وعدم جوازه وذلك بان يحصل الامر المحيل لفعله منه غيرها **قوله** لا يعلم استحقاق العقاب يعني لكفره **قوله** ولا يتضرر بالذم يعني لدناءته **قوله** وهي وان كانت اوصافا كثيرة هذا احتراز عن سوال وارد على هذا الدليل وهو ان يقال كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المتحرك وجوابه ما ذكره المصنف من معارضه وغيرها وقد ذكر في جوابه انا لم نعلل عدم فعل القبيح الا بامر واحد وهي كون الاوصاف التي ذكرناها مجتمعة ولا يقال فاذا كانت علة لزمكم ان لا يستحق تارك القبيح مدحا لانه منع عنها مدحا ولا ثوابا اذ العلة يجب ثبوت حكمها عندها لان المراد بكونها علة انها تكشف عن عدم فعله لكونها صارفة عنه لا انها موجبة وحيث ذلك فوجوب استمرار **قوله** اذا كانت كاشفة يعني لا اذا كانت موجبة فانه لا يصح تركيبها من وصفين لان كل واحد منهما ان لم يكن علة على انفراده فليس يصير علة بالانضمام وان كان علة لزم ان يوجب الحكم على انفراده ويودي الى ان يكون للمعلول الواحد علتان وذلك لا يصح على ما هو مقرر في موضعه **قوله** فمن يفعله لحسنه ولكونه احسانا يعني والقديم سبحانه يشارك الواحد منا في فعل ما هو حسن لحسنه **قوله** ويفعله كل عاقل يستحسن الى آخره يعني وان لم يكن له فيه جلب نفع او دفع ضرر وانت ايها السايل تزعم انه لا يفعل الحسن الا لغرض ذلك **ملحمة** اعلم ان هذا الدليل الذي ذكره المصنف في ثبوت عدل الله وانه لا يفعل القبيح هو المعتمد في كتب الاصحاب والمتداول في السنتهم وهو بطريقة القياس لكن هذا يسمى قياس الاولى لوجود العلة في الغايب اقوى مما هي في الشاهد فيكون قطعيا ومما اورد عليه اعتراضا ما ذكره المصنف ومنها ان يقال اذا كان عندكم ان من اجتمعت فيه الاوصاف هذه لا يفعل القبيح فقد ذكرتم ان العبث قبيح وان فاعله فاعل للقبيح مستحق للذم عليه وعلى قياس كلامكم انه لا يتصور من العاقل فعله لعلمه بقبحه عند لم ضرورة ولا استغنائه عنه اذ الغرض انه عبث لا فايدة فيه فيلزم الا يفعل ويقع من مكلف وحينئذ لا يكون لعده من القبائح وجه لان الفرض انه مستحيل الوقوع والجواب ان يقال ان كلامنا في ذلك على جهة الفرض والتقدير اي لو قدرنا وقوعه من المكلف واما وقوعه تحقيقا فهو كما ذكرت ايها السايل لا يتصور لو ذكر هذا الجواب بعضهم ويمكن ان يقال والله اعلم يمكن وقوعه ممن جهل استغناه عنه وان كان في نفس الامر اباحه الله ولا فايدة فيه وغير هذا من الاسئلة الواردة لكنها غير قادحة فلا نشتغل بايرادها واما السيد ابو الحسين فحرر هذا الدليل على وجه اخر غير قياسي وهو ان القادر لا يفعل ما يفعل الا لداع والداعي الى فعل القبيح ليس الا الجهل

لقبحه او جهله بقبحه او لغنائه عنه او حاجته اليه او سهوه له وهذه الامور كلها مستحيله في حقه تعالى فلا جرم استحال منه فعل القبيح قال
الامام يحيى وحاصله انه تعالى قد فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل وكل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فانه لا يفعله وانما قلنا انه تعالى
فقد داعيه الى القبيح وحلص صارفه عنه لانه اما ان يكون داعي حاجه او داعي حكمه والاول باطل لاستحاله المنافع والمضار عليه
كما سلف والثاني ايضا باطل لان ذلك مترتب على كون الفعل حسنا واما خلوص صارفه فظاهر لانه تعالى اذا كان عالما بقبحه وعالما بانه غني
لا يحتاج الى شي فقد خلص صارفه وانما قلنا انه من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فانه لا يفعله فلانه لو وقع والحال ما ذكرنا
لبطل وقوعه على حسب الداعيه وخرج عن كونه مقدورا له لان حقيقه الفعل ليس الا وقوعه على حسب الداعيه انتهى قال بعض
المتاخرين وبهذين الدليلين كليهما ما قيل ان اعتقاد الجهل بعد ولا احد او مع ذلك لا يمكن ان يقصد اليه ويفعله وهو عالم بانه جهل
اما لانه لا داعي له اليه او لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغنائه عنه بخلاف الكذب فانه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الاحوال
فايده قال الشيخ ابو هاشم كل افعاله تعالى يوصف بانها عدل وسوا تعلقت بالحقوق كالاثابه ونحوها او لا تعلق لها بذلك كخلق
العالم وسائر التفضلات وقال الشيخ ابو علي انما يوصف بانه عدل منها ما تعلق بحق الغير فقط اذ العدل توفير حق الغير واستيفا
الحق منه فيخرج خلق العالم ونحوه مما لا يتعلق بحق الغير وكلام ابي هاشم مبني على ان ما كان حسنا فهو عدل والخلاف في التحقيق لفظي
فصل فيما يلزم المجبره في هذه المسئله ومعنى الالزام هو ان ياتي على مقتضى ما يذهب اليه الخصم امرا يذهب اليه من حيث انما
ذهب اليه نفي الذي كان يذهب اليه وينقضه فيورد عليه لزوم ما لا يلتزمه لسبب ما ذهب اليه ليلا يذهب اليه **قوله** قال الله ليس
باعظم من غيره من القبايح قال السيد الامام واوضح ذلك بمثال فقال ان احدنا لو قال لصبي ادخل البيت ففيه زنبار موضوع لاجلك
ولسنا في الميت ذلك فليس ذلك بالعظم من ان يقلع شيئا من اسنانه او يقطعه اربا اربا قال والعدم على العباس وافوانه وان من على
قياس مذهبهم فلقد عظمت جراته على الله تعالى وقلت مراقبته له وردوا ما هو معلوم ضرورة من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فتعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا **قوله** فلا يثبت دلالته على المعنى النفسي اي على معنى انه صدق لانه اذا عرض الشك في صدق العباره الجهر من المعبر عنه
قوله وكل وجه يذكرونه في المنع من الامر به الى اخره يعني ان المانع من ذلك لا يكون الا قبحه اذ لا اشكال في قبح الامر بالقبايح ونقول
اذا لم يامر بالقبيح لقبحه وذلك لا يفعله لقبحه بل الامر به اهون من فعله في القبح فان قالوا ان فعله لا يقبح منه قلنا وكذلك الامر لو وجد
منه لم يقبح منه لانتفا عله القبح في حقه عندكم فان قالوا ان السمع دل على انه لا يامر به كقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا والمنكر قلنا
وكذلك السمع دل على انه لا يفعله كقوله ان الله لا يظلم الناس شيئا ان وجه دلاله السمع مستقيم على قواعدكم اذ وجه دلالته ضروره
عن عدل حكيم لا يجوز عليه الكذب وقد نفيتم هذه القاعده فلا سبيل لكم الى الاستدلال بالسمع **قوله** فهلا جاز ان ينصب الادله على الباطل
الى اخره يقال هذا غير لازم لهم لان الادله التي نشرت البيان كانت شرعيه فما دلت عليه هو عندهم حق ولا يصح كونه باطلا فلا يثبت
انه نصب ادله على الباطل وان كانت ادله عقليه فالدليل العقلي يدل على مدلوله لذاته ووجه دلالته الثابته فيه لا لان يا نصبه الله
واختار كونه دليلا **قوله** اما ثبت ذلك اذا ثبت ان المدعي صادق يعني فلو يصدق الانبيا فكل من ادعى النبوه وظهر المعجز على يديه
امكن تعالى في حقه ان المعجز موضوع للتصديق لتوقف ظهوره على ذوي الصدق وعدم علمنا بظهوره على غيرهم فاما وجه فهم غير
معلوم للتجويز الذي ذكرناه على قياس مذهبكم فمثل هذا الجواب لا يتاتى لكم ولئن سلمنا لصدقهم كافيا لكم فانا علمناه لعلمنا
بعدل الله وحكمته وقبح ارسال الكذابين منه وانتم عن هذا بمعزل **تنبيه** اعلم انها قد جرت عاده الاصحاب بنا
هذه المسئله على ثلثه اركان وهي انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنه وتحقيق العدل بانه الذي هذه صفته
والمصنف عدل عن تفصيله بذلك الى ما عرفت واعترض جميعهم بما فيها من التكرار في المعنى واكتفي بالاستدلال على انه لا يفعل القبيح
عن الاستدلال عن الركنين الاخرين لان الادله متقاربه والا فانه لا بد من تقرير انه لا يخل بالواجب اذ الترك في حقه ليس بفعل بالاتفاق
ولا يقال ان ترك الواجب قبيح وقد دللنا على انه لا يفعل القبيح وكذلك فلا بد من الاستدلال على ان افعاله كلها حسنه وقد نص المصنف

علي

على ان في الافعال ما ليس بحسن ولا قبيح فلا بد من ان الله لا يفعل القبيح على ان افعاله تعالى كلها حسنة الا لو لم يكن بينهما واسطة وقد قال
الامام يحيى لا يقال ان هذا الاصل الثالث يعني ان افعاله تعالى كلها حسنة لا فائدة فيه لانه اذا ثبت انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
فافعاله لا بد من كونها حسنة فلا معنى للسابقة لانا نقول في ايراده غرضان احدهما الاحتراز عما تعده من الافعال وعما يقع
من الساهي فان مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح فلا يعد من افعاله تعالى لاستحالة السهو عليه واستحالة ان يفعل فعلا لا غرض فيه
وثانيهما ان الذكرة دفعا للكلام المجبرة حيث قالوا ان الحسن ليس الا ما امر به والقبيح ليس الا ما نهي عنه فافعاله ليست حسنة ولا
قبيحة بهذا المعنى انتهى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجبات على الله تعالى عند العدلية ما به تمكين المكلفين والبيان لهم واللطف حيث يكون لهم في
المعلوم لطف من فعله تعالى وتعويض من نزل به الم او غم او فوت نفع من جهته تعالى وقبول توبة التائبين اذا وقعت على الوجه الواجب واثابة المطيع
له واعادة كل من له عند الله او على احد من الخلق عوض والانتصاف لمن له حق على غيره وقد خالف في وجوبها المجبرة على قواعدهم
بناء على قاعدتهم في نفي التحسين العقلي وخالفوا ايضا بعض العدلية في وجوب اللطف كما سيأتي في فصل والاجود في التمكين والبيان واللطف
الا تعبير عنها بالوجوب عليه بل يقال لا بد من فعله له اذ لو لم يفعل ذلك بالمكلف لانتقض غرضه بالتكليف والا يوصف بالوجوب الا ما كان
مستحقا كثناء بدليل ما قال مولانا عليه السلام بل الاولى الا يوصف شيء منها بانه واجب عليه تعالى والا يصرح بلفظ الوجوب بل يقال في جميعها لا بد من
فعلها ويحسن هذه اللفظة على ما بلغني عن بعض الفضلاء رحمه الله انه كان لا ينطق بذكر تأدبا في جواب الله جل جلاله وعظم شانه والذي
دل على انه تعالى لا يخل بواجب ما ثبت وجوبه عليه على سبيل الجملة انه تعالى متوفر الدواعي الى الحادثة ولا صارف له عنه وكل من توفرت
دواعيه الى الحاد فعل وعدم صارفه عنه فلا بد ان يفعله والذي يدل على ان دواعيه تعالى متوفرة الى ذلك خالصة عن الصوارف انه تعالى
عالم بوجوب ما ثبت وجوبه عليه وعالم باستحقاق الذم على تركه ولا مشقة عليه تعالى في ايجاده لقدرته على المختار وكونه عالما بان ترك الواجب
والاخلال به بمنزلة الاقدام على القبيح صارف له عن الاخلال به فثبت بهذا انه تعالى قد فقد صارفه وتوفرت دواعيه الى فعل الواجب واما
الذي يدل على ان من توفرت دواعيه الى فعل واستمرت صوارفه عنه فانه يفعله فقرينة تجد نفي احدها انه لو لم يفعله والحال هذه لبطل
كونه قادرا عليه لان من حق ما يتعلق قادرية به وقوفه على حسب دواعيه وانتفاؤه بحسب صوارفه وما سميناه بالرد الى الشاهد
فان الواجد منا متى توفرت دواعيه الى الفعل وجد وجوبه ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده واما الذي يدل على ان افعاله تعالى
كلها حسنة فهو ان الفعل الواقع من العالم لا يخلوا اما ان يكون له فعله اولا ولا واسطة بينهما ان كان له فعله فهو الحسن
وان لم يكن له فعله فهو القبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فثبت بذلك ان افعاله كلها حسنة والحمد لله

القول في خلق الافعال

ذهب اهل العدل الى ان افعال العباد منهم وهو مذهب اهل القبلة وغيرهم
من اهل الاديان الكفرية ومال اهل الجبر هي من الله تعالى واما شيوخ الجبرية لمذهبهم في هذه المسألة وقولهم بان العبد مجبور على
هذه الافعال لا اختيار له فيها فهلك وانتشر مذهبهم كان من الطاغي معوية بن ابي سفيان ومن كلامه في الجبر انما انا خازن من خزان
الله اعطي من اعطى الله وامنع من منع الله فقال له ابو الدرداء كذبت يا معوية بل تعطي من حرمه الله وتمنع من اعطاه الله وقيل قال ابو
ذر وصدقه ابو الدرداء ومن كلامه ما الطهد بي الله عليكم الا وهو يريد ذلك وقال لاهل الشام ان الله امدني عليكم وقال لو كره
الله ما جرى عليه لغيره وظهر الجبر وشاع في سلطان بني امية وكان يقال الجبر اموي والعدل هاشمي واعلم ان من المخالفين
في هذه المسألة المطرفية فانهم يضيفون التعدي من افعالنا الى الله تعالى ويخرجون ان يكون منه واما المباشر فلا يضيفونه اليه
ولا يقولون بالكسب ويقولون اذا ضرب احدنا غيره او قتله فهاهنا ضارب ومضروب وضرب وانضرار وقاتل ومقتول وقتل وانقتال
فالقاتل والمقتول ظاهران والقتل ما يكون في يد القاتل في الالة من الاعتمادات والحركات والانقتال ما يكون في المقتول من زهوق
النفس والاعتمادات والحركات وزهوق الارواح فهذا الانقتال فاعله الله تعالى عندهم يفرد باحداثه وهكذا الكلام في الانطباع وغيره
من المتعديات كالانكسار ونحوه قوله كاضافة الوائلم فالواقعون لنا صلى فلان وصام وحج كقولنا اسود واشغ وحي ومات

قالوا او الطاعات علامة على ايصال الثواب منه تعالى الى العبد لانه يستحق ذلك والمعاصي علامة ايصال العقاب اليه لانه يستحقه قوله
وبه قال الاشعري الى اخره كما ان هذا قول الاشعري فهو قول النجارية والكلابية قوله وقال المدعون للتحقيق منهم اشارة الى
الجويني وتلميذه الغزالي والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي اسحق الاسفرايني وابن الخطيب الرازي وهولاء من متاخريهم وهم المشاهير
من علماء هذا المذهب واتفقوا على انكار الكسب وجهل القائلين به وان حدوث افعال العباد من جهتهم لكنهم ذهبوا الى القدرة موجبة
لمقدورها عند الدواعي وقالوا انها صالحة للضدين لكن يجب احدهما عند حصول الداعي هكذا حكى بعضهم والذي حكاه الامام
يحيى عن الباقلاني انه يذهب الى ان الايجاد انما هو بقدرة الله تعالى وان تاثير قدرة العبد انما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة او معصية
قال وهذا هو الكسب عنده قال وذهب الجويني الى ان الايجاد كما يكون حاصلا بقدرة الله فهو ايضا بقدرة العبد عند الاختيار ولا معنى
للكسب عنده قال وهو مذهب الاسفرايني منهم قوله لانه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب ان اراد السبب القدرة لانها اذا كانت
موجبة فهي سبب اذ حقيقة السبب حاصلة فيها وهي كل ذات توجب ذاتا اخرى واذا كانت سببا فلا اختيار لنا فيها لانها من فعل
الله تعالى وانما هو منسوب عندنا اذ هو ضاع على سبيل الايجاد وعند الاختيار لا هو ولا سببه **فصل** وقد احلف عن ابي علي
في تفصيل الكلام عليهم قوله فقال ابو الحسين الى اخره والى هذه الطريقة وهي دعوى الضرورة ذهب الشيخ محمود ابن الملاحمي ايضا
واليها مال الامام يحيى قوله ولكن جمهور علمائهم يعني وهم العدد اليسير منهم قال ابو الحسين المسمون بالعلم منهم من يعرف دون فقه
واصول فقه وعلم ادب فهولا معرض عن علم الكلام وحكمهم فيه حكم العوام ومنهم وهو العدد اليسير يسمون بعلم
الكلام يحوزون على مثلهم المكابرة واتباع الهوى لامور يدلونه واما عوامهم وهم السواد الاعظم منهم فلو عرض مذهبنا
ومذهبهم عليهم بحيث لا يشتد الى روساهم لانكروا مذهبهم اشد الانكار ولتبروا قائله وقتلوه ونسبوه الى الجهل الى ان يذكر
لهم انه مذهب روسائهم فعند ذلك يقفون عن السب والتجهيل لهم ويقولون لا ندفع ما قال علماونا وهم في باطن امرهم كارهون
يتمهون لا يدرون ما يقولون ويدرون من اتباع مذاهب الثلاثة فهم انما اتباع مذهب اهل العدل من ابائهم الى الرجوع الى قول السلف فلهذا
لما ابيع قال ولقد اتفق لي اني ذكرت مع بعض المجبرة فانه انكر مذهبهم وذم قائله فلما قلت له انه مذهب من يعظمونه من علمائهم اسكت عن
الانكار والذم وقد ذكر الفقيه لعبد حميد المحاربي عن المتكلمين نصفا انه مثل ذلك انه اتفق له مع بعض المجبرة وبما قررته
قاعدة ابي الحسين في دعوى الضرورة ان كل عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما
وقع منها شي فمتى اشتدت به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا له فانه يقع منه الاكل لا محالة ومتى اعتقد ان فيه سما
انصرف عنه وكذلك نعلم من حال غيره من العقلاء الذين اختبرنا حالهم وقوف افعالهم ووقوعها بحسب دواعيهم وارادتهم وان
الواحد منا اذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فانه يقع منه لا محالة ومتى علم ما عليه من المضرة
في دخول النار فانه لا يدخل فيها واذا كان الموجد للشي هو من يحدث عنه الفعل موافقا للدواعي وبالله قد تقرر عند العقلاء
في بداية عقولهم ان الغير حاله كذلك علمنا ان علمهم بكونهم محدثين لافعالهم علم ضروري واعلم انه لا خلاف في ان تعلق
الافعال بنا ضروري وفي حسن تعلق الامر بها والنهي والمدح والذم ضرورة والمجبرة لا يخالفون في ذلك على سبيل الجملة لكن الخلاف
في التفصيل وهو كونه وجه التعلق هو الحدوث فالجمهور من اصحابنا يقولون لا يعلم ذلك الا استدلالا واما ابو الحسين ومن تابعهم
فادعوا العلم الضروري بالتفصيل كما وقع الاتفاق عليه في الامر الجملي وقد قال الناس كانوا اصل ابي الحسين ان منكر الكون
العبد موجدا لافعاله ومعترف بصحة الايجاد بان لدعوله على النظر والاستدلال فكيف يسمع من ابي الحسين نسبة العقلاء الى
انكار الضرورة واجاب الامام يحيى بان من قبله يتفقون على انكار الضرورة وجواز الاضافة الينا ومفترقون في صحته وقوعها
على احوالنا وهم بين منكر لتاثير القدرة في الحدوث ومثبت له اي وهم عدد قليل ومعترف بالحدوث مثبت لطريق الاستدلال
ويجوز ان يعرض الشك لكونه ضروريا او نظريا كما عرض للكعبي في خبر التواتر بطنه نظريا فظهر كلام ابي الحسين مطابق

في العلم

للعقلا

للعقلاء ضرورة **قوله** وبين قوله ان الفعل موقوف على الداعي اعلم ان ابا الحسين يذهب الى ان الفعل لا يقع ولا يصح وقوعه الا
لداع ومرجح وانه وقوعه من غير اعتباره محال لانه شرط في وجود الفعل والى هذا ذهب ابن الملاحمي والامام يحيى وهو مذهب
متاخري الاشعرية خلافا لما ذهب ابو هاشم وجمهور المعتزلة وغيرهم من المتكلمين انه ليس بشرط وقال ابو الحسين الفعل
عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة قال الرازي واذا كان يذهب الى هذا فالداعي علم ضروري او ينتهي في اخر الامر الى العلم
الضروري واذا كان الفعل لا يقع الا بالداعي الضروري او ينتهي اليه والداعي يثبت الفعل ومؤثر فيه وفاعل السبب فاعل
المسبب فالفعل على هذا من الله وادعى الرازي ان ابا الحسين يذهب الى ان افعال العباد من الله وانما كان يظهر لاصحابه انكار ذلك
وان قوله كقولهم محاباة لهم وتسترا عن تكفيرهم له **قوله** فليس الداعي موجبا للفعل فيه سؤال وهو ان ابا الحسين قد صرح بوجوب
الفعل عند حصول الداعي وجوابه ما ذكره الامام يحيى من ان مفهوم الوجوب مشترك والغرض به هنا ان له اولوية بالوجود
من ضده وتلك الاولوية حاصلة بالنظر الى داعيه وان كان ضده ممكنا بالنظر الى قادريته لان الفعل لا يأتي اثار واسطة
بين المتساوي والتعيين على سبيل الوجوب وهو ان يكون احد الجانبين اولى بالحصول من الاخر وان لم تنته تلك الاولوية
الى درجة الوجوب ولهذا فان احدنا يستحق المدح والذم اذا ترك الفعل عند توفر دواعيه واما عند حصول الالجاء
فلا يستحق مدحا ولا ذما وهذا يدل على امكان الترك عند حصول تلك الاولوية **قوله** فان قال نعم يقدر على ذلك فقد ترك مذهبه
فيه نظر لانه لا ينفي القدرة وان قال انها موجبة فكان الاولى ان يقال هل لابي الحسين اختيار في ان يقول ذلك ان يسعى كان ظاهر
مذهبه نفي الاجبار لقوله بالقدرة الموجبة وكذلك في سائر كلام المصنف على الرازي

فصل

وقد استدل سائر الشيوخ وهم الذين لا يدعون الضرورة في تفصيل تعلق الافعال بوجوه الادلة **قوله** واطلق الجمهور بان الداعي ليس فعل ارادوا
وان ابا الحسين يذهب الى ان الفعل لا يقع الا لداع وان الداعي شرط فيه ولهذا اثبت الداعي في حق الساهي والنائم وقد قيل
في ابطال قوله انه لا طريق الى اثبات هذا الداعي في حق الساهي والنائم وبان المعلوم من حالهما في كثير من الحالات بل في كلها
صدور الفعل من جهتهما ولا نعلم داع ولا نظن ولا نشك فيه ولان احدنا قد ينتقي بعض الذي في الطبق من الفاكهة ولا
نجد داعيا الى تعيين ما ينتقي **قوله** واما القصد فله شبهه الى اخره القصد في اصطلاح المتكلمين هو الارادة المقارنة للمراد او
لشبيه الذي هو في حكم المسبب المقارنة اياه مع كونه هو وذلك المراد من فعل فاعل واحد فلا تسمى الارادة لفعل الغير قصدا
قوله لا حاجة الى العلم يعني علمه بما يقصد اليه ويتعلق به ارادته التي هي قصد وفيه نظر فقد صرح ابن متويه بان النائم يصح
كونه معتقدا وجعل الرد بابا من فعل الاعتقادات والظنون ثم قال وكذلك كونه مريدا يصح بان يقصد ما يعتقده وكذلك
الكراهة وربما ايضا ان في المصنف فيما بعد ما يقضي بعدم احتياج الكل القصد الى العلم **قوله** واما فعل الملجى هو بفتحه اسم المفعول
وهذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الاستدلال بما ذكرتموه على ان هذه التصرفات واقعة من جهاتنا لان فعل الملجى يقع بحسب قصد
الملجى وليس فعلا له وجوابه ما ذكره ومثل ذلك قوله وكذلك سير الدابة هو جواب ايضا لسؤال مقدر تقديره ان سيرها
في الجهة التي يسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه ولم يدل على انه فعله وكذلك قوله واما نعيم اهل الجنة فانه جواب عن
قولهم ان ليس نعيم اهل الجنة تابعا لاختيارهم وواقفا على دواعيهم ولم يلزم كونه من فعلهم **قوله** واما اللون الحاصل الى اخره هذا
ايضا جواب عن قولهم ان اللون الحاصل عند الضرب يحصل موقوفا على الضرب يقل بقلته ويكثر بحسب كثرته ويتوقف على قصد الضارب
ودواعيه ومع ذلك فليس بفعل له ونظيره ابيضاض القسطل فانه يحصل بحسب العقد من جهتنا وكذلك سواد الخمر والحرارة
الحاصلة عند حك احدى الراحتين بالاخرى وجوابه ما ذكره ومعنى انزعاج الدم ان اجزاءه كانت متبددة بين اجزاء اللحم والجلد
كالساترة لها فلما حصل الضرب وقع به تفريق بين اجزاء اللحم وصار بين اللحم فرج يجري الدم فيها وقارب الجلد دون غيره
فلذلك يرى الحمرة تحت الجلد وقد ذهب بعض المتكلمين الى ان ذلك اللون يحدث من جهة الله تعالى عند الضرب بحكم العادة

وضعف ما كان طريقه العادة جاز ان يختلف حاله والحال في هذا مستمرة على وتيرة واحدة وذهب الشيخ ابو القسم ومتابعوه
من اهل بغداد الى ما حكاه المصنف وهو مبني على اصله فيما عليه الجمهور ان اللون مقدور لله تعالى مختص به قوله فلا يتعلق علينا في توليده
للالم يعني لان توليده يشترط انتفاء الصحة وهي بالتفرق مخصوص في جزء في محل الحيوة والكلام في اشتراط مثل هذا في تولد اللون لا للون صح
حلوله في الجماد دون الالم ومما يبطل قول الشيخ ابي القسم واصحابه ان الضرب لا يكون سولد بعض انواع الالوان اولى من توليد
غيره اذ لا مخصص قوله وسبيل الكلام عليهم في بياض القبطي الى اخره القبطي ضرب من الثياب اسم ما كول الامير وللخصوص
ما اجاب اصحابنا عنه ان البياض الذي يظهر عند ضرب القبطي لون كان كامنا في الجسم فيبرز بالضرب وكذلك لون الحمرة كامنا فظهر
بالخلط قالوا ومعنى ذلك الكمون انه حاصل في اجزاء لطيفة مستجنة في باطنه مستترة باجزاء اخر في ظاهره فاذا اعتمد على تلك الاجسام
بضرب او خلط انقشعت تلك الاجزاء الساترة وظهرت الاجزاء اللطيفة الكامنة قالوا ونظيره كمون النار في الحطب والدهن في السمسم
وجوز الشيخ ابو هاشم ان يكون ظهور ذلك اللون بمجرى العادة من جهة الله تعالى ابتداء واستبعده الجمهور بمثل ما تقدم من اختلاف ما كان طريقه
العادة والذي ذكروه ايضا مستبعد وفيه تكلف وتعسف ولا طريق لهم الى صحة ما ذكروه وقد استمر كثير مما طريقه العادة وكفى
ما في العالم العلوي من الامور العادية المستمرة والله سبحانه اعلم وما اوتيتم من العلم الا قليلا واما الشيخ ابو القسم وابن المعتمر ومن
تابعهما فذهبوا الى ان ذلك اللون من فعلنا متولد عن الضرب كما قالوه في اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي وهكذا الكلام في الحرارة
الحاصلة عند الحك فعند الجمهور ان تلك اجزاء كانت كامنة فظهرت وياتي على الاصل ابي القسم ومن تابعه انها من فعلنا وعلى اصل
الشيخ ابي هاشم انها بمجرى العادة قوله كالصحة والسقم وغيرهما يعني كالحر والبرد وجميع ما طريقه العادة كالاحراق وما
يجري مجراه قال السيد الامام وعلى هذا يقال ان في الحيوانات حيوانا يقال له السمندل يدخل النار ويتمرغ فيها فلا يؤذيه ولا تحرق
بها وحتى انه ليتخذ من وبره منديل غمر فكلما توسخ يلقى في النار فيعود ابيض مما كان ويكون وهكذا فانه يقال ان بكرمان خشبة
لا تحرق فيها النار قوله وهو غير واجب في الادلة اتفاقا يعني وان وقع الخلاف في عكس العلل واعلم انهم اتفقوا على انه يجب الطرد
والعكس في الحدود وانه يجب الطرد ولا يجب العكس في الادلة ويختلفون في العلل فالعقلية يجب اطرادها دون انعكاسها على المختار
والمعتبر به يوجبونهما العكس والعلل الشرعية بين اهل الاصول فيها خلاف فمن اجاز تعليل الحكم بعلتين لم يوجب العكس ومن
لم يجز ذلك اوجبه وجميع هذه الاقسام لا بد من الطرد فيها بالاتفاق **تنبيه** اعلم ان هذا الدليل هو معتمد الاصحاب
في هذه المسئلة اعني القايلين بانه يحتاج فيها الى الاستدلال وقد اورد عليه اعتراضات ذكرها الامام يحيى شفاها ان ذكرناه وقولنا
فعل العبد على داعيه لا نقدر كونه محدثا له وليس ذلك باظهر من حصول الشبع للحي السليم عند تناول الغذاء الطيب وحصول الري
عند شرب الماء البارد وحصول النبت عند القاء البذر الجيد مع حصول الشرائط من السقي بالماء وغير ذلك فاذا كانت هذه الامور واجبة
الحصول عند هذه الاشياء ومع ذلك لا تعلق بها فكذلك وقوع فعل العبد عند الداعي لا يوجب تعلقه به ولئن سلمنا وجوب فعل
العبد عند داعيه فلم قلتم انه لا بد لذلك الفعل من موثر فضلا عن ان يكون المؤثر فيه قدرة العبد وهلا جاز ان يكون حاصلا لا لامر
كما في صور من مذهبكم منها ان الذوات مشتركة في كونها ذواتا وان بعض الذوات مختصة بصفة ذاتية تجب حصولها لتلك الذات ويمتنع
حصولها لغيرها من الذوات وهذا الوجوب لا يعلل لاستحالة لانه باي شيء علل فسد فهكذا الوجوب في فعل العبد لا يعلل ايضا ومنها ان
العرض المعين يجب اختصاصه بالمحل المعين مع ان ذلك المحل مساو لسائر المحال وذلك الوجوب لا يعلل ايضا لانه باي شيء علل بطل ومنها
ان الاعراض التي لا تبقى يختص صحة حدوثها بالوقت المعين مع كون ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات ومنها ان القادر يفعل احد مقدوريه
دون الاخر لا لامر فلم لا يصح ان يقال ان الفعل الذي حدث عند توفر الداعي اختص وجوب حدوثه بذلك الوقت دون الوقت الذي
قبله وبعده لا لامر اوجبه وهو لا يحتاج الى موثر اصلا ثم لئن سلمنا انه لا بد لهذه الافعال من موثر فلم لا يجوز ان يكون المؤثر فيها
غير العبد ولا يمكن ان يقال لو كان كذلك لصح من ذلك الغير ان يخلق تلك الافعال عقيب توفر الدواعي او يخلقها عقيب حصول الصوارف

لانا نقول ان الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تعالى يسلك القدرة والداعية وان كانا غير موثرين في وجود
الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل لانه لا يمكنه ان يفعل ذلك الشيء عاريا عما يلازمه فلذلك يستحيل من الله
الا يوجد ذلك الفعل عقيب هذه الداعي كما انه متى خلق الجوهر استحال منه الا يخلق الكون الملازم له ويمكن الجواب عن هذا
الاعتراض اما معارضته بالري والشبع والنبات عقيب البذر فيجب ان يعلم الفرق فيما يتوقف هذه الاشيا على ما نفعله وبين توقف
افعالنا على قصودنا ضرورة ويمكن القول بان حصول النبات عقيب البذر يجري بالعادة ودليل انه كذلك ما يقع فيه من اختلاف الحال
فقد يثبت وقد لا وقد يثبت بعضه دون بعض واما الشبع والري فليس المرجع بهما في العقول الا الى سقا شهوة الطعام والشراب
على ما اجازه المحققون فهما امران يتلبسان ولعل من يثبتهما معنيين كالشيخين يجعلهما من افعالنا لتوقفهما علينا واما
قوله وهلا جاز ان يكون حاصلا لا لامر كما في صور من مذهبكم فالجواب عنه ان تلك الصور قد ذكر المانع فيها وهو انها
باي شي عللت بطلت وهذا مانع عن التعليل لا محالة لحاله وان سلمنا هذه فان تعليل ذلك بكوننا فاعلين لها وموثرين فيها لا
يودي الى محذور واما قوله لانا نقول ان الموجد لتلك هو الله تعالى فلا يصح لان في دواعينا ما هو ظن واعتقاد جهل ولا يصح كونهما
من جهته تعالى ولو كانت من فعله لكان حكمها حكم العلوم الضرورية واما قوله ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل
لانه لا يمكنه ان يفعل ذلك عاريا عما يلزمه ومعارضته بالجوهر والكون فجوابه المطالبة بوجه الملازمة بين الفعل وبين القدرة
والداعية فان ملازمة الكون للجوهر ضرورية اذ يستحيل حصول الجوهر لا في جهة فليس مثل ذلك مسلما قوله انما نحمده تعالى
على معرفة الايمان اما الذي ذكره قاضي القضاة وابن الملاحمي والفقيه حميد وغيرهم من المتكلمين فهو انا نحمد الله تعالى على الايمان بعينه
وان كان من فعلنا لانه في الحكم كانه من جهته تعالى من حيث انه اقدرنا على ذلك ومكننا منه واعاننا عليه ولطف لنا فيه فصار الحال فيه كالحال فيمن يكسب
مالا في جاه غيره لاختصاصه به فانه يحمد صاحب الجاه على ذلك وان لم يكن وصول ذلك المال اليه منه وكذلك الحكم فيمن احسن الى
غيره بمال فاتجر فيه وربح وتوصل الى ملاذ ومسار فانه يحمد ذلك المحسن على هذه الامور المتفرعة على احسانه وان لم تكن
منه لما كانت في الحكم كانها من جهته قوله وهو يوجب حمدنا على فعله ذكر في المحيط وذكره ايضا الحاكم ان حربيا سال عدليا بحضرة بشر
بن المعتمر فقال العدلي انا لا احمد الله على ذلك وانما احمده على الايمان فانقطع السائل فقال له بشر شنعت المسلة فسهلت لكون في النطق
بذلك مخالفة لما ورد في الاثر وردده الحمد لله على ان جعلنا من المسلمين ولما عاده الصالحون من حمدهم الله على الايمان والهداية له وكان في
هذا التشنيع تسهيلا للمسلة لانقطاع السائل والاكتفا عن اعمال النظر في جواب ذلك قوله واما استدلالنا بالسمع الى اخره هذا
من المصنف ترجيح لما ذهب اليه قاضي القضاة والسيد ابن متويه وغيرهم من المتكلمين وهو انه لا يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسلة
للوجه الذي ذكره وكذلك غيرها من مسائل العدل النفسية كمسئلة انه لا يعذب بغير ذنب ولا يثيب بغير عمل وانه لا يكلف ما لا يطاق
ولا يريد القبيح ولا يرضاه الى غير ذلك من المسائل التي هي في الحقيقة تفصيل لكونه لا يفعل القبيح واما الذي ذهب اليه مشايخنا المتاخرين
من اصحابنا كالشيخ احمد الحسن الرصاص والفقيه حميد والامام يحيى فان الاستدلال بالسمع على هذه المسلة وغيرها من مسائل العدل
صحيح وانه يكفي في معرفة صحة السمع ثبوت الدلالة على انه تعالى عدل حكيم على الجملة فاذا عرف المستدل عدله تعالى وحكمته وتنزيهه ثبتت
له صحة السمع قال الامام يحيى في التمهيد اعلم ان التمسك بالايات والاحاديث والاجماع في هذه المسلة صحيح من جهة النظر
وذلك لان صحة المسالك السمعية موقوفة على تقرير قواعد الحكمة والحكمة متوقفة على كونه تعالى عالما وغنيا فاذا صح هذان
الاصلان صح الاستدلال بالسمع في كل موضع لان اصوله قد تمهدت قال واما من حيث الالزام فممتنع لانه ما لم يثبت ان الله تعالى لا
يفعل القبيح لم يصح الاستدلال بالسمع على قول من قال انه ليس بحجة على هذه المسلة فانهم اوردوا هذه الدلالة على كون
افعالنا منا استظهارا كما ذكره المصنف لان الشرع اذا طابق العقل بالزيادة الحجة واستمر الصدر وللتبرك بالكتاب القديم الذي
لا ياتيه الباطل قوله ولانهم كانوا تزعموا انه لا دليل لنا في السمع انما زعموا ذلك لان عادة المتقدمين من اهل العدل التحرز بانهم لا يحتجون

قوله ويكون ذكر بعد ذكر بالسمع استظهارا على الخصوم والزاما لهم [illegible] هذا توجه [illegible] بالسمع في [illegible] لا للاستدلال

بالقران وسائر ادله السمع على المسايل التى يتوقف عندهم العلم بصحة السمع على العلم بها وانما يحتجون عليها بالادله العقليه فقط
والمحققون يوردون الادله السمعيه على كل مسئله فلما راوا انتقاض اهل القدر خالفه عن ذلك طعنوا عليهم وقالوا لو كان لهم حجة من
القران والسمع لاوردوها واحتجوا بها فصح ان اهل السنه الحاقنون لما ورد به السمع قوله وكم من كرم ذكرنا ما شيخ الذى ذكره المصنف
وغيره من الايات الداله على المطلوب واردة على انواع مختلفه متطابقه فى الدلاله على ذلك فمنها نوع يدل على نفى اضافتها اليه الوصف
لافعاله بصفه مفقوده فى افعالنا كالاتقان ونفى التفاوت ومنها نوع يدل على اضافتها الينا من حيث الاخبار والامر والنهى
والوعد والوعيد وذلك لا يكون الا مع كونها منا ومنها نوع يتضمن اضافتها الينا بالعمل والفعل والكسب ونحو ذلك ومنها نوع
يتضمن نسبة خلقها وتقديرها الينا قوله اما ان ينفى التفاوت من جهة الخلقه وهو باطل لحصوله يعنى فان فى افعاله العرض
والمتحيز والمتحرك وغير حى وغير الحى نايم وغير نايم ومايع وغير مايع ثم فى الاجسام الطويل والقصير والحسن فى الخلقه والشنيع
ونحو ذلك ذكره بعضهم واما جار الله رحمه فحمل نفى التفاوت فى هذه الايه من جهة الخلقه وقال اى من اختلاف واضطراب فى الخلقه
ولا تناقض انما هى مستويه مستقيمه قال وحقيقة التفاوت عدم التناسب وهذا هو التحقيق وان المراد خلق الرحمن هنا هى السموات
ودليله اول الايه ويؤيده قوله تعالى هل ترى من فطور قوله بقى ان يكون المراد من جهة الحسن والحكمه يؤيده ان قوله صنع الله مصدر
موكد للكلام معدر هو الناصب لقوله تعالى ويوم ينفخ والمعنى ويوم ينفخ فى الصور فكان ما ذكره الله تعالى اثابة الله المحسنين وعقاب المجرمين
ثم قال صنع الله يريد الاثابه والمعاقبه وانهما من جملة الاشيا التى اتقنها واتى بها على الحكمه والصواب والمعنى ان مقابلة الحسنه بالثواب
والسيئه بالعقاب من جملة احكام الاشيا واتقانها واجرائها على قضايا الحكمه ذكر هذا المعنى جار الله رحمه الله قوله قال القاضى يعنى
احسن كل شئ فى اللغه الى اخره قال الا انه لا يثبت باحد اللفظين ويبقى بالاخر ولو قيل احسن كذا وما احسن فيه لكان مناقضه اراد القاضى
ومعلوم انه لو قال احسن فى كل شئ لم يحمل الا على الحسن فقط فيجب ان يلزم مثله فى قوله احسن كل شئ وهل ذلك الا قياس فى اللغه
وهو لا يصح قيل واستدلال القاضى بانه لا يثبت باحد اللفظين ويبقى بالاخر غير مسلم قوله ويوهم مراده بقوله احسن اى علم باطل الى اخره
فيه نظر فقد قال جار الله فى تفسير الايه فعلم كيف خلقه من قوله فيمه المرء ما يحسنه كقول المرطبا طبا فيا لامى دعنى اغالى بقيمتى
فقيمه كل الناس ما يحسنونه قوله ورد لمظهار عبد بن ناصر بما يعنى بانه ورد بدرودع ولم يرد فى كلام العرب وذر ولا ودع
استغنا بترك الا فى ضرورة الشعر فقد ورد ودع قال ليت شعرى عن خليلى ما الذى غاله فى الحب حتى ودعه وهذا الكلام نقله
المصنف من كلام الشيخ رحمه الله قوله على انا قد قدمنا انه لا يجوز اجراؤه على الله تعالى يعنى فى اخر مسئله كونه تعالى عالما وما لا يجرى عليه من الاسما
فى ذلك الباب قوله ومنها قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا هذه الايه الكريمه فى سورة ص وهى وما خلقنا السما
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال جار الله فى تفسير باطلا خلقا باطلا لا لغرض صحيح وحكمه
بالغه او مبطلين عابثين كقوله تعالى وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فتقديره ذوى عبث او عبثا فوضع باطلا
موضعه كما وضعوا هنيا موضع المصدر وهو صفه اى ما خلقناهما وما بينهما للعبث واللعب ولكن للحق المبين وهو ان خلقنا نفوسا
اودعناها العقل والتمييز ومنحناها وازحنا عللها ثم عرضناها للمنافع العظيمه بالتكليف واعددنا لها عاقبه وجزا على حسب
اعمالهم وقد بنى المصنف فى الاستدلال بهذه الايه على ان افعال العباد مما بين السما والارض وليس بالواضح لان معنى البين لا يعقل الا
فى فضل او وصل الا ان يريد ان الله سبحانه نفى بهذه الايه حصول الباطل فيما خلق والانسان يفعل شيا باطلا فلو كانت افعال العباد منه
لم يكن منزها عن هذا المعنى مسئله وما يستدل به من الادله السمعيه على صحة ما نقوله فى هذه المسئله السنه النبويه صلعم
والاجماع اما السنه فنحو قوله صلعم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله نية المومن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله وقوله
الاعمال بالنيات واما الاجماع فهو ان الرضا بقضا الله واجب فلو كان الكفر من قضا الله لوجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر بالاجماع
فعلمنا ان الكفر ليس من فعل الله تعالى ولا يكون من خلقه ذكر هذا بعضهم فصل فى ذكر بعض ما الزمهم اصحابنا على القول بان افعال

وقد قيل على بالقائزعه فيما سه كما فى قوله احسن كل شئ قال
الرازى سلمنا ان احسن كل شئ لا يحتمل الا الحسن ع

العلا

العادم الله **قوله** النشئ افعال العباد ما هو ظلم لما ذكر السيد رحمه الله هذا الالزام وانه لم يحقق هذا الكلام على الحصر بين
حقيقة الظلم قال مولانا عليم ووجه ذكره انه لا يحسن بل لا يمكن الكلام في حكم شي حتى يتحقق معناه ويرتسم في الذهن وقد ذكر ظاهر
وانما اهملها المصنف بناء على ظهور معناه وتجليه واكتفاء بذكره لها في موضع اخر وقد حققه السيد بانه كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع
ضرر ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين المتقدمين ولا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور ولا يكون في الحكم كانه من جهة غير
فاعل الضرر او يرد عليه بعضهم سؤالا وهو ان هذا الحد لا يطرد فان احدنا لو اضر بغيره لنفع يفعله له او دفع ضرر او
لظن ذلك فان هذا الاضرار ظلم مع كونه غير عار عن ذلك قال فيراد في اخر الحقيقة او الضرر الذي هو نفع او دفع ضرر او ظنهما
او احدهما ولم يقتض العقل او الشرع حسنه قال مولانا عليم ويرد عليه ايضا انه في اول الحد بلفظ كل وذلك معناه اذ المراد تحقيق
الماهية ولفظ كل للعموم والشمول **قوله** واحدهما مشتق من ظلم كان الاولى ان يقول من الظلم بلفظ المصدر لانه الاصل في
الاشتقاق وكذلك قوله من فعل الظلم فانه كان الاولى ان يقول لمن فعل بكسر الفاء وسكون العين **قوله** كالقعود والجلوس يعني
فان احدهما مشتق من قعد والاخر من جلس ومعناهما واحد والمصنف رحمه الله تابع في ذلك للسيد وكان الاولى ان يقال
كقعد وجلس وكقاعد وجالس فانهما متفقان في المعنى مع ان احدهما مشتق من القعود والثاني مشتق من الجلوس لما ذكرناه انفا من ان
الاصل في الاشتقاق هو المصدر على الصحيح **قوله** ويرد عليهم السؤال في العادل يعني فيلزمهم ان يكون العادل غير فاعل العدل والا
يسمى الله لاجل فعله للعدل عادلا **قوله** ويلزم اذا انفرد بفعل الظلم الا يكون ظالما يعني الله قال السيد وعندهم انه لو تفرد بالظلم
لكان ظالما **قوله** لانه الذي حله الظلم يعني في اغلب الاحوال كاللطم والضرب والقتل وان كان شي منه محله الظالم كالشتم بالليسان **قوله**
والا يكون ظالما لو انفرد يعني الله لانه ولو انفرد بفعله فلم يحل الظلم له مع ان مذهبهم انه لو انفرد به لكان ظالما على ما حكاه
السيد في غير موضع **قوله** ويلزم لو وقف على الاختيار اي لو وقف كونه ظلما على اختيار الجاعل وفيه سؤال وهو ان يقال ان
المتكلمين ذكروا ان احكام الافعال من كونها ظلما وكذبا ونحو ذلك متعلقة بالفاعل والجواب ان مراده ان جعل كونه ظلما لغير
لا يتوقف على الاختيار اي لو وقف لكن لا جعله نفسه ظلما انهم وان جرى ذلك في كلامهم فقد اعتذروا عنه وقالوا اردنا ان تلك
الوجوه متعلقة بالفاعل على جهة المجاز لان الظلم هو الضرر العاري عن جلب نفع او دفع ضرر وهذا نفي وتاثير الفاعل في الاثبات
لا في النفي **قوله** ان جعل الكلام امر الزيد دون عمرو يعني بان جعله بصيغة الامر او خبرا له **قوله** ونعرف فان اردتم بقولكم جعل الظلم
ظلما له لانه حله فذلك غير ما نو نعتم فيه الى اخره كان الاولى ان يقول انه خلق فيه لان هذا هو مذهبهم الذي يوبخوا فيه وهكذا
حرر السيد هذا الوجه **قوله** مكتوب فقول الالزام بعض مذهبكم الذي لا يتم الا بعد ابداء الالزام قال السيد وهذا اصل كبير لكل دلالة
نصبت لافساد مذهب من المذاهب فالاعتراض على تلك الدلالة بعض ذلك المذهب لا يصح فيجب ان يراعى هذا الاصل ويحافظ عليه لاستواء دليله
ان ذلك المذهب اما فاسد فالطعن به لا يصح او صحيح فنقض الدلالة على افساده لا يصح والدليل فاسد وان لم يطعن عليه بالمذهب وتبقى
ان نفصل القول فيما ذكره فنقول ينقسم ذلك الى ما يكون الدلالة فيه لا تصح الا بعد فساد المذهب فيكون صحتها مبنية على فساده
والى ما لا يقف الظلم بصحتها على فساد ذلك المذهب ان كان الاول لم يصح ما ذكره السيد رحمه الله بل يصح ان يعترض بذلك المذهب على
تلك الدلالة وان كان الثاني فما ذكره مستقيم لكن مسلمنا من القسم الاول لان الدلالة المذكورة وهي ان الظلم لو كان من فعله لوجب
ان يسمى ظالما مبني على فساد القول بان الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلما له اذ لو صح هذا بطل دليلنا فيهما لم يفسد هذا القول لم يصح
تلك الدلالة وحسن توجه الاعتراض عليها بعض ذلك المذهب وهو ان الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلما له **قوله** حاكيا عنهم الظالم اسم
لمن يفرد بالظلم قالوا والقديم لم يفرد به لانه مشترك بينه وبين العبد فهو الذي اوجده والعبد اكتسبه فلا يجب تسميته ظالما **قوله**
قلنا فيلزم مثله في العادل فيه نظر لانهم يلتزمونه ولا يجب ان يكون غير عادل لانه منفرد باكثر افعال العدل وان لم ينفرد بما كان عدلا
من افعال العباد فتسميته بالعادل لاجل ما انفرد به وكان من افعاله الخاصة عدلا واما الذي يلزمهم الا يسمى عادلا لاجل ما فعله

من الغدر الذي اكتسبناه عندهم ولعلهم يلتزمون ذلك قوله ويلزم الا يوجد ظالم قط يعني لان الله تعالى عندهم منفرد بفعل الظلم وكذلك
جميع القبايح فانهم وان اكتسبوه فليسوا منفردين به لان الله تعالى هو الذي اوجده عندهم قوله لانه تفرد به يعني على مذهب الاشاعرة قوله
لا بما به الخطا فان التسدد وهو انه يوهم حيث الانسان يعني لو وصفهم الا لتسبب بانه يولد المتشدد حتى صار هذا اللفظ كانه موضوع له والله تعالى
ليس بسبب لانه فاعل مختار والسببيّة موهمة على طريق الايجاب قوله والوالد اسم لمن خلق من مائه آخر من جنسه هذا معناه لغة واما في الشرع
فهو اسم لمن يولد له ولد على فراشه قوله نفى عن نفسه الظلم والعبث والكذب يعني بقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ونحوها وبقوله وما خلقنا
السما والارض وما بينهما باطلا اي عبثا ونقضت الادلة على انه لا يجوز عليه الكذب قوله وتحصيله ولنفع خلاف ما اراد يعني لانه قد علم
منهم الكفر وانهم لا يؤمنون واراد منهم عندهم اذ لو لم يرده لم يقع فكان ارسال الرسل على قود كلامهم الغرض منه وقوع خلاف
ما اراده وخلاف ما علمه وفي ذلك طلب تحصيله قوله وقد التزموا ذلك يعني الدين ممن صرح بذلك الرازي وعلله بانا نعلم ضرورة
انه لا نعمة لمن اعطى السكين من هو قاطع بان يقتل به نفسه قال بعض اصحابنا ولقد ارتكب عظيما من الضلال فان المعلوم ضرورة من الدين
ان انزال الكتب وارسال الرسل نعمة على المومن والكافر وقد قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانكار نعمة الله الدينية على
الكافر انكار لما علم ضرورة من الدين ورد للقرآن وهذا كفر شنيع من اوضح الكفر ولهذا قال الامام يحيى بن حمزة عليه السلم بعد نقله عن
المكفر كفر القايل به اما الحسن الاشعري والرازي بن الخطيب ولم يكفر من اهل القبلة الا هولا والجسمة المصرحين بالاعضا لفظا
ومعنى قوله وخلافه معلوم ضرورة يعني وفي ذلك دلالة على صحة ما نقوله وان اثبات النعمة الدينية في حقه تعالى لانه عرضه
للتكليف الذي اذا قام به نال عظيمه ونيل منافع جسيمة لا ينال الا بذلك واقدره على التوصل اليها ومكنه من ذلك وازاح علله فلم
يمنعه ولو صح ما ذكره من انه خلق فيه الكفر واجبره عليه واراده منه ليقع في العذاب الاليم والعقاب العظيم لم يكن عليه نعمة قوله
فلا ينسبهم لهم الفرق ومن وعن الا سفره عدم الفرق والجري على قاعدتهم سفي نعمة الدنيا ايضا لكنه بذلك اعظم الجرأة على الله فنعوذ
بالله من الضلال قوله وما الفرق بين الموضعين يعني مع كون اتيانه للكفور وتشريه منه فعل الله تعالى اجبره عليه واضطره اليه
قوله وما معنى قوله عليه السلم الى آخره يعني لان كل الا فعال على مذهبهم من مسكن هو عليها فلزم ان يكون كل الكتابين مرفوعا وكل
على اثم رسم فاين بان المرفوع شي منها ونوع خاص قوله وبعال قال تعالى فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء هذا حكاية لحال الكفرين تعرات
توفاهم الملايكة ومعنى فالقوا السلم سالموا واخبتوا وجاوا الخلاف ما كانوا عليه في الدنيا من الشقاق والكبر وجحدوا ما وجدوا من
الكفر والعدوان فقالوا ما كنا نعمل من سوء قوله فما معنى بكذيب الله لهم بقوله بلى ظاهر كلام المصنف ان بلى من كلام الله تعالى رد عليهم لان
بلى لجحود النفي فالمعنى بلى كنتم تعملون السوء اي الكفر والعدوان والبغي والعصيان وحمله جار الله على انه من كلام اولي العلم رد عليهم
وشماتة بهم وهم الانبيا والعلماء الذين كانوا يدعونهم الى الايمان ويعظونهم فلا يلتفتوا اليهم ويسكرون عليهم ويشاقونهم يقال الاشاق
الاية من يوم القيمة يخزيهم ويقول اين شركاي الذين كنتم تشاقون فيهم اي تعادون وتخاصمون المومنين في شانهم ومعناهم ان قرى بفتح
النون وان قرى بكسرها فالمعنى تشاقونني فيهم لان مشاقة المومنين كانها مشاقة لله تعالى قال الذين اوتوا العلم ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين الذين توفاهم الملايكة ظالمي انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون اي فهو مجازيكم عليه
قوله ولا بد من احدهما يعني ولا يمكنهم القول بانها كاذبة فلم يبق الا انها صادقة وفيه صحة ما نقوله قوله فلنا اذا كان الاختيار الموجب
يعني على قاعدتهم لانهم قالوا يتوقف الفعل على اختياره فهو عندهم واجب عند حصول الاختيار ولازم وجوده معه لا محالة

فصل في ذكر بعض ما جرى من المناظرات

قوله اجتمع ابو العتاهية وثمامة عند المامون هو ابو العتاهية الشاعر الشهير
وكان جبريا وهو الذي طلب المناظرة وكان ثمامة من رجاله وقال له المامون عليك بشعرك فلم اذن له المامون بذلك وما نقل ان ابا العتاهية
صدق ثمامة بعد هذه المناظرة فقال له اما كان لك في قامة الحجة مندوحة عن البنا فقال له ثمامة خير الكلام ما جمع الاحتجاج
والاستفهام قوله وقيل لابي الهذيل من جمع بين الثانية والثالثة الى آخره قد حكيت هذه المناظرة على صفة اخرى وهو ان جبريا قال لعدلي

من يجمع بين الناس فقال ابوك فغضب الجبري وقال جعلتني قوادا فقال العدلي لو شئنا لكن نحوه انا كغير ذلك وننسبه الي ثم انك قوله
ملقي حفصا حجته اما القيه النظام لئلا يذكر ذلك من بعد فتطيرات له في ذلك مخلصا واراد القطاعه بالكليه وقد حكي ان النظام
لما قيل له لم لقيته احار هذا المعنى وقال عن قوله ان ابا الهذيل لا يفوته جواب قوله بطرازه هو الذي يبهت مالك غيره حمام بجبر فانه
لم يهتد وفاض واذا كان حفيه من خرز فستارق ومن غير خرز فمختلس قوله ضحكه هو بسكون الحاء وهو الذي يضحك منه قوله
وقال مجبر لعدلي ارايت لو كان لي قطعه من البطيخ الي اخره هذا مثل ضربه لملك الله تعالى لخلقه وتصرفه فيهم كيف شاء من غير اعتراض
ولا استنكار من احد قوله ولكن بشرط الا يقول لم كانت هذه صحيحه الي اخره يعني فاذا كان الله في خلقه للايمان والكفر كمن
عسل في قطعه خربه صحيحه واخرى معوجه فلم قال للكافر لم كفرت كما قال لابليس ما منعك الا تسجد والجواب ذلك ان مثل هذا يحسن
ممن يجوز عليه النقص فضلا عن المختص بصفات الكمال قوله فقال الذاهب فاخرقه الي اخره يعني فهذا انظر بعدت الله للكافر على كفره
ما لم يخلق فيه غيره عندكم مليح ومن المناظرات في هذا الباب ان قال عدلي لجبري اكل ما اقول وافعل من الله قال الجبري نعم
قال العدلي فانا اقول الجبر كفر والمجبر كافر فبهت المجبر وسال عدلي جبريا عن قوله تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا فقال اخبرني
هذا الكيد فعل الله او فعل الشيطان ان قلت فعل الله وصفته بالضعف مع كونه القوي الذي لا يغالب وان قلت فعل الشيطان بطل
مذهبكم والحق اولى

فصل

في ابطال قولهم بالكسب قوله اعلم ان الكسب والاكتساب الي اخره يقال قد سمى الله تعالى فعل العاصي
اكتسابا فقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت مع انه لا نفع فيه ولا دفع ضرر وجوابه ان فاعل المعاصي لم يفعلها الا لما فيها
من المنفعه العاجله لما يحصل فيه من اللذه والنفع الدنيوي ولهذا خصها بالاكتساب والخير بالكسب لما كان في لفظ الاكتساب اعتمال
وكانت المعاصي مما تشتهيه النفس وهي منجذبه اليه وامارة به فكانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لذلك مكتسبه فيه ولما لم
يكن كذلك باب الخير وصف بما لا دلاله فيه على الاعتمال ذكره جار الله وقد اورد على هذا الحد اشكال اخر منها انه يستلزم تسميه
الفصد والحجامه وشرب الدواء والجماع واكل الطعام والقعود عند الاغتسال من المني والاستقاء للاسراعه كسبا لكونه اوقع لتستجلب به نفع
او ليندفع به ضرر وتسميته كسبا غير مسلم لغة ولا عرفا قيل فالاولى في حده لغة انه اعمال الجوارح او بعضها في طلب غير
يصح تملكها مع الاعتقاد او الظن لكونها مما ينتفع به واستعماله في غير ذلك من الاعمال الصالحه والقبيحه مجاز تشبيها بالكسب
اللغوي قوله والطيور الجوارح يعني الجوارح لاصطيادها قوله فهو من الاسماء التي لا مسمى لها والحالات التي ليس لها حقيقه يعني ان
معناه ليس بمعقول وقد ذكر المتكلمون خمسة مذاهب انها غير معقوله احدها الكسب وثانيها الطبع التي يزعمه الطبائعيه والفطره
التي ذهب اليها المطرفيه وثالثها مذهب النصارى انه ثالث ثلاثه واحد ورابعها ما ذهبت اليه المجبره من كونه تعالى يرى بالحواس لا في جهة وخامسها
مزيه الخالق التي ذكرها البهشميه مع المعصيه الكبيره قالوا فمن هذه المذاهب ما لا يعقل لان ضروره العقل تقضي ببطلانه كمذهب
النصارى انه ثالث ثلاثه واحد لتناقضه ومنها ما لا يعقل لكونه خارجا عما تقضي به الدلاله العقليه كمذهب اهل الطبع والفطره لان
المعقول من المؤثر اما كونه فاعلا مختارا او معنى موجبا او صفه مقتضيه وحكما كذلك والطبع عندهم ليس من اي هذه ومنها
ما لا يعقل لان القائل بصحته لا حرص على فهمه فلم يتمكن من ذلك والقائلات يفهمه الغير حرص على تفهيمه فلم يمكنه ايضا وهذا كمذهب
المجبره في الكسب وتفردات القول بالرؤيه لا في جهة من هذا القبيل وكذلك مذهب الخالدي وذلك لان المنكرين للكسب وهم اهل العدل والجهميه
وسائر الفرق المنتسبه الي محمد صلى الله عليه وسلم غير بقيه المجبره كالمطرفيه والخوارج وغيرهم وجميع الفرق الخارجه عن الاسلام على كثرتهم واختلاف
مذاهبهم وتشتت اوطانهم وشده بحثهم عن معناه وحرصهم على فهمه ومناظراتهم في ذلك لم يجدوا الي تعقله سبيلا وكذلك القائلون
به لم يجدوا الي تفهيمه سبيلا ذكر هذا بعضهم واعلم ان القوي والله اعلم ان الكسب بالمعنى الذي ارادوه معقول فان وجود الفعل
بقدره الله مقارنا لقدره العبد مع عدم تاثيرها فيه على ما حققه الاشعري امر متعقل وكون الفعل طاعه او معصيه على ما حققه الباقلاني
امر متعقل ايضا وان كان جعلهم له جهة لاستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب امر ظاهر البطلان والفرق بين هذه المكابره وان ابكرته فلانه

لا صحة له لا العدم بفعله فافهم قوله معارنا للقدرة القديمة اي مقارنا للحدوث فيها قوله وقال الباقلاني الخ مرجع الكسب الى صفة للفعل هذا معنى الكسب
عنده وقال ايضا ان تاثير قدرة العبد هو في هذه الصفة واما الاحداث فبقدرة الله تعالى قوله ولما كان احدى الصفتين يعني الايجاد وكون الفعل طاعة
او معصية قوله فما معنى الكسب عنده هو لا يقال هو لا يشبه الكسب الذي لا يهتدى اليه قوله وقال بعض مشايخهم قد نسب هذا القول الى الجويني ونسب
الى الغزالي ونسب الى الاسفراييني والرازي قوله فقال لهم اصحابنا يعني مبطلين لهذا القول وقد ابطلوه ايضا بان قولكم ما وقع بقدرة محدثة
محدثه مبني على اثبات القدرة وانا نعرف على كون احدنا قادرا وكونه قادرا مبني على كونه فاعلا وهو دخل وهو مذهبكم وايضا فهذا
يقتضي ان يكون للقدرة المحدثة فيه تاثير وهو خلاف ما ذهبتم اليه من ان الفعل متعلق بالله تعالى ان شاء اوجده مع القدرة وان شاء اوجده
ولا قدرة قوله وقال بعضهم الكسب هو ما يخلقه مع القدرة عليه نسب هذا القول الى الاشعري قوله فلزم ان يقبح من الباري لو تفرد به لفقد
الكسب لعلهم يلتزمون هذا قوله السر معنى الاستطاعة عندكم الى اخره فيه نظر لان هذا معنى الاستطاعة عندهم التي هي القدرة لا استطاعة
الحج التي هي شرطه فهي غير هذا المعنى لكن القدرة اظهر في كونها شرطا ومعناها في المحقق ما ذكره **فصل** في شبههم في ان الله تعالى
خالق لافعال العباد قوله اشرفها ما عول عليه الرازي اي اقواها ما اعتمده واستند اليه في تصحيح مذهبهم وقد اوردها ابن
الحاجب ثم ابطلها بانها تؤدي الى القدح فيما علم ضرورة لاستلزامها كون افعالنا كلها اضطرارية والى انه لا فرق بين الحركتين الاضطرارية
والاختيارية مع ان معرفة الفرق بينهما ضرورية قوله وذلك يقدح في حدوث العالم يعني ان الذي دل على حدوثه وحصوله مع الجواز فلا
بد من مؤثر فيه وموجد له يرجح وجوده على عدمه قوله انه لازم له في فعل الباري والا لا مام يحيى فكما انه يبطل الاختيار في حق العبد
فهو بعينه يبطل الاختيار في حق الله تعالى لان طريق الفاعلية واحدة وهذا بعينه فلسفة محضة وقول بالموجب وخروج عن الدين فان قالوا
ان كون العدم الذي يجب ان يكون فاعلا لا يخرجه عن حد الاختيار قلنا وكون فاعلية العبد واجبة لا يخرجه عن حد الاختيار قوله على اصل
الجمهور اراد لا على اصل ابي الحسين ومتابعيه القائلين بامتناع الفعل بلا داع بناء على اسقاط الداعي قوله كما ستعرف يعني في اخذها
الجواز قوله لان احدنا متى دعاه الداعي الى الاكل وعنده رغيفان مستويان الى اخره هذا مما استدل به الجمهور على عدم اشتراط الداعي قالوا
لانه لو كان الداعي شرطا في وجوده لكان كما يحتاج اليه في اول الامر يحتاج اليه في اخذه ايضا عند فرض الاستواء واعترض الامام يحيى باعتراضات
اما اولا فانا لا نسلم تماثلهما بالاضافة اليه ولو كانا في انفسهما متماثلين فربما يعتقد لاحدهما فضلا على الاخر فيكون هذا سببا للعدول عن
احدهما الى الاخر واما ثانيا فلو سلمنا في الصورة انهما مستويان من كل الوجوه فربما ذهب عن احدهما الاستواء في الغرض ونشر
الحاجة لو لم يكن لاحدهما واما ثالثا وهو الصحيح فلان حال القادر ليس كحال الموجب فان اثر الموجب متخصص وجب ومتى لم يتخصص
استحال والقادر يفعل احد مقدوريه لغرضه وداعيه مع استوائهما في كونهما ممكني الوقوع على سواء فمتى استويا في الغرض فانه يفعل
احدهما لداعيه من دون مرجح اخر فاذا قال السائل ما الذي رجح وجود المقدور على عدمه فمرجحه انه القادر واذا قال لم اوجده في
هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ولم اختص بالحصول دون ضده قلنا الفاعل المختار اوجده لقيام داعيه فمتى قال فلو فرض قيام
الداعي الى كل واحد من الضدين على سواء قلنا من ههنا يتميز القادر على الموجب فانا لو فرضنا في هذا الموطن على طلب مخصص لاحد مقدوريه
دون الاخر غير كونه فاعلا مختارا لالحقناه بالموجب وخرج عن حد الاختيار وهذا يرفع ما عرفناه ضرورة من الفرق بين
القادر والموجب وحاصل مجموع ما ذكرناه ان الفاعل مفتقر في الاصل الى الداعي لينبعث على الفعل وعند فرض الاستواء في الفعلين من كل
الوجوه يفعل احدهما دون الاخر من غير امر زائد لكونه فاعلا مختارا قال مولانا عليهم وفي كلامه علم ما يشفي في جواب هذه الشبهة
التي اوردها الرازي ويفتح مقفلها ويحل معضلها قوله فما باله صادق عليه هنا وحرره سهوه اي ما الذي خطر باله اي قلبه حال كونه
مصادرا ولعله شاطر لم يصح لنا شيء عنها فان كان بالشين المعجمة والطاء المهملة فلعله من شاطر فلانا مالي اذا ناصفته وشاطرت طلتي
اي اخليت شطرا او صررته وتركت له شطرا والمعنى انه شاطر الفلاسفة على اوزارهم فاخذ شطرا او حمل شبهه ولكن يبعد هذا المعنى
لعل التشبيه بالواضح وان كان بالسين والطاء المهملتين فلا معنى له لغة تستقيم هنا ولعله من التأدب هذه اللفظة بالضاد والدال المهملة وانا

ومع ابدال الصاد سينا والدال طاء من سطو العالم وهو من قياد ره على كذا اى طالبه به صرح بهذا المعنى في القاموس واشار اليه في الصحاح
والمعنى فهما قال الرازي طالبته هنا في تصحيح مذهبه وحرره سبقه يتوصل بها اليه والله اعلم قوله يلزم ان يكون احدنا عالما بتفصيل ما
اكتسبه وجوابهم جوابنا وقد فرقوا بينهما بان قالوا الكسب يجب مع الصحة فلا جرم في المؤثر فيه ان نعلم تفاصيل ما اكتسبه بخلاف الحدوث
فانه لا يجب مع الصحة والمانسب على وجه الاحسان رد فرقا فاحتج عليهم بوجهين احدهما ان الكسب اذا كان متعلقا بنا على زعمهم لم يكن بد من
وقوفه على اختيارنا اذ لو لم يكن لم يصح كونه متعلقا بنا الثاني ان الكسب اذا كان متعلقا بنا ومع ذلك لا نعلم تفاصيل ما اكتسبناه لما
كان واجبا مع الصحة فهلا علم ان افعالنا حادثة من جهتنا ولا نعلم تفاصيل ما احدثناه لانه يجب مع الصحة قوله وقد قال بعض اصحابنا
الى اخره هذا الجواب ذكره قاضي القضاة اراد انه يعلم اعيانها وان لم يعلم كمية اعدادها قوله من حيث لا نعلم معنى الحدوث في الغائب الا من جهته
في الشاهد يعني من حيث لا يمكن تعقل المحدث في الغائب مع عدم تعقله في الشاهد وهذا اولى من قولهم ان اثبات المحدث في الغائب ينبني على
اثباته في الشاهد لانه يقال لا نسلم ان اثبات الصانع ممكن من غير طريقة القياس على المحدث في الشاهد بانه يقال حصل العالم
مع جواز ان لا يحصل ووجد وجوده بعد ان لم يكن فلا بد من مؤثر فيه قوله فهذه النكتة فيه ما يشبه المعتزلة هذا جواب لحسن الاشاعرة
ومن قال بقولهم في نفي الكسب عن المعتزلة قوله لم يشترك في الحاجة الى محدث معنى يعني من الى محدث ما على سبيل الجملة ويكون الكلام
في تعيينه موقوفا على الدلالة فان قامت على انه الواحد منا قيل به وان قامت على انه غيرنا قضي به قوله في المعلول ان المماثل يعني كصفة
الحي بكونه حيا وصفة العالمية مع اتحاد متعلقها قوله والتماثل الحقيقي الى اخره يعني واما تماثل الصفات والاحكام فغير حقيقي وان
جرى في كلام المتكلمين ان صفة الوجود ونحوها من الصفات المتفقة في الاحكام متماثلة فتجوز لان التماثل من احكام الذوات فقط قوله
والقدرة لا تتعلق على التفصيل الا بمقدور واحد اذا انفصل حيث يكون الجنس والوقت والمحل متحدة فان القدرة حينئذ لا تتعلق الا
بمقدور واحد فالعلة المذكورة انها لو تعلقت الى ما فوقه ولا حاصر لتعلقت بما لا يتناهى ولو تعلقت بما لا يتناهى لزم زوال التفاضل بين القادرين
وكان يتأتى من الضعيف حمل الجبال كما يتأتى من القوي الشديد القوة لانهما على هذا التقدير قد قدرا على ما لا يتناهى على الشرائط التي ذكرناها
ولما كان كون القدرة لا تتعلق على التفصيل الا بمقدور واحد علة في عدم جواز الاعادة على مقدورها لانا لو جوزنا الاعادة على مقدورها
بطل هذا الحكم لانه لا بد ان يعاد بالقدرة التي وجد بها بعينها فانه لا يجوز ان تتعلق به قدرة اخرى ولا قادر اخر والا لجاز مقدور بين
قادرين فاذا وجب ذلك وقد صح ان مقدورها في كل وقت غير مقدورها في الوقت الاخر فان لها في كل وقت مقدورا على ما هو مقرر في موضعه
وجب لو صح اعادة مقدورها ان تتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الابتداء وبجزء اخر على وجه الاعادة فيخرج عن الحكم الذي
ذكرناه ولا يمكن ان يقال انه لا يصح ان يوجد بها في ذلك الوقت غير ذلك الجزء المعاد لان هذا يقتضي انه لو بقي هذا المعاد ولم يعدم وكانت القدرة ايضا
باقية الا يكون لها مقدور في ذلك الوقت اصلا وهذا يقتضي ان تعلقها بمقدور يقتضي موقوف على فناء هذا المعاد وان تعلقها لا يرجع الى ذاتها
وقد عرفنا خلافه هذا ما ذكره ابن متويه قال رحمه الله وفي المحيط من جوز اعادة مقدور العبد وهو يحكى عن بعض البغداديين وغيرهم من اهل
العدل قوله والسؤال اللازم لهم في الكسب يعني انهم يذهبوا الى ان احدنا مكتسب لهذه الافعال ولا يقدر على اعادة اكتسابها فان في افعال
الباري تعالى ما يستحيل اعادته فالمعول على ما سنذكره وقد ذهب العلاف وبعض الكرامية وابو الحسين البصري الى انه لا يصح من القديم ولا من غيره
اعادة شيء من المعدومات بناء على مذهبهم في نفي اثبات الذوات في حالة العدم فاذا عدمت صارت نفيا محضا غير متعينة في نفسها ولا متميزة في
ذاتها فلا يصح اعادتها وانما تعاد امثالها ونظائرها ولهذا ذهب ابو الحسين الى جواز اعدام المكلفين وجعل الفناء تبديد اجزائهم
كما سيأتي والاعادة جمعها حتى تصير على ما كانت عليه من الحياة ونحوها وهذا هو القياس الجاري على مذهبهم في نفي الذوات حالة العدم واما
الرازي فانه مع نفيه لثبوتها في حالة العدم قال بصحة الاعادة ولا سبيل له الى الجمع بين هذين المذهبين قوله وهو ما لا يبقى والمتولد
هذا هو المختار الذي صححه ابن متويه على خلاف فيه فان ابا هاشم اجاز اعادة المبتدأ منه ثم رجع عنه الى جواز اعادته باعادة سببه وجوز
الاشعري اعادة ما لا يبقى وزاد ابو علي على ما ذكر منع من اعادة ما دخل جنسه تحت مقدورنا وان كان مبتدأ باقيا من فعل الله تعالى قوله الى اخره

يحصل ذلك يعني يحصل وجوده في الوقت الثاني من وقت حدوثه قوله لانه يكون له في الوجود وجهان يعني ابتداء وتوليدا قوله ان يكون له في كل وقت
مثل يعني غير المثل الذي يعدم كما هو حال القدرة ان يكون لها في كل وقت مقدور غير المقدور الذي يحصل بالوقت الاول فلو جوزنا
اعادة هذا المثل بعينه وحصل هذا المسبب ان يوجد على وجه الابتداء تارة وعلى وجه الاعادة حينا آخر فيلزم تعديه الى ما لا يتناهى
كما قيل مثل هذا في القدرة هذا اذا كان السبب باقيا وله في كل وقت مسبب واما اذا كان باقيا وليس له الا مسبب واحد مع بقائه كالاجتماع
فان مسببه التأليف وهو لا يولد التأليف الا واحدا فانا نقول لا يصح اعادة مسببه لان تأثيره انما هو في مسبب واحد حال حدوثه
وحالة حدوثه قد انقضت فلا يصح مع بقائه تأثيره باعادة ولا بغير اعادة وهذا على قول بعضهم وان كان منهم من قال يولده في حال
بقائه لكن بشرط تجدد المجاورة وهو الذي اختاره ابن متويه وكذلك الاختلاف في الافتراق وتوليده الالم بشرط انتفاء الصحة فان منهم من قال
لا يولده الا في حال الحدوث ومنهم من قال يولده في حال البقاء بشرط تجدد انتفاء الصحة واما اذا كان السبب غير باق فاعادة المسبب حينئذ موقوفة
على اعادته ولا يصح لكونه غير باق على ما تقدم فيما لا يبقى قوله اما المبتدأ فلقائل ان يقول الماخوذ ربما يمكن الجواب بان وجوده في الوقت
الثالث مثلا او الرابع مثلا وان لم يلزم منه انقلابه باقيا ولم يحصل فيه هذا التجدد فقد لزم منه صحة وجوده في الثاني لما ذكر بان الوجود
لا يحصل الوجود دون صحة وجوده في الثاني يلزم منه انقلابه باقيا فقد ادى الى المحال بواسطة وما ادى الى المحال فهو محال والذي ادى اليه
تجويز الاعادة لما لا يبقى على تقرير القول لما يلزم من القولية المحال قوله وليس ذلك بابلغ من الفعلين المتغايرين بقادرين الفعلين لا يستحيل
تعلقهما بقادرين وجواز تعلقهما بقادرين لا يؤدي الى محذور ولا محال وما ذكرته فانا لو قدرنا تعلق احد الشيئين بقادر والآخر بقادر
آخر ولا مانع من هذا التقدير اداكما الى كون المسبب مقدورا لقادرين وذلك محال قوله والجواب مع الجامع اي بين تعلقهما بنا من جهة
الحدوث وتعلقها بنا على سائر صفاتها قوله ولزوم مثله في افعال القديم تعالى يعني وكان يلزم ان يتعلق به افعاله تعالى من حيث انها اشياء وذوات
وحسنه وقبحه ومعلوم خلافه قوله وفي المكتسب يعني فيما ليس انما يتعلق بنا من جهة الكسب عندكم ولا يجب تعلقها بنا بكل هذه
الوجوه التي ذكرتموها ولا من جهة الحدوث قوله فانه متى اذا صح وجب كونه شيئا وعرضا وحسنا وقبيحا فان هذه الاشياء تجب عند صحتها
قوله وتوابعه يعني توابع الحدوث ككون الكلام خبرا او امرا ونحو ذلك مما يتوقف على القصد قوله معنا الجامع يعني لانه تعالى عالم لذاته فهو يعلم
مقدار ما فعل اولا وثانيا ولا يفعل بآلة فيجوز عليها النقص والانتقاض بخلاف الواحد منا قوله وكذلك نفعل مثل الارادة والاعتقاد
والحركة يعني فانه اذا اراد مثلا قدوم زيد مرة يمكنه ان يريد قدومه ثانيا وبالمثل الارادتان مثلان لتعلقهما بمتعلق واحد على حد ما
ذكر وكذلك الاعتقاد فان احدنا اذا اعتقد ان زيدا في الدار والاعتقاد مما لا يبقى والمتجدد وقتا بعد وقت فهذه الاعتقادات التي
جددها متماثلة وكذلك الحركات في الجهة الواحدة متماثلة قوله وكذلك الكاتب الماهر سيما وقد حذقه وقد نقل ان بعض الماهرين
في صنعة الكتابة كان يكتب المصاحف على وجه يعرض الناس بعضها ببعض حتى قال قاضي القضاة وقد رأى خطه هذا مما يقوي ان يسطر به
شبهة المجبرة قوله على ان الشواهد واردة عليهم في المكتسب يعني فقد كان يجب صحة ان يكتسب احدنا ثانيا كما اكتسب اولا فانهم يجعلون احدنا
قادرا على الاكتساب كما يجعله قادرا على الاحداث قوله من حيث قد صار بالعرف اسما الى الله تعالى فلا يجوز اطلاق هذه اللفظة علينا
يوهم انا نقدر على خلق الاجسام والاعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا وانا نخترع افعالنا قوله ويجوز ذلك لما ورد في اللغة نحو خلقت الاديم
هل يحيى منه مطهرة وقول زهير ؏ ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ؏ قوله واما قوله تعالى هل من خالق غير الله
الى آخره هذا جواب عن سؤال لهذه الشبهة بانه يقول الخصم ان تسمية الواحد منا خالقا فقال لا يجوز ذلك لقوله تعالى هل من خالق غير الله

فصل في شبههم السمعية

قوله قد تعلقوا بالمتشابه الذي ذم الله متبعه يعني بقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ومعناه ان اهل البدع يتعلقون بالمتشابه منه الذي يحتمل ما يذهب اليه المبتدع مما لا يطابق الحكم
ويحتمل ما يطابقه من قول اهل الحق طلبا لان يفتنوا الناس عن دينهم ويضلوهم قوله وهذه وجوه عامة يعني لا تختص بابطال الاستدلال
بالسمع في هذه المسألة وقد ذكر اصحابنا وجوها تختص بالمنع عن استدلالهم بالسمع على هذه المسألة وحدها احدها ان صحة السمع تبتنى

على ان افعالنا منا لانه مبني على اثباته تعالى قادرا عالما والطريق الى ذلك مفرعة على ان لنا افعالا احادثة من جهتنا فكيف نستدل بالسمع
على بطلان ما لا يصح السمع الا بعد صحته وثانيهما ان صحة السمع مبني على انه تعالى عدل حكيم ولا يثبت انه عدل مع القول بانه فاعل لافعال
العباد وهي تشتمل على انواع القبائح جميعها **قوله** وسائر المعاني الفاسدة يعني على مذهبهم **قوله** فليشتغلوا بالتاويل احق منا اذ دليل الحق
احق لتطابق الادلة العقلية والسمعية فينا ولهاتان المرادان معظم الانشا وهي ما لا نقدر عليه او لا نقدر على الوجه الذي اوقعه تعالى
عليه ولو لم يكن من موجبات تاويلها هذا الا انها وردت مدحا ولا مدح في خلق افعال العباد المشتملة على القبائح **قوله** وقوله احسن الخالقين
يعني وفيه دلالة على ثبوت غيره يخلق والا لم يكن للتفضيل وجه **قوله** ومنها قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه وجه تمسكهم
بها ان المعنى بل اجعلوا ومعنى الهمزة الانكار وجعلوا صفة لشركاء قال جار الله يعني انهم لم يتخذوا لله شركاء خالقين قد خلقوا
مثل خلق الله حتى يقولوا قدر هؤلاء على الخلق كما قدر الله عليه فاستحقوا العبادة فنتخذهم شركاء ونعبدهم كما نعبد من غير ان [illegible]
فرق بين خالق وخالق ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا يقدرون على ما لا يقدر عليه الخلق فضلا ان يقدروا على ما يقدر عليه الخالق
انتهى قال مولانا علمه ومن ههنا تعرف انه لا تعلق لهم بهذه الآية وانها عليهم حجة للمعتزلة وان جواب المصنف الاول والثاني فيهما اضطراب
ونقصان لعدم تحقيقه لمعنى الآية على ما فسرها المحققون **قوله** وهو لا يحتمل التاويل يعني كيف جعله ظاهرا ثم قال لا يحتمل التاويل وانما
الذي لا يحتمل البتة بل ما كان نصا على انهم قد تاولوها بالعلم على ما تقدم **قوله** على ان ذلك وارد عليهم في الكسب يعني لتسميتهم له البتة
لكنهم يقولون ليس القول سائرا في الكسب بمعنى اثبات خالق غير الله تعالى عن ذلك **قوله** فنحن قائلون بمقتضى الآية يعني ان سلمنا
انها تقتضي نفي كل خالق سوى الله لكنها لا تحتاج الى هذا المعنى والله اعلم **قوله** لا تعلق لهم في ظاهرها كما تقدم يعني لان ظاهرها انه خالق
لنفسه وللمعاني القديمة التي يثبتونها **قوله** ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وجه تمسكهم بها انهم جعلوا ما مصدرية فيكون
المعنى وعملكم **قوله** انه اضاف العبادة والنحت الى آخره يعني في الآية التي قبل هذه وهي اتعبدون ما تنحتون **قوله** ورد مورد الانكار
والاحتجاج اي انكار عبادة الاصنام المنحوتة عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق المخلوق على ان العابد
منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدرت تصور نفسه وشكلها **قوله** اي وما تعملون فيه يعني فيكون ما موصولة
حذف عائدها وجعل جار الله التقدير وما تعملونه اي من الاصنام كقوله بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن اي فطر الاصنام
ثم قال رحمه الله فان قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله معمولا لهم حيث اوقع خلقه وعملهم عليها جميعا قلت هو كما يقال عمل
النجار الباب والكرسي والصائغ السوار والخلخال والمراد عمل اشكال هذه الاشياء وصورها دون جواهرها والاصنام جواهر واشكال
فخالق جواهرها الله وهم عاملوا اشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي الشكل الذي يريدونه
ورجح رحمه الله جعلها موصولة بان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله وما تنحتون وما في ما تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها
عن اختها الا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا تبصر لنظم القرآن قال صاحب المجيد وقيل استفهام انكاري اي واي شيء تعملون
لحقير العمل لهم وقيل نافية اي وما تعملون شيئا وقيل مصدرية اي وعملكم قال وهذه وجوه متكلفة **قوله** فما معنى قوله اجعلنا
يعني مع الكار كذا لان الهمزة فيه للانكار **قوله** فزعم ان المعتزلة حملوا الجعل على الانشاء هذا ابو علي عمرو قال صاحب المجيد وكذا قرا
عبد الله اي طبقة من طباعه قال وليس لحد لان الغل بابه الشعر **قوله** احدهما ان الغل هو الطين قال جار الله وقيل الغل
الطين بلغة حمير قال شاعرهم والنخل ينبت بين الماء والغل والله اعلم بصحته وصدر البيت المذكور والنبع في الصخرة الصماء منبته والنبع شجر
قوله وسنه قوله تعالى من حما مسنون يعني انه موافق لتاويل الغل بالطين فان الحما انما هو الطين الاسود المتغير واما مسنون
فقيل معناه مصور من صورة الوجه وقيل مفرغ مصبوب وقيل منتن **قوله** اذ ارادوا المبالغة الى آخره قال صاحب المجيد قوله من [illegible] مبالغة
كقوله علم ما انا من دد ولا الدد مني وقوله وانا المنايا تعتري الكبش ضربة على راسه تلقي اللسان من الفم ه فجعلهم من [illegible]
قوله قال وخلق الانسان يعني هل اتى والانسان الكريمة وكان الانسان عجولا **قوله** ويدل على هذا قوله سأريكم آياتي فلا تستعجلون

والغل والحمأ بلغة الطين والحمأة والخلاب

يعني فانه لما اراد نهيهم عن الاستعجال وزجرهم قدم اولا ذم الانسان على فرط العجلة وانه مطبوع عليها قال جار الله رحمه الله فان قلت
لم نهاهم عن الاستعجال مع قوله خلق الانسان من عجل وقوله وكان الانسان عجولا اليس هذا من تكليف ما لا يطاق قلت هذا كما ركب فيه الشهوة
وامره ان يغلبها لانه اعطاه القدرة التي يستطيع بها قمع الشهوة وترك العجلة وعن ابن عباس انه اراد بالانسان ادم وانه حين بلغ
الروح صدره ولم يتبالغ فيه اراد ان يقوم وروي انه لما دخل الروح في عينيه نظر الى ثمار الجنة ولما دخل جوفه اشتهى الطعام وقيل خلقه
الله في اخر النهار يوم الجمعة قبل غروب الشمس فاسرع في خلقه قبل مغيبها وعن ابن عباس ايضا انه النضر بن الحرث والظاهر ان
المراد الجنس قوله لا حل الفشل والتنازع الفشل عبارة عن الجبن وضعف الراي وذلك اشارة الى ما وقع من بعض اصحاب النبي صلعم يوم احد
فانه لما وصل سعد احد لقتال المشركين جعل جبل احد خلف ظهره مستقبلا للمدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا ولا يزولوا
عن مكانهم كانت الدائرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل الكفار رشقت الرماة خيلهم وضرب بهم الباقون بسيوفهم فانهزموا وحسد
وقع التنازع بين الرماة المذكورين فمن قائل قد انهزم المشركون فما مقامنا هنا ومن قائل لا نخالف امر رسول الله فلما انفر الاكثر منهم
لينتهبوا واخذوا من الغنيمة كر المشركون على الناس وهم عبد الله بن جبير في جماعة له لم يبلغ العشرة فقتل عبد الله واقبلوا على المسلمين
وحالت الريح دبورا وكانت صبا فهزموا المسلمين وقتلوا من قتلوا قوله ويجوز ان يكون المراد بالصرف الاسباب المقتضية للهرب هذا هو
الاعود ومن ابلغ الاشارات حالت الريح دبورا وكانت صبا حتى هزموهم وقتلوا من قتلوا وهو معنى قوله تعالى ... عنهم ذكره جار الله
قوله ويجوز ان يكون المراد بالقرح ما جاء الحجر في هذا الوجه نظر وهو مما ينبو عنه الفهم قوله والا يشتلا يكون بالمقاصي يعني بل يكون
ما يفعله الله بمحض فضله والحق ليتمحص من اصابه على المصائب وثباته على الايمان عندها قوله والمراد خلق لنا ما ينتفع به قال جار الله يعني
لكم اي لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم اما الانتفاع الدنيوي فظاهر واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة
على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالاخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب
والفواكه والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة البهية وعلى اسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع
والاحناش والسموم والغموم والمخاوف قوله حاكيا عنهم فمن ابى الاسلام من جهته قالوا وكل من قال بان الاسلام من جهته قال لذلك
في شان الاستعال فقال قوله لاستحالة طلب الحاصل لهذا حمله جار الله على ان المراد زدنا اخلاصا واذعانا لك قوله ومنها قوله تعالى وقهم
السيئات تمسكوا بها بناء على ان السيئات هي المعاصي وطلبهم لان يعصمهم الله تعالى اياها دليل على انه الذي يفعلها ولو صح انها المعاصي هنا
فلا دلالة فيه على مذهبهم ويكون المعنى اعصمهم منها والطف بهم في تركها قال جار الله السيئات العقوبات او جزاء السيئات فحذف المضاف
على ان السيئات هي الصغائر او الكبائر المتوب عنها والوقاية منها التكفير او قبول التوبة قال فان قلت ما الفائدة في استغفارهم لهم
وهم تائبون صالحون موعودون المغفرة والله لا يخلف الميعاد قلت هذا بمنزلة الشفاعة وفائدته زيادة الكرامة والثواب قوله
لان الافراغ لا يجعل في الصبر يعني لان معناه لغة الصب والاراقة كصب الماء والدم من المائعات قوله والسيئات التي في الاقدام ليس على ظاهره
قال جار الله المعنى وهب لنا ما يثبت به في مداحض الحرب من قوة القلوب والقاء الرعب في قلب العدو ونحو ذلك من الاسباب قوله على انه سؤال
الى اخره يعني فلا دلالة فيه على انه تعالى يفعل فينا الصبر والثبات لانهم وان سالوا ذلك منه تعالى فلا يدل على انه يفعله لكنه يقال ان هذا حكاه
الله عنهم في معرض المدح لهم ولم ينكر عليهم ولو سالوا منه تعالى ما لا يصح منه ان يفعله لم يورده في معرض الثناء عليهم فهذا وجه تعلقهم به
قوله والفسقة والخائبين يعني الذين فسقوا بترك الصلوة واما الخائبين فهو لا يأتي منهم لتوقفه على قصد القربة وهي غير متاتية منهم
والمعنى الا تعيا بكلما تحدثه وتفعله فيهم اي من افعاله تعالى شيئا وابوا الا يغترون ان يتبعوا عليه الهدى قال جار الله اخرجها على طلابهم بالغرور
والاضلال اي يتمادى الهنا له حيث يرون على مشيئته في ان مادوا بالغلط والقى الزوال قوله وبغش يقال هشته اي اذلاح
وهو بفتح الباء والهاء على وزن تفعل بفتح العين وماضيه على وزن فعل قوله والمراد بشرح الى اخره قال جار الله لما امره يعني امر الله
موسى ان يذهب حكاية منه الكلام بالذهاب الى فرعون الطاغي عرف انه كلف امرا عظيما وخطبا جسيما يحتاج معه الى احتمال ما لا

يحمله الا ذو جاش رابط وصدر فسيح فاسوهم ربه ان يشرح صدره ويفسح قلبه ويحمله حلما حتى لا يستقبل ما عسى
ان يرد عليه من الشدايد التي يذهب معها صبر الصابر بجميل الصبر وحسن الثبات وان يسهل عليه في الجملة امره الذي هو خلافة الله
في ارضه وما يصحبها من مزاولة معاظم الشؤون وجلايل الخطوب واذ قد فهمت معنى الاية نوضح لك انه لا متمسك لهم بها ولا معنى
لايرادهم لها قوله والمراد اعصمنا عن ذلك اي عبادة الاصنام وثبتنا وادمنا على اجتناب عبادتها واما قوله اجعلني مقيم الصلوة
فجوابه يوجد مما تقدم في قوله واجعلنا مسلمين لك قوله وذلك كقولهم رب رمية من غير رام هو مثل من امثال العامة ومنه
قولهم لها اصبت خطاه فلتي ورب رمية من غير رام والمعنى رب اصابة حصلت من غير بصير بالرمي قيل اول من ارسل هذا
المثل الحكم بن عبد يغوث المنقري وكان ارمى الناس في زمانه فنذر ليذبحن مهاة على الغبغب فرام ذلك اياما فلم يمكن وكان يرجع
خايبا حتى هم بقتل نفسه فساله ابنه مطعم ان يحمله معه والح عليه حتى فعل ومرت مهاتان واحده بعد اخرى والحكم رماهما
فاخطاهما فلما عرضت الثالثة رماها ابنه مطعم فاصابها فعند ذلك تكلم الحكم بهذا فارسل مثلا قوله والفقه انه علم اخر خفيه من
التراب الى اخره فمعنى الاية على ما ذكره جار الله ان الرمية التي رميتها لم ترمها انت على الحقيقة لانك لو رميتها لما بلغ اثرها الا
ما يبلغه اثر رمي البشر ولكنها رمية الله عز وجل حيث اثرت ذلك الاثر العظيم فاثبت الرمية لرسول الله صلعم لان صورتها وجدت منه ونفاها
عنه لان اثرها الذي لا يطيقه البشر فعل الله فكانه فاعل الرمية على الحقيقة وكانها لم توجد من الرسول اصلا قوله ومنها قوله
ولولا فضل الله الى اخره وجه تمسكهم بها ان المراد بالفضل خلق الايمان وبعدم خلق الكفر والمعاصي وهذا غير لازم ولا دال له في
الاية عليه والمراد بالفضل ما ذكره من ارسال الرسل وانزال الكتب والتوفيق قوله الذي هو اخص من النوع اراد النوع الذي هو اخص
من الجنس لان الجنس ما يشمل على مختلف بالحقيقة كالحيوان مثلا لشموله على الانسان والفرس والجمل ونحوها وحقايقها مختلفة
وكل من هذه الاسماء المختلفة نوع من الكل كالانسان مثلا ونوع الانسان مثلا صنف رطب ابيض وقصير واسود واسمر ونحو ذلك قوله وهو المراد
ههنا ويدل عليه ذكره ذلك عقيب ضرب مثل الحق والباطل بقوله هل يستوي الاعمى والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور قوله
لنسق الطاهرات الدين وفطرته يقال بل هو الطاهر فان المعنى ان الدين الحنيف فطرته التي فطر الناس عليها وهو يلزم ما ذكره
من ان كل الناس فطروا على الدين وان كان الخصوم لا يلتزمونه لما ذكره من ان عندهم ان اكثر الخلق فطروا للكفر قوله ولانه لو كان كما
قالوا يعني من ان الدين فطرته بمعنى انه خلقه فينا قوله لكان قد بدل خلق الله يعني مع قوله لا تبديل لخلق الله قوله وهو ممثل لاقباله
على الدين واستقامته عليه ولا يلتفت يمينا ولا شمالا وهو تمثيل لاقباله على الدين واستقامته
عليه وثباته واهتمامه باسبابه فان من اهتم بالشيء عقد عليه طرفه وسدد اليه نظره وقوم له وجهه مقبلا عليه قوله والمعنى فطرة
الله التي فطر الناس لها الى اخره يعني ويكون على معنى اللام كقولهم صنف على كذا اي صنف له كما يرد على بمعنى اللام ترد اللام بمعنى على كقوله
يخرون للاذقان وقولهم سقط لوجهه واجاز الله المعنى الزموا فطرة الله او عليكم فطرة الله وانما اضمره على خطاب الجماعة لقوله
منيبين اليه وهو حال من الضمير في الزموا والفطرة الخلقة الا ترى الى قوله لا تبديل لخلق الله والمعنى انه خلقهم قابلين للتوحيد ودين
الاسلام غير نابين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا اخر ومن
غوى منهم فباغوا شياطين الانس والجن ومنه قوله خلقت كل عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وامروهم ان يشركوا
بي غيري وقوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ومعنى لا تبديل لخلق الله ما ينبغي
ان تبدل تلك الفطرة او تغير قوله في حكاية الخبر اني خلقت عبادي حنفاء اي مسلمين والحنيف المسلم قوله ومنها قوله ليجعل ما يلقي الشيطان
فتنة اعلم انه لا بد من تفسير هذه الاية ليتضح لك كيفية الجواب عنها ويطلع على معاني جواب المصنف فيها قال جار الله السبب في نزول هذه
الاية يعني وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الى قوله ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة ان رسول الله صلعم لما
لما اعرض عنه قومه وشاقوه وخالفه عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به تمنى لفرط ضجره من اعراضهم ولحرصه وتهالكه على اسلامهم الا

الأسر عليهم ما سفروهم وحال قلبه بحيث ذلك طرقا الى استمالتهم واستنزالهم عن غيهم وعنادهم فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه
سورة النجم وهو في نادي قومه وذلك التمني في نفسه فأخذ يقرأها فلما بلغ قوله ومناة الثالثة الاخرى القى الشيطان في امنيته
التي تمناها اي وسوس اليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط الى ان قال تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
وروي الغرانقة ولم يفطن له حتى ادركته العصمة فتنبه عليه وقيل نبهه جبريل عليه السلام او تكلم الشيطان بذلك فاسمعه الناس فلما سجد
فيها في آخرها سجد معهم في النادي وطابت نفوسهم اذا عرفت هذا فقوله ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة معناه ان تمكين الشيطان من ذلك
محنة من الله وابتلاء ازداد المنافقون به شكا وظلمة والمؤمنون نورا وايقانا فقول المصنف المراد بما يجعل هنا الدلالة والشارح
وقد نقضه بان حمل الآية على ان المراد ليجعل فسخ ما القاه الشيطان فتنة للكافرين والمراد بنسخ ما القاه في قوله تعالى فينسخ الله ما
يلقي الشيطان انه يذهب ويبطله بحكم آياته اي يثبتها قوله وخلى بينهم وبين الشيطان يعني بان يمكنه من الوسوسة بذلك او التبليغ ثم قال
جار الله والسبب له انه يمتحن عباده بأنواع من صنوف المحن وانواع الفتن ليتضاعف ثواب الثابتين ويزيد في عذاب المذبذبين قوله الى قوله
قل كل من عند الله الآية ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا قوله
وبعد فليس المراد بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية قال جار الله السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال
الله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقال ان الحسنات يذهبن السيئات والمعنى وان تصبهم نعمة من خصب ونحوه نسبوها الى الله وان تصبهم بلية من
قحط وشدة اضافوها اليك وقالوا هي من عندك وما كانت الا بشؤمك كما حكى الله عن قوم موسى وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه
وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك وروي عن اليهود لعنت انهم تشاءموا برسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا منذ دخل المدينة نقصت ثمارها
وغلت اسعارها فرد الله عليهم قل كل من عند الله يبسط الارزاق ويقبضها على حسب المصالح ولا يفقهون هذه الآية وبين قوله ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك لان معناها ما اصابك يا انسان خطابا عاما من حسنة اي من نعمة واحسان تفضلا منه
واحسانا وامتنانا وامتحانا وما اصابك من سيئة اي من بلية ومصيبة فمن عندك لانك السبب فيها بما اكتسبت يداك كقوله تعالى وما
اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وعن عائشة رضي الله عنها ما من مسلم يصيبه وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها وحتى انقطاع
شسع نعله الا بذنب وما يعفو الله عنه اكثر قوله ومنها قوله فاعرضنا هذه الآية والآيات التي بعدها المصنف بعدها مما يعدم شبههم في
انه … خلقه وحملهم على مذاهبه … وموقعهم في معاصيه … شبههم في ذكره لها بهذه المثلة … فلا باس بذكرها
هاهنا قوله وعند باب الضمير في قوله فاعقبهم عائدا الى البخل الاعراض والبخل قال جار الله عن الحسن وقتادة ان الضمير للبخل يعني
فاورثهم البخل نفاقا متمكنا في قلوبهم لانه كان سببا فيه وداعيا اليه والظاهر ان الضمير لله عز وجل والمعنى فخذلهم حتى نافقوا وتمكن
في قلوبهم نفاقهم فلا ينفك عنها الى ان يموتوا بسبب اخلافهم ما وعدوه من التصدق والصلاح وكونهم كاذبين ومنه جعل خلف الوعد
ثلث النفاق وانما جعل جار الله الضمير لله وفسره بالخذلان لكونه جعله مسببا عن الاخلاف كالعقوبة عليه والله اعلم قوله والضحك والبكا
قد يقعان معصية لا حاجة الى هذه الزيادة لان مرادهم الاحتجاج على نسبة افعالنا الى الله معصية كانت او غيرها وقد حصل غرضهم
بنسبة الضحك والبكا اليه سواء كانا طاعة او معصية او يقعا طاعة في بعض الاحوال ومعصية في بعضها ولهذا قال الشيخ حاكيا
عنهم قالوا ان الضحك والبكا من جهته ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الافعال قوله والجواب اما البكا الى قوله لا بد من
ذكر حقيقة البكا والضحك ليتضح ان كل ما كان من جهته تعالى وما كان من جهة الضاحك والباكي والذي ذكروه في حقيقة الضحك ما ذكره
انه تفتح في الوجه والاجفان وتعلو الشفتين عند سرور او تعجب قال ابن متويه والذي لا بد منه حتى يسمى ضاحكا ما يظهر في الحدقة
عند السرور او التعجب فان هذا لا يخلو عنه احوال الضاحكين فاما غيره فقد يخلو منه ومتى حصل الضحك من دون سرور او
تعجب فهو متضاحك عند بعضهم والمراد بفتح الاجفان امتدادها الى موخر العين ومقدمها وان تعارض الاجفان الى الالتقاء

والمراد

والمراد بسفح الوجه كون جلدته باحدا الى الصفار ... واما البكا فهو تولد الدمع من الغمى مع لوعة وحزن واللوعة والحرقة مع
ميلها الى الاعتماد او ظنون لقوة تقع او تولد او اثرها ولا بد من اعتبارها فان الدمع يخرج من عين الارمد ومن به صداع ولا يكون
بكا **قوله** فهو من فعل الله هكذا اطلق القول في الذكر ان البكا من الله وكذلك اطلق السيد كاطلاقه واستشهدوا على ذلك بعدم
وقوفه على القصد والداعي بل قد يدعو احدنا الداعي اليه فلا يقع وقد يقع من غير اختيار قيل وفيه نظر لان الانسان قد يبعث البكا
على اختياره بل قد قيل ان من الناس من يقدر البكا على اختياره من عين دون غيرها وقد يستعمل احدنا البكا كذلك لا خوان وبعد ابتعاد من
الموتى وجوابه ان ما وقع على اختيارنا من غير تذكر سبب ان صح ذلك فهو من فعلنا لكن لا يبعد ان يسمى بكا ولكن هو تباكي واما
المستعمل بالتذكر ونحوه فهو من فعله تعالى بعد تذكر الاسباب حيث لا يمكن دفعه وان كان في الحكم كانه من جهتنا ويتعلق حكمه بنا من مدح
وذم كما في واضع رجله في نار ونحوه وما امكن دفعه فهو من فعلنا وحيث يكون البكا من الغير فالمراد بما فهم من الاعتمادات والحركات
ومن الحزن واللوعة حيث يكونان ظنا او اعتقادا او علما عن غرض وترك وما كان منهما علما ضروريا فمنه تعالى وكذلك جزم الدمعة ويابسها
فافهم **قوله** ويجوز ان يكون المراد خلقه خلقه الى اخره الى هذا الوجه نحا جار الله حيث قال المعنى انه خلق قوتي الضحك والبكا **قوله**
ان المراد بالمنعم عليهم بالايمان قال جار الله والذين انعم عليهم هم المؤمنون واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة
الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه وعن ابن عباس هم اصحاب موسى قبل ان يغيروا وقيل هم الانبيا

الفول في المولدات

هي نوع من الافعال وما تقدم شامل لها لكن اقتضى افرادها بالكلام عليها ما اختصت به من الخلاف وبما يخالفه
بعض العدلية فيها وان كان ما سيذكر من الخلاف غير مقصور على المولدات وقد اقتضى ذكر المولدات للخلاف والذي فيها ذكر حقيقة التولد
وما يقابله وما يقاربه وذكر الاسباب وما يتصل بذلك ولهذا اورد المصنف من ذلك نبذا وهي كافية في هذا المقام وقد نفى صالح قبه
المولد من افعالنا وقال الذي نسميه متولدا بفعله الله ابتدا وهو قول المجبرة وقال النظام لو كان دوران الحلقة مع الفعل وجودا
وعدما دالا على تولده عنه وجب ان يقضي بمثل ذلك تولد الفعل عن الداعي **قوله** وهما يرادفان السبب والمسبب في اعل الاحوال
اما المسبب فهو مرادف للمتولد مطلقا واما السبب فيرادف المبتدأ في بعض الاحوال اذ من المبتدأ ما ليس بسبب كالارادة ومن الاسباب
ما ليس بمبتدإ **قوله** بحسب الخلاف بين الشيوخ يعني فعند المتقدمين ان المباشر هو الموجود بالقدرة في محلها مبتدأ وعلى هذا يكون كل مباشر
مبتدأ وعند المتاخرين انه الموجود بالقدرة في محلها على ما حققه المصنف ولا يشترطون فيه ان يكون مبتدأ كما شرطه المتقدمون
وعلى هذا لا يكون كل مباشر مبتدأ اذ من المباشر ما هو متولد كالعلم الحاصل عن النظر فانه موجود بالقدرة في محلها وكذلك
كثير من الاكوان والاعتمادات وعلى هذا يكون بين المباشر والمبتدإ عموم من وجه وخصوص من وجه اذ في المبتدإ ايضا ما ليس بمباشر وهو ما
كان من افعاله تعالى مبتدأ بغير واسطة والى هذا اشار بقوله ولا عكس **قوله** انها كلها مخترعة يعني المبتدأ منها والمتولد اذ لا تفعل
بقدرة ولا تعتبر في افعاله محل القدرة وقيل ان المتولد من فعله تعالى يسمى مخترعا وانما يختص اسم المخترع بالمبتدإ القسم ما

فصل

والاسباب المولدة بالقدرة **قوله** والمسببات منه هي الاعتمادات والكون والصوت والتاليف والالم والنظر فالعلم من افعال القلوب
وليس فيها متولد غيره وان كان قاضي القضاة قد ذهب الى صحة توليد النظر للاعتقاد المطابق الذي ليس بعلم وما عداه من
المولدات من افعال الجوارح **قوله** اعتمادا مثله وكون الاعتماد يولد هما معتبرين ولا يصح ان يولد احدهما دون الاخر **قوله**
وصوتا الاعتماد يولده بشرط الصكة **قوله** والكون يولد الالم يولده بشرط انتفا الصحة **قوله** وما هو من جنسه يعني اللذة والالم فهو
وهي بحسب مقارنة الشهوة والنفار وكذلك يولد الكون التاليف بشرط المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة حصل
مع التاليف صعوبة التفكيك والا فلا **قوله** وانه لا يفعلها الا متولدة قيل وعكسه العلم فانه لا يصح من الله الا مبتدأ ذكره بعض المتاخرين
والصحيح خلافه لانهم نصوا على ان الله تعالى لا يفعل النظر لكون شرطه التجويز ولا يصح عليه تعالى لكن يفعل لهم النظر من جنس المقدور
والله تعالى قادر عليهما كليهما والتجويز ليس بشرط الا في حق الناظر وهو مرادهم بانه النظر منه

فصل

وقد ذهب ابو علي الى

ان الله تعالى لا يفعل بسبب وانه لا يصح منه الفعل على جهة التوليد وخالفه ابو هاشم فقال يصح ان يكون في فعل الله تعالى المتولد عن سبب
فيكون الحادث بايجاد سببه **قوله** ونحو ذلك يعني كاحراق النار بالاعتماد وهو ظاهر وقد قال تعالى في سير السفن وجرين بهم بريح طيبة فنص
على حصول الجري عن الريح ويعضده قوله تعالى في اية اخرى ان يشا يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره ومما دل على ذلك ايضا
قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح فتثير سحابا **قوله** لاختصاصه بجهة يعني فالعلوي يختص بجهة العلو اللازم منه كالدخان والمختلف
والسفلي يختص بجهة السفل اللازم منه كالثقل والحجر **قوله** سبقه انه كان يلزم ان يكون الله تعالى محتاجا الى السبب فان لا حاجة الى سببه
واجه لازمه فيلزم اذا اراد الله ايجاد ذلك المسبب الا يمكنه ذلك ويتاتى منه الا بايجاد سببه فيكون ذلك محالا لاستلزامه الحاجة عليه تعالى
عند ارادة ايجاد المسبب **قوله** يصح منه مبتدا بمعنى فلا يلزم احتياجه تعالى الى السبب من اجل ايجاد سببه لانه قادر على ما لا يتناهى من
امثال ذلك المسبب ابتدا من غير توليد **قوله** لانه امر يرجع الى الفعل اي توقفه في الوجود على ذلك السبب واستحالة الحادث مبتدا فهو اذا
المحتاج الى السبب لا البارئ تعالى **قوله** كالحال في احتياج العرض المعنى الى محل يعني يكفي في معارضته اي على احتياج الفعل الذي لا يصح وجوده
الا في محل الى محل تاما فكما انه لا يصح الباري تعالى ايجاده الا في محل ولم يلزم ان يكون تعالى محتاجا الى المحل كذلك لا يصح منه تعالى ايجاده الا بايجاد
سببه ولا يلزم ان يكون محتاجا الى السبب بل عدم الحاجة في هذا وصح لصحة ايجاد امثاله على وجه الابتدا كما تقدم ولا يصح ايجاد امثاله
في غير محل وسوا قلنا بان العرض المعنى يحتاج الى محل معين ام لا بعد استقامة الحجة على ابي علي واعلم ان العلة في احتياج العرض المعنى
الى محل يعني ان الحال في محل معين لا يصح وجوده الا فيه لانه لو صح وجوده في محل اخر او لا في محل لم يكن تخصيصه بهذا المحل الا
لوجه ولا يمكن ان تخصيصه به الا الفاعل او المعنى اما الفاعل فلو اثر في ذلك لصح منه ان يوجده في اكثر من محل واحد حتى يوجده في محلين
وبحال كبيره بان يريد ذلك وقد عرفنا خلافه واما المعنى فكان يلزم فيه مثل ما لزم في الاول من احتياجه في حلوله في هذا المحل الى معنى
ويتسلسل هذا ما ذكره اصحابنا وفي كلامهم نظر والطال الكلام ههنا لا يليق بهذا المقام **مسئلة** اذا صح منه تعالى ايجاد الفعل بتوسط
سببه فارادته له تكون عند ايجاد السبب فان قيل يلزم ان تكون هذه الارادة عزما وقد قلتم لا يصح العزم عليه قلنا مقارنة السبب مقارنة
المسبب في الحقيقة فصح لا عزم وقد جوز بعضهم ان تكون ارادته مقارنة له والاصح هو الاول **فصل** كل شي يولد عن فعل العبد
فهو فعله عند جمهور اصحابنا كما ان المبتدا فعله وان اختلفا في ان احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة **قوله** وقال الجاحظ الخ
مذهبه ان الارادة من فعل العبد وانه لا فعل له سواها وجميع ما عداها من الافعال المنسوبة اليه متولد الا من فعله بل بطبع المحل
ولا تاثير للقدرة فيه ولا تاثير ايضا للسهو فيه فكل في الفكر عنده كالارادة في انه من فعلنا فهو يقول ما عدا الارادة والفكر **قوله** وقد
قال النظام الى اخره يعني مذهبه ان المباشر وهو ما وجد في محل القدرة فهو فعلنا سوا كان بواسطة ام لا من فعلنا وما خرج عن محل
القدرة وهو المتعدي فانه فعل الله لكن لم يفعله ابتدا بل جعله طبعا للمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع وتشبيها بقال طبع
الحجر مثلا صلاحيته للاندفاع وقوله الذهاب في الجهة اذا دفع فيها لرمي او نحوه وتلك الصلاحية لما اودعه الله فيه من الثقل
وصلابة التاليف فالذهاب هو فعل الله بواسطة هذا الطبع الذي هو الصلاحية قال الحاكم في شرح العيون وحكى اصحابنا
ان النظام رجع عن هذه الاقاويل الشنيعة واما معمر فحكى المصنف عنه ما ذكره في الكتاب وحكى عنه ايضا انه ذهب الى انه لا فعل
للعبد سوى الارادة ولا فعل له غير المتخير وما خلا ذلك فهو حاصل عن طبع الاجسام وذهب صالح قبة الى ان جميع ما خرج
عن محل القدرة فلا تاثير للعبد فيه ولا للطبع المحل بل هو فعل الله تعالى والما سبق الى العبد لوقوعه بواسطته فعله كالاحراق
بالنار عقيب الالقا فيها مع كونه من الله اتفاقا **قوله** وقال ثمامة الى اخره هكذا نقل عنه وبعضهم ذكر ان مذهبه ان ما خرج عن محل
القدرة حدث لا محدث له قال الحاكم وقد تاول مشايخنا قوله بانه اراد انه لا فعل يسند المسبب خرج عن مقدوره اذ لا يقدر على
الامتناع منه ولو اراد هذا لكان صحيحا والله اعلم لمقاصد القوم **قوله** وقال اهل الجبر جميع المتولدات من فعل الله فيه
نظر لان هذا مذهب الاشعرية منهم واما النجارية وضرار وغيرهم فلا يقولون بذلك بل قالوا تولد بها العبد يكتسبها

ط الدو

كالمسك

كالسبب والمراد ما كان من المتولدات من فعلنا **قوله** في الكمية والمطابقة يعني فكثيرها وقلتها تابعة لكثرة الاسباب التي نفعلها وقلتها وتوجد
المسببات مطابقة لها فانا اذا فعلنا النظر ولد العلم لا غيره واذا فعلنا الاعتماد على شرطه ولد الصوت لا غيره ونحو ذلك **قوله**
وسطل قول من علقها بالطبع يعني سواء قال بانه مؤثر كالجاحظ او واسطة كالنظام **قوله** الا ان يريد به السبب فيقع الخلاف
في عبارة يعني يكون الخلاف لفظيا ولا خطأ في مذهبهم الا من جهة العبارة لان السبب فعلنا فكون المتولد من فعلنا كما نقوله **قوله**
وكذلك يلزم مثله في اصول النعم يعني فيجوز ان يكون حاصلة بالطبع وفي ذلك اخراج القديم عن استحقاق العبادة لانها كالشكر على النعم
ولا يستحقها الا المنعم باصول النعم ويلزم النظام وابا عثمان اضافة القبائح المتعدية الى الله وبهذا يسقط ما ذهب اليه صالح قبة واما ثمامة
فسقط ما ذكره انه قد يقدر ان الحوادث لا فاعل لها من محدث وانه يلزمه تجويز ان يكون العالم حدثا لا محدث له وهذا يؤدي الى الالحاد **قوله**
ولانه كان يجب اختصاصها بما هي علة فيه يعني لان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص **قوله** وذلك لا يصح الا بعد وجوده فقال بل
اختصاصها به ثابت في حال عدمه وهو نفس التعلق الحاصل بينها وبين هذا المراد دون غيره **قوله** عن محل المراد يعني في بعض الاحوال
والا فقد يكون محلها محله كالنظر والعلم اذا تعلقت بهما الارادة **قوله** عند وجود العزم يعني لان العلة تقارن معلولها والعزم
لا يكون عزما الا مع تقدمه **قوله** وكان لا يصح النهي عن المراد بعد حصول الارادة ولا ان يرجع المرء عما اراد يعني لان العلة لا تقف
في ايجابها على شرط سوى الاختصاص ولا يصح انفكاك معلولها عنها ومعلوم ان المراد يتوقف وجوده على ان لا يعارض الداعي صارف
يعارضه او يرد عليه فاذا وقعت تلك المعارضة رجع المرء عما اراده وتركه **قوله** لم يكن احدهما بان يكون سببا الخ فقال يلزمكم مثل
هذا في الكون والالم ونحوهما والارادة وبكونها سببا اولى لتوقف المراد عليها وتاخره عنها وهي متقدمة ولا يتوقف عليه وقد اجيب
عن هذا بانه يعلم السبب سببا والمسبب مسببا لكونه يصح وجود السبب في بعض الاحوال ولا يوجد المسبب لمانع او عدم شرط وفيه نظر
لان من جعل الارادة موجبة عدها من الاسباب فيمكنهم الجواب بمثل هذا **قوله** ولانه كان يجب اذا اراد احدنا الكتابة الخ فقال
ان الارادة وان كانت سببا فالسبب قد يتوقف في ايجابه المسبب على شرط فيكون ايجاب الارادة للكتابة ونحوها مشروطا بالعلم وذلك
لا يقدح في كونها سببا **قوله** ان يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب يعني من عدم شرط او وجود مانع يوضحه ان احدنا قد يوجد السبب
ويختار ان لا يوجد المسبب كمن دفع حجرا باحدى يديه ومنعه من النفوذ بالاخرى **قوله** والعلة لا تقف في الايجاب على شرط بخلاف الاسباب
انما وجب ذلك لان العلة لو وقفت على شرط منفصل عن وجودها لادى ذلك الى فتح باب الجهالات فكنا نجوز ان في الجسم عللا ولا
طريق لنا اليها اذ الطريق اليها ليس الا معلولها ولعله لم يحصل لتوقفه على شرط لم يحصل وذلك باطل بخلاف السبب فانه وان لم يوجد
مسببه فالطريق اليه القضية التي توجبها او الحكم وهو لا يقف في ايجابه لهما على شرط لانه علة فيهما فلا يلزم تجويز اسباب لا طريق
اليها **فصل** واما الكلام على المجبرة **قوله** فغيرنا ثم يعني لا يلزم من كون الفاعل قادرا على ان يستعمل قدرته في الفعل خارج ذاته
اذ الفاعل ليس الا من وجد من جهته بحسب ما كان قادرا عليه وهذا ملتزم فيما ذكرتم **قوله** ويصح ان يتوب عن الاصابة قبل وقوعها
هذا مذهب الاكثر انه يصح التوبة من المتولد بعد وجود سببه وان لم يكن قد وجد قال القاضي اذا صح وجب لانه من الواجبات
المضيقة وقال ابو عبد الله لا يصح التوبة من المتولد الا بعد وقوعه اذ هي بذل المجهود في تلافي ما وقع فاما ما لم يقع فالواجب تركه لا التوبة
منه وتردد ابو هاشم ما وجد سببه ولم يقع فانه كالواقع الموجود من جهة فاعله لخروجه عن كونه مقدورا عند وجود سببه على ما اختاره
البصريون قالوا ولهذا لا يفتقر المسبب الى تجدد قدرة فاعل السبب ولا الى حياته واما ابو عبد الله فهو بنى على مذهبه من انه لا يزال مقدورا
حتى يوجد كالمبتدا من غير فرق وزيادة انه عند وجود سببه لا يقف على قصد وداع بل قد صار واجب الوجود ولو كرهه فاعل
السبب وجوده ومن حق المقدور ان يقف على القصد والداعي وقد قال ابو هاشم بمقالة ابي عبد الله في مسبب العزم فقط وذهب الى انه لا
يخرج عن كونه مقدورا بعد حدوث سببه فالالم بان وقوفه على اختياره باق في سائر حاله الا وهو يقدر فيها على منع وجوده
بايجاد ضده بخلاف اخرنا فانه قد لا يقدر كالرمية بعد نفوذها وظاهر كلام غيره الاطلاق لان معنى خروجه عن كونه مقدورا

والجواب ان مراد المصنف [illegible] الدال بالاختصاص على [illegible] الاختصاص [illegible] المعدوم [illegible] الاختصاص [illegible] موجود [illegible] الحال [illegible] العدد [illegible] الا بعد الحصول [illegible] والله اعلم

هو عدم الاحتياج بعد وجود شبهه الى باعث القادر وهذا حاصل في مسبب القديم اذا عرف هذا فاعلم انه لا كلام في وجوب التوبة
عن سبب المتسبب القبيح بعد وجوده لقبحه ولو لم يقع الا القبيح مسببه واما المسبب فالاولى ان يفصل القول فيه فيقال ان علم
الفاعل او ظن وجوده ولم يمكنه منع وجوده بايجاد اضداده ونحوها وجب عليه التوبة تحرزا من المضار المعلومة او المظنونة
وسوا قلنا بان الوجه في وجوبها دفع المضار او انه صح قول ابي هاشم انه يستحق العقاب عليه حال وجود السبب او منع استحقاق
العقاب ان صح قول ابي علي انه لا يستحق العقاب عليه الا حال وجوده وان امكنه منع وجوده وجب عليه تحرزا من المضار كما مر ولم
تجب عليه التوبة قطعا اذ لا يجمع وجوب ترك الفعل ووجوب التوبة منه وان لم يعلم ولا ظن وجوده لم يجب عليه منع وجوده ولا التوبة
منه لان الضرر غير معلوم ولا مظنون فلا يجب التحرز عنه قوله فاستحقاق الذم وكذلك استحقاق العقاب فانه يلازم استحقاق الذم
قوله قيل وهو احد قولي ابي هاشم وقد قيل ايضا وهو الصحيح من قوليه الذي صححه هو قوله فيلزمه كثير هذا ما ذهب اليه ابو علي
وهو مساواة عقاب السبب لعقاب المسبب وعنه رواية اخرى وهو ان عقاب السبب دون عقاب المسبب وهو الذي اختاره ابو هاشم
لانا نعلم بديهة كون تقدير قبح الاعتماد المولد للاصوات التي بالفعل منها الكذب ليس كقدر قبح الكذب فان الكذب قبيح لكونه كذبا والاعتماد
قبيح لكونه مولدا للكذب وهذان وجهان مختلفان ولا طريق الى وجوب تساوي عقابيهما بل يجوز احدهما فيهما في عظم القبح لاختلاف وجهيهما
ولان قبح السبب تابع لقبح المسبب فيجب ان يكون كمثله فلا يقطع بكثرة السبب كالاعتماد المولد للقتل ولا يحكم عليه حال الاعتماد بانه
فاسق والله اعلم

فصل فيما يجري عليه من الاسماء لمعنى كونه فاعلا

قوله وبيله البارئ قال جار الله رحمه الله
الخالق المقدر لما يوجده والبارئ المميز بعضه من بعض بالاشكال المختلفة والمصور الممثل اي يمثل صوره يتفاوت الصفات ولا ادري
لم لم يعده المصنف من انواع هذه الاسماء قوله واجاز واحنان بالتخفيف بمعنى الرحمة كما في قوله وحنانا من لدنا اعلم ان تقديره ووهبنا له
حنانا اي رحمة لابويه وغيرهما وتعطفا وشفقة انشد سيبويه ه وقالت حنان ما اتى بك ههنا اذو نسب ام انت بالحي عارف
وقيل حنانا من الله عليه قال جار الله وحن في معنى ارتاح واشتاق ثم استعمل في العطف والرافة وقيل لله حنان كما قيل رحيم على
سبيل الاستعارة وقد بان لك بما ذكره ضعف استشهاد المصنف بالاية اذ لم يرد في وصف الله بهذه اللفظة بتخفيفه وما هي الا بمعنى
او مفعول مطلق قوله معناه فاعل العدل والحكمة تعالى اما المحكم فمعناه فاعل الاحكام فهو ماخوذ من الاحكام لا من الحكمة قوله
واما الاسماء الجارية عليه من طريق الاشتقاق فمفهومه ان ما تقدم ذكره من الاسماء غير مشتقة وليس كذلك ففي كلامه نظر ولا حاجة
الى هذا الكلام الذي اتى به قوله عند من يجعله معنى فهذا ابو علي وابو القسم وابو هاشم لكنه توقف اخيرا وقوى نفيه ومذهب الجمهور
ان المرجع به الى عدم الحيوة وزوالها والمراد بالمميت عندهم ما ذكره المصنف وهو انه فاعل شبهه اي سبب زوال الحيوة بعد ثبوتها
ونحوه قوله ومنها المقدر الى اخره يعني فالمقدر فاعل القدرة والمقوي فاعل القوة والمعلم فاعل العلم والدال فاعل الدلالة ونحو
والمعلم هو غير مسموع ولا كلام في جواز اجرائه عليه واما المعلم بالتشديد فاجازه ابو علي من التعليم وهو فعل العلم في غيره كالمحرك
والمسكن وقد نطق القران من يوصفه بالتعليم نحو وتعلمكم الله علم الانسان ما لم يعلم خلق الانسان علمه البيان وقال ابو هاشم لا يجوز
اطلاقه عليه وان صح معناه لغة اذ هو في العرف مخصوص بمن حرفته كمعلم الصبيان ونحوه واجازه القاضي وقواه قوله والدليل عند
من يجيز اطلاقه الذي اجاز اطلاقه ابو علي والقاضي بمعنى انه خالق الدليل او فاعله وان كان مجازا من قبيل تسمية الفاعل بفعله وقال
ابو هاشم لا يجوز ان يوصف به لان الدليل في العرف ما صح ان ينظر فيه ويستدل به وذلك يستحيل عليه فلا يوصف به واورد
عليه وروده في السمع لانه في بعض الادعية المأثورة يا دليل المتحيرين لكن هذا لا يقتضي صحة [الاطلاق] الاسم عليه بل يقتضي حسن ذلك لكونه مجازا
وقد ذكر ابن الحاجب ان الدليل في اللغة الناصب والمرشد وما به الارشاد وحينئذ يصح وصفه به اذا لم يكن فيه ايهام الخطا كما في
سائر الالفاظ المشتركة قوله مجاز ومعناه المنور قال جار الله المعنى ذو نور السموات وصاحب نور الارض ونور السموات والارض
الحق وشبهه بالنور في ظهوره قوله الهادي والمرشد ونحوهما يعني كالمبين وما افاد هذا المعنى قوله ومنها الخير اي فاعل
الخير الظاهر انه لمن كثر فعل الخير ففيه مبالغة وكذلك الشرير المكثر لفعل الشر فمعنى خير ثابت في حقه بالنظر الى الحقيقة

قوله كقولنا فاضل وصالح قال ابو علي ان الذي منع من وصفه بفاضل هو الشرع وهو الاجماع ولو خلينا وقاعدة اللغة لوصفناه
به لحصول معناه في حقه فانه يفيد المدح والتعظيم والقدم اهل لذلك فلا يمتنع منتساوا واخبر لفاضل في المعنى مع امتناع فاضل
من اطلاقه وجري عليه فانهما لا يستويان في وصف القديم بهما على قاعدة اللغة ومنع من الوصف بفاضل مانع سمعي دون خبر فقضي خبر
على الجواز الاصلي ورده ابو هاشم بان ما ذكره لا يصح فان اللغة انما منع من الوصف بفاضل لانه يفيد حدا امن لذلك الموصوف
يستحق بسببه المدح والتعظيم قيل وهذا لا دلالة عليه ولا يفهم من اللغة بل انما يفيد المدح والتعظيم واما ان سببه تجدد امر
او غيره فخارج عن مفهومه قوله الرحمن هو من اشرف الاسماء وخواصها ولهذا لا يجوز اطلاقه على غيره تعالى وتسميته السورة
الكريمة تدل على معنى السورة التي يذكر فيها الرحمن وكثير من اصحابنا يجعلونه من قبيل المجاز لانه من التعطف والحنو ورقة القلب
وعلى تفسير المصنف يكون حقيقة وهو الاولى قوله وسلمه المهيمن قال الجار الله المهيمن الرقيب على كل شي الحافظ له مفيعل من الامن
الا ان همزته قلبت هاء قوله واما السلام الى اخره قال الجار الله السلام بمعنى السلامة ومنه دار السلام وسلام عليكم وصف
به مبالغة في وصف كونه سليما من النقائص او في اعطايه السلامة قوله فانه يفيد نوع احتراف يعني فالحارس اسم في العرف
للمستاجر على الحفظ وكذلك الراعي المتعهد الغنم ونحوها وحافظها بالنهار مسئله اعلم ان الاسما المشتقة من الافعال
لا تصح احتراما وهل تصح في الازل قيل نعم هو خالق في الازل ونحو ذلك ومن اجاز الجازة وصفه تعالى بانه جواد في الازل قالوا اذ لو
لم يكن جوادا في الازل لكان بخيلا وقولهم باطل لان الجواد فاعل الجود وهو تعالى غير فاعل في الازل ولو كان معنى الجود نفي البخل
لصح وصف الجماد والكثير من الحيوانات التي لا يتصور منها البخل بالجود وهو معلوم الاستحالة وقد ذهب الكرامية الى ان صفات
الله تعالى كلها ازلية سوا تعلقت بالفعل كالخالق والرازق والمنعم ونحوها او لم يتعلق به وهو مذهب كثير من فرق المجبرة

القول في ان الله تعالى لا يعذب احدا الا بذنبه ولا يثيبه الا بعمله

قوله اعلم اولا ان الثواب الى اخره لما
اراد ان يتكلم على حكم الثواب والعقاب وهو ايصال الانسان الى ما يستحقه احتاج اولا الى بيان ما هيتهما اذ التصور مقدم على حكم
التصديق وسياتي تحقيق اتم من هذا في الخصوص وحقائق ما استعملا عليه من الالفاظ في الوعد والوعيد ان شا الله تعالى فانه يذكرها هنا
واما التقريب والاثابة فهما ايصال العقاب والثواب الى الغير فصل ذهب اهل العدل الى ان الله تعالى لا يثيب احدا الا بعمله ولا يعاقبه
الا بذنبه وذهب اهل الجبر الى ما حكاه المصنف عنهم ويحقق مذهبهم تجويزهم ان يعذب الله من لا ذنب له بل من له ثواب كالانبيا وغيرهم ويثيب
من لا طاعة له بل من له عقاب كالكفرة وغيرهم لانه مالك فله ان يفعل في مماليكه ما اراد ولا يقبح منه اذ ليس بمامور ولا منهي
والخلاف في هذه المسله مترتب على قاعدة التقبيح العقلي واعلم انهم وان جوزوا هذا فلم يذهبوا الى انه يقع مع انه لازم لهم لان عندهم ان
جميع افعال المكلفين طاعاتها ومعاصيها من الله تعالى فما للمطيع وانما اثيب على غير عمله والمعاقب العاصي اذا عوقب على غير فعله قوله
وسب الفراعنة الفراعنة ملوك مصر كما ان الاكاسرة ملوك فارس وكان الفراعنة اهل طغيان ومجاوزة للحد في الكفر والتكبر على الله
كفرعون موسى قوله ويعظم من لا يستحق التعظيم قبيح بالضرورة يعني التعظيم الكثير فاما اليسير منه فقد جوز الشيخان الاسلام في
حق من لا يستحقه لانه كالنفع فيجوز الابتدا به فصل بالتيسير منه الذي يقع فيه التسامح واما قليل الاستخفاف والذم لغير مستحق
فاجازه ايضا ابو هاشم وسعه ابو علي وهو الصحيح قال مولانا عليه السلام والصحيح ايضا على قواعدهم المنع من يسير التعظيم لغير مستحقه
وقياسه على النفع يقتضي جواز الكثير منه لمن لا يستحقه كما يجوز التفضل بالمنافع الكثيرة فالقياس فاسد قوله يستحقون قيام الملك
في وجه الرجل الدني الوضيع هذا من الكلام فيه وادعا الضرورة في استقباحه لا يعد من المجازفة قوله ويستحقون تعظيم الاجانب
كتعظيم الابوين تعالى انه قد يكون من الاجانب من يستحق من التعظيم اكثر مما يستحقه الابوان كالنبي والامام والسلطان العادل والعالم
العامل وجوابه ان المراد الاجانب الذين لم يحصل لهم من الاحوال ما يوجب التعظيم من نبوة ولا امامة ولا علم فهو عموم اريد به الخصوص والله اعلم
قوله لقبح التكليف يعني لان الغرض به وهو الوجه في حسنه التعريض لمنافع لا تنال الا به فاذا كان ايصالها من دونه حسنا فلا
فايدة فيه بل يكون عبثا قوله احترازا من حمل مسافر الاسفار الى اخره هذا يشعر بانه لا فرق في كون الغرض طلبا مترتبا على يترك نفسه

او نفعه والظاهر ان العلم معصوم على ان العدول بالقبح وانه انما ذم من ترك الضد بصفته لتركه ما هو واجب عليه من دفع

الضرر عن النفس وان اطلق الظلم على ما لا يتعدى فعلى جهة المجاز كقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم **قوله** ويدخل فيه انواع

الساد سات والالطاف ونحو ذلك اي يدخل فيما اخرجناه عن كونه ظلما بقولنا وجلب نفع لان في ارسال الرسل مثلا لتعليم القرآن

او غيره من فنون العلم او ليتعلموا الاخلاق الحسنة ويستعملوا الاوصاف المستحسنة نفع لهم وكذلك في الالام للمكلفين ليزدجروا

عما هم عليه من التهور في المعاصي والانتهاك للمناهي او ليكونوا اقرب الى الطاعات الموصلة الى اعلى الدرجات نفع عظيم وان نحو

ذلك جميع ما كان فيه للمضرور نفع كتكليف الاجير العمل بالاجرة بعد عقد الاجارة فانه لا يكون ظلما لما في مقابلته ذلك من النفع

قوله لانه لا فرق في حسن ايلام الغير الى اخره قال السيد الا ترى انه يحسن من احدنا ان يكلف ولده الاحسان والى المكتب وان شق ذلك

عليه ولا يكون ذلك منه ظلما لما كان في مقابلته نفع مظنون او دفع ضرر مظنون **قوله** ولا يكفي ظن الاستحقاق في حسن الضرر كما

سيعرف ويبقى على ما سيجيء في موضعه وهذا مذهب الزيدية وجلة المعتزلة كابي علي والقاضي وتلامذته لمن ظن الاستحقاق يقدم

على ما لا يامن فيه عدم الاستحقاق ولا يجوز كونه ظلما والاقدام على ما لا يامن كونه قبيحا كالاقدام على القبيح المعلوم حاله في القبح

وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه قد يحسن ايلام الغير لاجل ظن الاستحقاق ومحتجا بورود اقامة الحدود على من قامت الشهادة عليه

بانه قذف ومثله والحد اضرار بالمحدود ولا يحصل بالشهادة الا ظن الاستحقاق والا يرد الشرع بحلاف ما يقضي به العقل ورد كلامه بان

الشرع انما ورد تعبدا فلستم اعتقاد للاستحقاق والا انه عقوبة بل يفعل ذلك لورود الشرع به فان كان مستحقا فعقوبة والا

فامتحان وعوضه حاصل من الله والقران وان ورد بكونه عقوبة ونكالا فلا بد من حمله على هذا **قوله** وعن كونه كالواقع من جهة

المضرور الى اخره قال السيد ولو قلت هذا الشرط داخل فيما بعده لصح لان المدفوع مستحق ان يدفع بما امكن وهكذا فلو جعلته

داخلة تحت الشرط الاخير لصح ايضا لان الانسان عليه وقبله في الحكم من جهة غير فاعل الضرر فكل والاولى ان يزاد في حد الظلم

او الضرر الذي فيه نفع او دفع ضرر او ظنهما او احدهما ولم يقض العقل والشرع بحسنه ليدخل في الظلم اضرار الواحد منا بغيره

لنفع ينال او دفع ضرر او لظن ذلك فان هذا الضرر مع كونه ظلما عن ضاد ر عما ذكر وفيما ذكره نظر من حيث المعنى ومن حيث اللفظ اما

المعنى فمعارضة هذا الذي ذكرته ليس بظلم ولا نعرف بالعقل كونه قبيحا ولا ظلما وانما عرفنا قبحه بالشرع لكونه منهيا عنه في حق

ما حد به الظلم المعروف قبحه عقلا واما من حيث اللفظ فلانا لو زدنا في الحد ما ذكرته كان لفظه او مذكوره في الحد والحدود يجتنب فيها

ذلك ونعارض فيها الانسان به لكن لمكان بحار عن هذا الاخيرات او هنا لتثبت للمشكر ولا للمتحيز ولا تعارض في الحدود من لفظه او لا

ما كان كذلك **فصل** **قوله** ويحكم السمع بطابق ما ذهبنا اليه بعد عبارة المصنف هذه يقضي بان ستر جاحه ان هذه المسألة ونحوها

مما لا يمكن الاستدلال عليه بالسمع لتوقفه على صحتها وقد صرح به كما صرح به السيد وهو مذهب القاضي وابن متويه وقد قدمنا

ما ذكره الامام يحيى وهو صحة الاستدلال بالسمع عليها لتقرر من قواعد الحكمة من قبل وهو الاقوى والله اعلم **قوله** بوو وفت كل نفس

بما عملت **فصل** في شبههم **قوله** واما السنة فهي اكثر من ان تحصى وذلك نحو حديث ابي ذر عنه صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه

عز وجل انه قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا الحديث بطوله والظلم اعظم من امثال الغفار العظيم

الى من لا ذنب له واخر هذا الحديث يا عبادي انما هي اعمالكم احصيها لكم ثم اوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا

يلومن الا نفسه اخرجه مسلم والترمذي **قوله** ومثل اوزار الذين يضلونهم الا حيث انه تعالى قال ومثل بعض اوزار الذين يضلونهم لان

من للتبعيض واعلم ان قوله تعالى ليحملوا اوزارهم اللام فيه للتعليل من دون ان يكون غرضا لهم ولكن جرت من البلد مخافة الشر والمعنى

انهم قالوا عندما قيل لهم ماذا انزل ربكم اساطير الاولين اي احاديثهم واباطيلهم والمقدر المنزل اساطير الاولين وانما جعلوه منزلا

على جهة السخرية وقوله ليحملوا اوزارهم اي قالوا ذلك اضلالا للناس وصدا عن رسول الله فحملوا اوزار اضلالهم كاملة وبعض

اوزار من ضل بضلالهم وهو وزر الاضلال لان المضل والضال شريكان هذا يضله وهذا يطاوعه على اضلاله فيحملان الوزر

هذا ما ذكره جار الله اسنا على ان من في قوله من اوزار للتبعيض والمقتنف يبني على ما ذهب اليه الاخفش من انها زائدة والمعنى مثل اوزار

ووزر الواحد أي أن يكون من تبعته باستلزامه تخفيف الوزر عن الأتباع وهو خلاف قوله صلعم من غير أن ينقص من أوزارهم
شيء قوله وإضافة المصدر إلى الخطيئة تعالى إما إليها في الكثرة كما ذكره فلا مقدر بعض أهل العربية على قلتها وأما أنها جائزة فلا كلام
فيه وبه يحصل الغرض من أن جعلك لهذه الآية من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول فيه نظر لأنه إنما يتصور لو قال الضلال الذين
يضلونهم وأما إضافة أوزار فليست من هذا المعنى بل الإضافة لكون الأوزار بسبب الذين أضلوهم والإضافة يكون لأدنى ملابسة
والله أعلم قوله مثل وزرها لفظ الحديث فعليه وزرها ووزر من عمل بها قوله ولولا هذا التسبب وزر الذي عملها يعني مع أنه لا يسقط قطعا
اتفاقا وقد قال صلعم من سن خيرا فاستن به كان له أجره ومثل أجور من تبعه غير منتقص من أجورهم شيئا ومن سن شرا فاستن به
كان عليه وزره ومثل أوزار من تبعه غير منتقص من أوزارهم شيئا مسئلة اكتفى المصنف بجواب هذه الآية عن جواب الأخرى
وهي ليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم لأن الكلام فيهما متقارب والمعنى بهذه الآية ما ذكره قريش فإنهم كانوا يقولون لمن آمن منهم
لا بعث نحن ولا إثم فإن عسى كان ذلك فإنا نحمل عنكم الإثم فأنزل الله تعالى وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل
خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء إنهم لكاذبون وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم أي أثقال أنفسهم وأثقالا مع أثقالهم
أي أثقالا أخر غير الخطايا التي ضمنوا للمؤمنين حملها وهي أثقال الإضلال من كانوا سببا في ضلاله قوله نعت للفتنة أي وصف لها
بأنها غير مصيبة للظالمين وحدهم ويكون مفهومه أنها تصيبهم وغيرهم قوله ولا هو خبر لها أيضا يعني فلا يكون النعت هي
لا تصيبن على أن ضميرها مبتدأ مقدر والجملة المنفية خبره قوله لأن نون التأكيد لا يدخل في النعت ولا في الخبر يقال إنما إذا كان الخبر
أو النعت نفيا فقد ورد دخولها في النفي بالدر تشبيها له بالنهي وأجازه بعضهم واحتج بقوله فلا ذا نعيم يتركن لنعمه وإن قال قرظي
وحذر نشوة أي لا قوله وفي المستقبل مع النهي هذا الكلام لا معنى له والمثال الذي أورده دخلت النون فيه لأنه جواب
القسم ودخولها فيه لازم قوله وفي إما بمعنى الشرطية وهي إن زيدت عليها ما مؤكدة لمعناها قوله للفرق بينها وبين التخيير لعله
أراد للفرق بينها وبين إما العاطفة أخت أو والذي ذكره النحويون أن العلة لدخولها في إما الشرطية أنهم لما أكدوا إن بما أرادوا تأكيد
ما هو المقصود وهو فعل الشرط أولى ولا أدري من أين أخذ المصنف ما ذكره قوله فإذا كانت الفتنة تصيب الظالم وغيره إلى آخره قد
قيل في معنى الفتنة هي الذنب قيل وهو هنا إقرار المنكر بين أظهرهم وقيل افتراق الكلمة وقيل المراد بها العذاب وقيل اختبار وبلية
يصيبهم وقيل ضلالة وقيل هرج وقيل قحط وتمسك المخالف بها لا يكون إلا إذا حملت على أن المراد بها العذاب قوله على ما قاله بعض النحاة
هو الفراء إلا أن قول المصنف فيه طرف من النهي أو القسم لم ينسبه إلى الفراء في مظانه وأجاحه الله لأن النون يصح دخولها لما فيه
من معنى الجزاء قال الزمخشري وجاز دخول النون المؤكدة في جواب الأمر لأن فيه معنى النهي إذا قلت انزل عن الدابة لا تطرحك فلذلك
جاز لا تطرحنك قال في المحرر ورد بأنه ولو جعل جوابا للأمر فليس فيه معنى النهي بل هو نفي محض لا بد لذلك إلا بسماع وهي قوله تعالى
لا يحطمنكم يتنظم فيها شرط وجزاء ولا يتنظم هنا إذ لو قلت إن تتقوا لا تصيبن الذين ظلموا فسد المعنى وقد قيل في معنى الآية أن النون
دخلت لأنه جواب قسم مقدر ودخل اللام في محلها إلا أن اللام أشبعت فصارت لا والمعنى والله لتصيبن الذين ظلموا ويؤيده قراءة
ابن مسعود وغيره لتصيبن الذين ظلموا وقد ضعف بأن الإشباع بابه الشعر وبأن المعنى يختلف فليتأمل ونقل عن المبرد والفراء
والزجاج أنه نهي بعد تمام الكلام عند قوله فتنة أي أسند نهي الظلمة خاصة عن التعرض للظلم فتصيبهم الفتنة لكنه أخرج في صورة
نهي الفتنة كما قالوا لا أرينك هنا أي لا تكن هنا فأراك فكأنه قال واحذروا ذنبا وعقابا ثم قيل لا تتعرضوا للظلم فيصيب العقاب وأثر
الذنب من ظلم منكم خاصة ونقل عن الأخفش الصغير أنه دعاء أي لا أصابت الفتنة الذين ظلموا منكم خاصة واستلزم الدعاء على غير
الظالمين أي لا أصابت ظالما ولا غيره فكأنه قيل واتقوا فتنة لا أوقعها الله بأحد وقد قيل المعنى لا تفعلوا المعاصي ومروا بالمعروف
وانهوا عن المنكر فإن لم تفعلوا عمكم العذاب وقيل عذاب الاستئصال يخص الظالم عقوبة وغيره امتحانا قال جار الله إذا كانت جوابا
فالمعنى إن أصابتكم لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة ولكنها تعمكم كما يحكى عن علماء بني إسرائيل نهوا عن المنكر تعذيرا فعمهم الله بالعذاب

قوله ويجوز ان يكون الكلام مضمنا معنى كي الى اخره هذا الاوجه لجوازه وكان جديرا بان لا يوضع في مثل هذا الكتاب **قوله** ومنها قوله
واذا الموءودة سئلت حكى في الكشاف انه قرئ سألت اي خاصمت عن نفسها او سألت الله او قاتلها والموءودة البنت المدفونة حية في حال صغرها او عقيب
ولادتها وكان هذا من افعال الجاهلية مخافة منهم للفقر والعار **قوله** وقيل ان المراد بالتبديل اعادة الجلود وردّ من هذا ما حكاه
في الكشاف انه جعل النضج غير نضيج **قوله** فلم يرد انه بدل اصلها فانه يخالف الظاهر جلا او ما ذكره وقد قال جار الله تسميته بدلا حسن
لاجل المشاكلة وفيه ضرب من التهكم وهذا يقضي بان هذا ليس من الجنات فضلا ان يكون من جنا نهم **قوله** ولان خيانة النبي
الى اخره كلامه هذا يقضي بان المراد بالفاحشة الزنا وقال جار الله المراد كلما اقترفوا من الكبائر وقيل هي مخصصا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم نشوزهن
وطلبهن منه ما يشق عليه وما يضيق به ذرعه ويغتم لاجله وقيل الزنا والله عاصم رسوله من ذلك كما مر في حديث الافك وانما
وانما ضوعف عذابهن لان ما قبح من سائر النساء كان اقبح منهن واقبح لان زيادة قبح المعصية تتبع زيادة الفضل والمرتبة وزيادة
النعمة على العاصي من المعصي وليس لاحد من النساء مثل فضل نساء النبي ولا على احد منهن مثل ما عليهن من النعمة والجزاء يتبع الفعل
وكون الجزاء عقابا يتبع كون الفعل قبيحا فمتى ازداد قبحا ازداد عقابه شدة ولذلك كان ذم العقلاء للعاصي العالم اشد منه
للعاصي الجاهل لان المعصية من العالم اقبح ولذلك كان فضل حد الاحرار على حد العبد حتى ان ابا حنيفة واصحابه لا يرون الرجم على
الكافر **قوله** واذن لا شبهة لهم يعني انه ليس في العقل ولا في الشرع ما يدل على جواز ذلك والاية هذه وان كان شيء من ظواهرها يوهم
الوقوع وهو فرع الجواز عقلا واتفقوا في عدمه فلم يبق لهم متمسك **فصل** قطع اهل الحشو على ان اطفال المشركين
يعذبون بذنوب ابائهم ولم يكفوا بتجويز تعذيب من لا ذنب له بل قطعوا به ههنا وقد ذهب المطرفية الى ان النقم والبلايا التي تنزل باولاد
الكفار عقوبة لهم على ذنوب ابائهم ايضا وكذلك شيبتهم واشتراقهم وتخرج لهم من هذا جواز تعذيبهم **قوله** كما حكى الله تعالى يعني بقوله فلا
انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقوله يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه ونحو ذلك **قوله** فان صح فاحادي يعني وان اجتمعت فيه شروط
الصحة فالمسئلة قطعية والاحادي ولو صح لا يفيد الا الظن فلا نعمل به في مسائل الاعتقاد بل في الفروع والعمليات **قوله** كل نسمه
تولد على الفطرة قد اختلف اهل العدل في معنى هذا فقال محمد بن الحسن الشيباني صاحب ابي حنيفة المراد بالفطرة الاسلام والمعنى عنده
ان كل مولود يولد مسلما وهكذا ذكر السيد المؤيد بالله الا انه ان الفطرة الاسلام قال وقوله على الفطرة اي للفطرة والمعنى ان كل مولود
يولد للاسلام لانه جزو فالجزء مستعار كقوله تعالى وخروا للاذقان اي على الاذقان وقال ايضا في موضع اخر المراد بالفطرة الخلقة
الدالة على توحيد الله وعدله فيكون المعنى يولد على الخلقة الدالة على توحيد الله وعدله ذكره الحاكم وقد قيل ان المراد بالفطرة العهد
الذي اخذه على بني ادم عند اخذهم من ظهر ادم بعد نزوله الى الارض قيل انه خرج حوا من بطون امهاتهم على الصورة التي خلقوا عليها
ونقل في ذلك اثر وهو ان الله تعالى لما خلق ادم اخرج ذريته من ظهره كامثال الذر ثم قال الست بربكم قالوا بلى واخذ عهدهم على ذلك وعلى التصديق
لما جاءت به الرسل فكل مولود يولد على ذلك العهد الا ان هذا الخبر غير صحيح عند اصحابنا وقيل فيه انه من دسائس المجبرة قيل وغير
انه لا مانع من صحة معناه ان كان مما اجتمعت فيه شروط صحة الاخبار **قوله** كما ما عرضت بعامة الذي في شرح الاصول وغيره
العامر باللام وهو اولى وقد قيل في الاستشهاد بهذا البيت الذي يقع في التفسير ان صاحب البيت اراد غمزة لانه اضاف الطفل الى
الجنة لا الى مدة الاعمار ولم يرد اطفال الحرور الا الذين كانوا في اول الدخول فيها والاعتياد وكهل الحرور وشيخها من كثر مزاولته
لها وطال انغماسه فيها ومدحهم بكونهم اطفال الحرور حيث ان الخبير بمصادر الحرب وبها وسفك الاقدام ولا كذلك من لم يعتبر
ذلك فانه قد يجري ويسرع في الاقدام لجهله ما يجري من ضرها فاما البيت الذي يدل على ان الاطفال يراد بها البلاغ فقول
بعضهم ويسرع للفواحش كل طفل يجر المخزيات ولا يبالي اذ الفاحشة والمخزية لا تسمى بذلك الا في حق من كان بالغا

فصل في ذكر بعض ما يلزمهم في هذه ومد بعض هذا الفصل طرفا مما نقل عن الخصوم من المبالغة في مذهبهم هذا **قوله** ان كان لكم
عنا اي نفع ونصب هذا اذا كان عنا بالعين المهملة فان كان بالغين المعجمة فالغنا النفع ولم يصح لنا سماعه والمعنى على كل منهما استفهم

قوله اي من احدى القبضتين القبضة بالضم ما قبضت من شيء يقال اعطاه قبضة من بر او سويق اي كف منه وربما جاء بالفتح مشبه
الاصحاب يذكرون ان العلم بهذه المسئلة فرض حتى ان العالم بعدل الله وحكمته سوقف على العلم بها وكذلك باقي غيرها كمسئلة خلق
الافعال وغيرها ذكر مسائل العدل التي هي فرع على مسئلة العدل والحكمة

القول في القضا والقدر

قوله نحو فقضاهن سبع سموات في يومين الخ الشيد شاهدا على معنى الفراغ والاتمام وما ذكره المصنف اولى لان البوسي لشاطر في
الفراغ بل المخلوق وان جعلا خلقا للفراغ لمعونته وقع في لخذ شاعه منهما او في احدهما فتنا ويل **قوله** ونحو وقضينا الى
بني اسرائيل قيل الخ نحو ههنا ان القضا بمعنى الكتابة لان القضا في الاية يصح حمله على معنى يصح ان يتعلق بالحرف والذي بعد
القضا ولو كان المعنى الاعلام لم يستقم ذلك اذ لا يصح اعلمنا الى بني اسرائيل ولا احرنا الى بني اسرائيل ويستقيم المعنى اذا كان كتبنا الى
بني اسرائيل قال مولانا عليه السلم ولا معنى لهذا فان احتلاف التعديه بالحروف لا يدل على احتلاف معاني الالفاظ المعداه وقد حمله جار
الله على ان المعنى واوحينا اليهم وحيا مقضيا اي مقطوعا مبتوتا بانهم يفسدون في الارض وبهذا التفسير يستقيم التعديه بالى مع
استقامة الاستشهاد بالاية لان الايحا اعلام ومن معاني القضا تخليص الذمة كقضيته الدين ومن معانيه الحكم قال الله وقضى
بينهم بالحق اي حكم وفصل والذي ذكره الشيد من معانيه الاتمام والفراغ والاعلام والايحا وجعله بدل الامر مستشهدا عليه بقوله
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ثم قال واستعماله بمعنى في هذه الوجوه لا يمنع من ان يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقي كالامارة فانه
حقيقة في الخادم وقد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء وقد يذكر بمعنى العلم وقال بعض الشارحين اراد حقيقة لغوية وعرفا
لغويا ويكون مشتركه مع ذلك اذا كان استعمالها وسبقها الى الفهم على سوا والا فالاغلب ان العرفية تكون اسبق الى الافهام واستعمالها
اكثر فتكون هي الحقيقة وتنقل الحقيقة الاصلية مجازا كما ذكر في اسم الدابة والقارورة قال ولعله اراد بما هو حقيقة فيه في الاصل
الخلق والتمام وفي غيره لك عرفية قال مولانا عليه السلم فيه وهم فان الشيد لم يعد الخلق من معانيه **قوله** فلم يرد الى اخره قيل ويستعمل
في الخلق نحو وقدر فيها اقواتها وفي التقليل نحو ومن قدر عليه رزقه وفيه نظر لان المراد في الاية الاولى التقدير لا القدر والمعنى
بعدد ارزاق اهلها ومعاشهم وما يصلحهم وفي قراءة ابن مسعود وقسم فيها اقواتها **قوله** وكقوله انا خلقنا كل شيء خلقناه
بقدر اي بعلم قال جار الله القدر والقدر التقدير وقرى بهما اي خلقنا كل شيء مقدرا محكما مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمة او مقدرا مكتوبا
في اللوح معلوما قبل كونه قد علمنا حاله وزمانه وهذا في الحقيقة يقاربه ما ذكره المصنف **قوله** فان ارادوا به يعني المخالفين في هذه
المسئلة وهم المجبره **قوله** نحو قدرنا انها من الغابرين اي علمنا وهذا التقدير لله وحده وانما اسنده الملائكة الى انفسهم لما لهم من القرب
والاختصاص به كما يقول خاصة الملك دبرنا كذا والغابرين الذين غبروا اي بقوا في ديارهم اي بقوا فهلكوا والتذكير لتغليب الذكور

فصل

اتفق اهل القبلة على اثبات القضا والقدر في جميع افعال العباد بمعنى العلم والكتابة **قوله** واتفقوا بمعنى الامر في الامر
بحلا افعال العباد وان كان بانا مجمعا عليه في بعضها **قوله** فانكره اهل العدل ولا انكارهم له منعوا من اطلاق القول بان افعال العباد بقضا
الله وقدره ولقولهم بثبوته بمعنى العلم والكتابة منعوا ايضا من اطلاق نفي كونها بقضا الله وقدره واما المجبره فلما تابهم معنى الخلق
اجازوا الاطلاق القول بانها بقضائه وقدره بل هم بذلك لهج كثير حتى انه من احب الاشيا في السنتهم فلا يأتي احد بطاعة او معصية الا
قالوا هي بقضا الله وقدره **قوله** مقدرا قال تعالى وكان امر الله قدرا مقدورا الى اخره وفيه نظر لانه تعالى ليس يلزم اذا كان امر الله قدرا
ان يكون القدر امر الله فلا يلزم اذا كانت المعاصي من القدرات ان يكون من امر الله لان هذا عكس ولا يخفى ان كلام المصنف يوهم ان المراد
بالامر ما امر الله به وليس كذلك فان المراد بامر الله ما يريد ان يكونه تعالى ومما يورد على المجبرة في هذه المسئلة ان تعالى ذمهم من قضى بعبادة
الاوثان والنيران فان قالوا الله اكذبهم العرب قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وان قالوا لم يقض بها فهو كما نقول وروى ان الحجاج
من يوسف لعنه الله كتب الى اربعة من العلما يسالهم هل افعالنا بقضا الله وقدره ام لا وهم الحسن البصري وعمرو بن عبيد وواصل بن عطا
والشعبي فاجاب الحسن بان قال ان الذي نهاك عنه ما دهاك اسفلك واعلاك والله برئ من ذلك قال واما عمرو فجوابا عن هذا

الطلب ان الذى فتح لك الطرق
ملتزم عليك المضيق وقال الثالث
١٢ عرف الاما قاله امير المومنين ع

وهو جواب امير المومنين وقال الثانى لا اعرف الا ما قاله امير المومنين ٧ اذا كانت المحنة حتما كانت العقوبة عليها ظلما وقال الرابع الا ما اجاب ١٢ اعرف ع
به امير المومنين وقال ما حمدت الله عليه فهو منه وما استغفرت الله منه فهو منك فلما بلغ الحجاج ما اجابوه قال قاتلهم الله لقد اخذوه من عين صافية

فصل في بيان ان القدرية

قوله وعندهم انا المعنيون به قال السيد وحكى عن بعضهم انه قال ان المعتزلة كانت يلقبنا
بالقدرية فقلبنا ها عليهم وقد اعانا السلطان على ذلك قوله ان الاسم انما يسبقه اهل اللغة الى آخره فه نظر لان القدرى ليس يشتق من
القدر وانما هو منسوب اليه اذ هو اسم القدرة زيدت عليه ياء النسبة فما ذكره رحمه الله زعم وان وقع في تحرير العبارة ما ذكره السيد رحمه الله
في قوله ان القدرى اسم نسبة وان قيل عليه فذا انتم يا معتزلة القدرية لانكم جعلتم المعاصي بغير القدر فجعل النسبة وان اشتقاق
فانتم اذا القدرية فالجواب ان هذه ليست من عبارات المعتزلة ولا اسولهم هاهنا ذكر القدر فهي حلال في المجبرة قوله واكثرهم ليست القدرية يعني من
عدا الجهمية قوله على ان الاسم المنسوب اساس القدرة فيدرى يعني المشتق منها على طريق النسبة لان الاسم المنسوب ليس المشتق الله
مع زيادة ياء النسبة فان قيل عليه هذا من تغير النسب كما في النسبة الى الدهر وزاد في النسبة الى الذى قلنا انما يصح ذلك
لو صح انه منسوب الى القدرة فصح حينئذ اول حتى يحمل على التغير وقوله نقض العاقل كان ينبغي ان يزيد وتشكيل الدال قوله كما تعالى تجزى
ولبني واوضح منه في التمثيل فع لم للخارجي حكي لولوعه وشدة حرصه على النطق بلا حكم الا لله وقد قرر هذا الوجه الذى اشار اليه
بان القدرى اسم منسوب والنسبة اما ان تكون للمرأة كنسبة الرجل الى ابيه او جده او احد من اسه المعروف كهاشمي وعلوي واما
الى الحرفة والصناعة نحو باقلاني واما الى البلد التى يسكنها هو او ابوه او جده نحو بصري ومكي واما الى كلمة لهج بها وكثر تكريرها كما
حكي للخارجي ووجوه النسب مفقودة في هذا الاسم الا هذا الوجه الاخير وقد نظرنا فوجدنا المعتزلة اولى بهم عظم ولع كثير لهذا
اللفظ ولا يزالون يذكرونه عند كل حادثة تحدث فيجب ان يكونوا المعنيين به قوله واما كونهم شهود ابليس الى آخره شهادتهم له وخاصمهم
لله جل وعلا بعد بريه وملتبسا حالهم وان كانوا عدوا وابليس الى آخره احتجوا بان حاجوا الله بان لا باطل وسطقوا بالمخرج من الاقاويل
والمعنى ان هذا يكون قولهم لو قالوا او نطقوا انما كانوا اعلم من الا عنادوهم هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وليسأل الله نوالجاه
فه من عذابه قوله واما الاثار اراد ما اثر عن النبي صلعم وغيره وان كان في اصطلاح اهل الحديث انهم خصوا الاثار بما نقل عن النبي صلعم من
الصحابة والتابعين وما نقل عنه صلعم عبر عنه بالاخبار قوله قال قام شيخ الى علي ع قال الدامغاني في رسالته اسم هذا الشيخ ازور بن ضرار
قوله ولا تعلوا تلقه التلعة ما ارتفع من الارض قوله فقال له مه معناه الكف عن هذا الكلام واعتقاده قوله قال في حكم لعلك ظننت قضا
لازما الى آخره قال صاحب امير المومنين الملقب العوارث ذلك نقضا الرد وقدره مع انكم قد منعتم اطلاقه لا يهامه الخطا واحتماله المعنى الغير
الصحيح كما سوالي فهم هذا الشيخ الذى راجعه واجاب بعضهم بانه علم يجوز له اطلاق ما لا يجوز لنا اطلاقه لما ثبت بالدلالة من عصمته فلا
يجوز للمتشابه ان نطق فول الخطا ولا اعتقاده فاشبه الرسول صلعم في هذا الحكم قال معلم انا علم ويمكن ان يكون امير المومنين علم قصد
بالاطلاق استخراج المباحثة في هذا المعنى واشاع الفصل فيه ولو لم يحبه الشيخ لما اكتفى بالاطلاق ولاوضح له المعنى من غير سوال قوله
في حكاية البيت الاول ٥ يوم الحساب من الرحمن غفرانا ٥ قد روى يوم النشور من الرحمن رضوانا ٥ ويروى بعد هذين البيتين اللذين حكاهما
المصنف ٥ نفسي الفدا لخير الناس كلهم بعد النبي على الخير مولانا ٥ نفى الشكوك بقال منك متضح وزاد ذا العلم والايمان ايمانا ٥
فليس معذرة في فعل فاحشة يوما لفاعلها ظلما وعدوانا ٥ لا لا ولا قائلا ناهيه اوقعه فيها عبدت اذا يا قوم شيطانا ٥
فان صحت هذه الرواية فهما نص صريح على بطلان ما ذهب الله المجبرة وبان انهم القدرية فكلامه صلعم صحيحة

فصل في بعض ما جرى من المناظرات

قوله فقال اوه من كل السنة وبعض من هذه من عباد اوه بفتح الهمزة وتشديد الواو وهي من اسماء الافعال
ومعناها اتوجع وقال فيها اوه وهي افصح ومنه قوله فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض بيننا وسماء ولعل ما اراد بابن
عباد الصاحب الكافي رحمه الله فانه كان ذا قدم راسخة في الكلام قوله ما يقول في مناظرة ادم لموسى اشارة الى ما ورد في الحديث رواه البخاري
ومسلم في جامعيهما من رواية ابي هريرة عنه صلعم قال تحاج ادم وموسى فقال انت الذى اخرجت الناس من الجنة بذنبك واشقيتهم قال فقال ادم

لموسى انت الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان يخلقني وقال قدره الله علي قبل ان خلقني
ثم قال صلعم فحج ادم موسى وقد ذكر بعض محققي محدثي اصحابنا ما معناه ان موسى لم يلم ادم على نفس المعصية بل على ما
افضت اليه من الخروج عن الجنة وهي اعظم المصائب والتسلي بالاقدار في المصائب حسن اتفاقا واما القبيح التسلي بالقدر
في الذنوب اجماعا ودليل حسن الاول قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الاية ويوضح ذلك ان موسى لم يعترض
بالانكار على ادم الا في نفس الخروج من الجنة والانتقال من الراحة الى التعب واما نفس المعصية فلم يتكلم عليه فيها وكيف يذكرها
وقد تاب عنها وهذا توجيه حسن والله اعلم **قوله** اذن مثلا يعني في فعل الله تعالى المعصية فينا وفعلها بذلك علينا وما يجب علينا
من التوبة من ذلك والندم عليه والاقلاع الجمهور الى الاستغفار منه **قوله** ايضا يوافقه هذا تقرير لموافقة مذهب الجبرية لمذهب
المجوسية لكون المجوسي ادعى ان المجوسية من الله وهكذا مذهبهم **قوله** حاكيا عن بعضهم يدل على ان يوسف كان قدريا يعني ان
مذهبه كمذهب المعتزلة لانهم القدرية عندهم **وصل** في شبههم في هذه المسئلة **قوله** وشبهوا ما هو جواب لكنا يعني من انه
لو كان ذلك عذرا لادم لكان ذلك عذرا لجميع العصاة ولما كان لله على الناس حجة **قوله** وقلل الكفار في اعين المسلمين ليجترئوا
عليهم قال جار الله قللهم ليصدقوا رؤيا رسول الله ولم يقاسوا ما اخبرهم به فيزداد يقينهم ويجدوا ويثبتوا قال ابن مسعود
ولقد قللوا في اعيننا حتى قلت لرجل الى جنبي اتراهم سبعين قال اراهم مئة فاسرنا رجلا منهم فقلنا كم كنتم قال كنا الفا **قوله** وقلل المؤمنين
في اعينهم الخ روي انه تعالى قللهم حتى انتهى الحال الى ان رجلا قال لمن بجانبه انما هم اكلة جزور وكان هذا التقليل قبل القتال كثر المؤمنين
في اعينهم ليهابهم الكفرة فيتبتوا ويهابوا حين يرون ما لم يكن في حسابهم قال جار الله والطريق الذي بها بصروا الكثير قليلا
ان ستر الله بعضه بساتر او احدث في اعين الرائين ما يستقلون له الكثير كما احدث في اعين الحول ما يرون به الواحد اثنين **قوله** وهو من
الالفاظ المشتركة قيل بين القدر المخصوص والفعل وقيل انه مشترك بين الصفة والشأن يقال هو في امر اي في شأن والعرض نحو
فعلته لامر وجعله السابق نحو لحركة الساكن لامر **قوله** افصح بكان يكون الواجد في تلك الحال يعني في تاويل قوله يا صاحبي السجن
ممن قتل الخباز وكون الثاني يسقي ربه خمرا **قوله** والمراد القضاء ههنا الى اخره قال جار الله المعنى قطع وتم ما تستفتيان فيه من امركما
وشانكما **قوله** والجواب ايضا يقتضي ظاهره الى اخره فيه نظر لان كلامه انما يصح على قراءة بعضهم بالرفع في كل وجعل خلقناه وصفا
لكل وقوله بقدر هو الخبر ويكون المعنى حينئذ ان كل شيء خلقناه فهو بقدر واما اذا جعلنا خلقناه هو الخبر وبقدر حالا فيصح تقرير كونه
خبرا لا يصح ما ذكره بل يكون المعنى انه تعالى خلق جميع الاشياء بقدر وكذلك على قراءة الجمهور بالنصب فالظاهر منهم ان خلقناه لكونه مفسرا
قطعا لا وصفا قال ابن جني وقراءة الرفع هو الوجه في العربية يعني لعدم قرينة ترجح النصب فيختار الرفع لانه الابتداء **قوله** والما يستعمل
في معان الى اخره الاقوى والله اعلم ان الكتابة على ظاهر لفظها معناها في جميع الايات الكريمة ولكنها مستلزمة للعلم والمعنى بقوله كتب عليكم
الصيام كتب عليكم وجوبه وكذلك سائرها **قوله** من المواد والنظر ها الحسنيات المذكورات في الاية الكريمة **قوله** وامنا قوله تعالى وفي ذلكم بلاء
من ربكم عظيم لتمسكهم بهذه الاية في اثبات القضاء والقدر بمعنى الخلق غير صحيح **قوله** وبعد فقد قال بكفرهم فعين معنى الاشراب الى اخره فيه
نظر لان المعنى اشربوا في قلوبهم العجل بسبب كفرهم ذكره جار الله فليس الكفر هو الاشراب بل سببه ولو صح ما ذكره لكان تقوية
لمستمسك الخصم ما لا به **قوله** وايضا فكيف يعاقب الله الى اخره يعني لان الاشراب سببه الكفر هو في نفسه معصية فكيف يجعل عقابا على
الكفر **قوله** والمعنى قال جار الله المراد انه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الثوب الصبغ **قوله** على هذه الصيغة اي صيغة
لم يسم فاعله **قوله** سوا المفعول يعني الذي اقيم مقام الفاعل وهو ههنا ضميرهم الذي هو الواو في اشربوا **قوله** مع جواز ان يرد
على حاله وهذه الصيغة يعني كما ورد في قراءة بعضهم سقط في ايديهم قال الزجاج معناه اسقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم وانفسهم واما
ولما سقط بصيغة المجهول فالمعنى لما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لان من شان من اشتد ندامته ان يعض يده غما فتصير يده
مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها وهو من باب الكناية وكذلك قال الفقيه السحرة يصح ان يسند مثله الى الفاعل الحقيقي بان يكون

للملقى عن الملقى اليه فيسند الفعل اليه ومعنى الآية الكريمة ان السحرة خروا سجدا كانما القاهم ملق لشدة خرورهم وعدم تمالكهم عند
ما رأوا قوله ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى يعني من معاني القضا كالامر بالطاعات منا والاخبار بفعلها قوله هذه اسلها يعني كونها
مستعمل في معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح في حقه فانه لا يجوز اطلاقها عليه تعالى اما ان قلنا بنفي الاشتراك او قلنا ان اللفظة المشتركة
اذا احتملت معنيين لغة لم تحمل على جميع معانيها فظاهر امتناع النفي والاثبات وان قلنا انه يحمل على معانيها كلها بل يتردد فهم السامع فيها
ويكون اللفظ مجملا فيه ايهام الخطا وتعريض له وتعريض للتهمة قوله تستعمل

القول في الهدى والضلال

الى آخره قيل الصحيح ان الهدى ليس للفظة مشتركة وانما هو حقيقة في الدلالة والسائل لتبادر الفهم اليها عند الاطلاق واستعماله
في غيرها مجاز قوله ثم يهديهم ويصلح بالهم اي حالهم وشانهم وقوله في قصة المقتولين يشير الى قوله والذين قاتلوا في سبيل الله
وقد قرئ قتلوا بالتشديد قال قتادة نزلت في يوم احد قوله اي لو الجانا الله لحنناكم هذا من كلام الذين استكبروا للضعفاء يوم القيمة قال
في الكشاف وانما قالوا لهذا القول لانهم كانوا يسندون ضلالهم واضلالهم على الله كما حكى الله عنهم وقالوا لو شا الله ما اشركنا الآية ولو شا
الله ما عبدنا من دونه من شي يقولون ذلك في الآخرة كما كانوا يقولونه في الدنيا ويدل عليه قوله تعالى حكاية عن المنافقين يوم يبعثهم الله جميعا
فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شي وانما كان يكون المعنى لو كنا من اهل اللطف فلطف بنا ربنا واهتدينا لهديناكم للايمان وقيل
معناه لو هدانا الله طريق النجاة من العذاب لهديناكم اي لاغنينا عنكم وسلكنا بكم طريق النجاة كما سلكنا بكم طريق الهلكة قوله كقوله
ما ان السامري قومه وتضلنا السبيل يعني فان معناه حكم على قومه بالهدى وسماهم مهتدين وعلينا بالضلال وسمانا ضالين قوله اضلنا
في السبيل معادا اصلنا فلا استشهاد به مستقيم قوله وقد يكون لازمه اي لا تقف فهم معناها على متعلق كقعد وقام قوله وقد يكون
متعديه اي تقف فهمها على متعلق كضرب وشاهده ما ذكره من ضل فلان الطريق والدار واما ضل عنهما فليس متعديا وانما هو لازم عدي بحرف
في كلمة نظر قوله وكقول الكميت هو شاهد على ان افعل يرد بمعنى الحكم والتسمية وان لم يكن فيه لفظة اضل قوله كما يقال اجبنته واخلته
شاهده قول عمرو بن معدي كرب يخاطب مجاشع لله دركم يا بني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وسألناكم فما ابخلناكم وهاجيناكم فما افحمناكم اي ما
وجدناكم على هذه الصفات المذمومة قوله وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم من حمله على ذلك الامام يحيى واما جار الله فحمله على ان المعنى
تركه عن الهداية واللطف وخذله على علم اي علما منه ان ذلك لا يجدي عليه فانه ممن لا لطف له او مع علمه بوجوه الهداية واحاطته بانواع
الالطاف المحصلة والمقربة قوله كقوله تعالى يضل به كثيرا يعني فانه نسب الاضلال واضافه الى نفسه لفعله ما وقع الضلال عنده وهو ضرب المثل
ما جار الله واسناد الاضلال الى اسمه تعالى اسناد الفعل الى السبب لانه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالهم وهداهم
قوله وان جاز الى آخره هذا بنا على ان الضمير للقرآن وما ذكره جار الله اوضح وارجح قوله وقوله ليضل عن سبيله بالضم يعني على قراءة
الضم فان بعضهم قرأه بالفتح ولا حجة فيه وتعالى لا حجة في الضم ايضا فانما هو متعد الى مفعول واحد مقدر اي ليضل الناس واما سبيله
فانما يتعدى اليه بحرف فافهم وكذلك قوله ان كاد ليضلنا عن آلهتنا **فايده** ذكر الامام يحيى من معاني الضلال العقوبة كما
في قوله ان المجرمين في ضلال وسعر ويشهد له قوله تعالى يوم يسحبون في النار على وجوههم الآية وهكذا قوله تعالى بل الذين لا يؤمنون بالآخرة
في العذاب والضلال البعيد والهلاك والنفاد كقوله تعالى اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد معناه هلكنا وبعدنا وتبددت اجزاؤنا
والنسيان كقوله تعالى ~~اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد~~ ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والذهاب عن الشي والغفلة نحو ووجدك
ضالا فهدى اي وجدك غافلا عما اراد لك من الكرامة بالنبوة

فصل ذهب اهل العدل الى ان الله تعالى لم يضل عباده

عن الدين في قول المصنف اهل العدل اشارة الى ان الاضلال عن الدين ينافي العدل ولا يجامعه فلهذا نفاه من قال بالعدل قوله وقالت
المجبرة الى آخره قال الامام يحيى اعلم ان المجبرة على طبقاتهم ذهبوا الى ان الله تعالى قد اضل اكثر الخلق عن الدين وصدهم عن منهاج الطريق
المستقيم وازالهم عن السبيل ولبس عليهم وجه الدليل وتهالكوا في اظهار ذلك حتى قال قائل منهم ان الله تعالى هو الملبس الملبس ومصدر كل ضلالة
وتلبيس تعالى الله عن مقالتهم وشنيع جهالتهم قوله لاجلا ولا دينا ولا هم الى آخره يعني لحصول الاجماع على ان الله لا يكلف ما لا يعلم اما عند

اهل العدل فلقبحه واما عندهم فلانه غير متصور فلا يصح ان يدعا حقوله **قوله** فلا يصح ان الجامع المكلف بهال اما الاضلال
الذي هو خلق الضلال فيصح بجامعه للشيء الدليل الشامل المانع من خلقه واما التلبيس فنعم لا يجامعه ولكنه غير معقول على مذهبهم
لانه لو اذا كان فاعل الايمان والكفر والطاعة والمعصية فلا معنى للتلبيس ولا حكم له **قوله** ولهذا استعبث قال وما اريد ان اخالفكم الى ما
انهاكم عنه معنى الاية ما اريد ان اسبقكم الى شهواتكم التي انهاكم عنها لاستبد بها دونكم **قوله** وقال هدى للناس يعني فاخبر بانه
انزل القرآن لهداية الناس لانه قال شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس **قوله** وقال فاما يأتينكم مني هدى الآية ثم ارسل الرسل
الكتب وكثار الادلة عليكم بدلالة قوله فمن اتبع هداي وقال معالمه والذين كفروا وكذبوا بآياتنا فان قيل لا دلالة في الآية على
حصول الهداية لانه اتى في الآية بلفظ الشك فكأنما ليس المراد ان الهدى اليهم مشكوك فيه فانه كائن لا محالة وانما اتى بحرف
الشك اذ اتيان الايمان به وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسل وانزال الكتب لتركبه فيهم العقول ونصبه الادلة العقلية ولكنه
من النظر والاستدلال **قوله** وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وجه التمسك بهذه الآية ان البصائر نور القلب الذي يستبصر به كما ان البصر
نور العين الذي به يبصر والمعنى جاءكم من الوحي والتنبيه ما هو للقلوب كالبصائر **قوله** وقال وعلى الله قصد السبيل وجه التمسك بها
ههنا ان المعنى ان هداية الطريق الموصل الى الحق واجبة عليه كقوله ان علينا للهدى **قوله** وقال افمن يهدي الى الحق يعني بعد
قوله قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق فانه لو اخبر بانه يهدي الى الحق وانكر هداية الذين اشركوا
له الى الحق وقرر ان من يهدي الى الحق وهو الله سبحانه احق بالاتباع **قوله** وقال او تقول لو ان الله هداني يقال هذه الآية حجة عليكم
لا لكم لان الله تعالى اخبر عن نفس الكافر بانها تقول عند معاينة العذاب لو ان الله هداني لكنت من المتقين نفيا لحصول الهداية وتحسرا
على عدمها فاذن هذه الآية مما ينبغي للخصوم ان يوردوها وجوابه ما ذكره جار الله من انه لا يخلو اما ان يريد الهداية بالالجاء او بالالطاف
او بالوحي فالالجاء خارج عن الحكمة ولم يكن من اهل الالطاف فيلطف به واما الوحي فقد كان ولكنه اعرض ولم يتبعه حتى يهتدي
وانما يقول هذا تحيرا في امره وتعللا بما لا يجدي عليه كما حكي عنهم التعلل باغواء الرؤساء والشياطين ونحو ذلك ونحوه لو هدانا
الله لهديناكم وقوله بلى قد جاءتك آياتي رد عليه من الله تعالى والمعنى قد هديت بالوحي فكذبت به واستكبرت عن قبوله وآثرت الضلالة
على الهدى ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله اي صار ضالا **قوله** وكما ان هذا كثير صوابه كثيرة **قوله** فلذلك لها انه اضاف
الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره تعالى في قوله ... ان اضافه الى غيره ما يدل على انه لا يفعله وجوابه ان الخصوم ذهبوا الى ان الاضلال
بالمعنى المختلف فيه صادر حقيقة منه تعالى واذا اسنده الى غيره بطل ما ذهبوا اليه من انه المتولي لذلك الا ان قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين
لا حجة فيه لان المعنى انهم اتبعوا كتب السحر والشعوذة التي كانت الشياطين تقرؤها على عهد ملك سليمن وفي زمانه ولا دلالة على
ان الشياطين الذين حملوهم على ذلك وكذلك قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم لا حجة فيه لانهم يقولون انه من هداه فلا
لكنه يضل من لم يهده وفي سائر الآيات كفاية في الدلالة على المقصود

فصل في شبههم

قوله وقد قدمنا انه لا يصح
لهم الاستدلال بالسمع في هذا المعنى لتجويزهم القبيح عليه تعالى ومع ذلك فانه يمكنهم انه تعالى لم يرد بخطابه معنى من المعاني المفهومة بل تكلم
به على جهة الهذر واللغو او اراد به معنى استأثر الله بعلمه في الازل ولم يجعل لنا الى العلم به سبيلا او يقال اراد به معنى غير ما
ذهبتم اليه قال الامام يحيى وكفى بهذا المذهب شناعة على قائله ومما يقال لهم هنا قد دل الدليل العقلي على انه تعالى لا يجوز ان يضل عباده
ولا دليل لكم على الاضلال الا هذه الآيات التي تمسكتم بها والادلة العقلية لا تحتمل التأويل ولا يجوز احتمالها للخطأ والا لزم من تجويز
الخطأ فيها تطرق احتمال الخطأ الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل يقتضي
القدح في الفرع واما الآيات السمعية فيمكن تأويلها وحمل الكلام على المجاز **قوله** والمعنى هنا يهلك من يشاء قال الامام يحيى المراد
العقوبة يشهد له سياق الآية من قوله افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
ولو كان كما زعموا من خلق الكفر والضلال في الكافر لكان لا معنى لقوله ان الله عليم بما يصنعون فانها وردت للتأسي والتسلية لرسوله

عما يقاسي من شدة عنادهم واصرارهم فاخبره انه عليم بما يصنعون ويجازيهم على سوء فعلهم وفسقهم وهذا لا يصح مع كونه خالقا
للكفر وموجدا له فيهم و قال جار الله في تفسير قوله تعالى كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء في سورة المدثر ذلك اشارة الى ما قبله
من معنى الاضلال والهدى اي مثل ذلك المذكور من الاضلال والهدى يضل الكافرين ويهدي المومنين يعني يفعل فعلا حسنا مبنيا على
الحكمة والصواب فيراه المومنون حكمة ويذعنون له لاعتقادهم ان افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة فيزيدهم ايمانا وينكره الكافرون
ويشكون فيه فيزيدهم كفرا وضلالا قوله ولا يحتاج الى حذف واضمار لظهور مراده انا اذا حملناه على الاغواء كان التقدير يضل من يشاء عن
الدين اي يغويهم واذا حملناه بمعنى الخذلان والحكم والتسمية او الاهلاك لم يحتج الى ذلك ومعنى يحتاج الى حذف واضمار اي الى تقدير
ان لم حذف من الكلام واضمار ما يتم به المعنى قوله ان الله لا يضل لا يتصل بالقرآن هذا بنا على ان الضمير في به عائد الى الله وقد تقدم ما ذكره
جار الله في تفسير هذه الآية وان الضمير لضرب المثل قوله والمراد يعدي بالكفر الى اخره وهكذا ذكر الامام يحيى قال ويحتمل الاضلال هنا
معنى آخر وهو القصد والاعواء طريق الجنة بما استوجبوا من الكفر وبالهداية الارشاد الى طريق الجنة لما استحقوا على عملهم
والمانهم قوله والمايد في اللغة بهذا المعنى اي التسمية حواضب الغرض بخلان وسوف الله قوله او جاز يجازيه يعني لكونه
سفيها على كفرهم وتابعا له كالحكم بذلك عليهم وتسميتهم به قوله ويجوز ان يكون المراد اتريدون ان تهدوا من اهلكه الله هكذا حمله الامام
يحيى فالمراد به الاهلاك والعقوبة والمعنى اتريدون لحاة من هو عند الله هالك قال ويجوز ان يكون المراد اتريدون ان تجعلوا اهل
الجنة وقد استوجبوا من الله النار وحمله جار الله على ان المعنى اتريدون ان تجعلوا من المهتدين من جعله الله من جملة الضلال وحكم
عليه بذلك او خذله حتى ضل قوله ويوضح هذا انه فسر الاركاس بالاضلال يعني على ما يقضي به سياق الآية من قوله تعالى فما لكم في المنافقين
فئتين والله اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومفهوم كلامه ان الاركاس الاهلاك فاذا فسره بالاضلال كان هنا
اهلاكهم وكان المعنى اتريدون ان تهدوا من اهلك لكن الاركاس ليس معناه الاهلاك وانما الاركاس الرد وفسره جار الله بان
المعنى ردهم في حكم المشركين كما كانوا بما كسبوا من ارتدادهم ولحوقهم بالمشركين واحتيالهم على رسول الله واركسهم في الكفر بان خذلهم
حتى اركسوا فيه لما علم من مرض قلوبهم لانها نزلت في قوم خرجوا مع رسول الله يوم احد ثم رجعوا وقيل هم القوم الذين
اغاروا على السرح وقتلوا يسارا مولى رسول الله وقيل هم قوم اظهروا الاسلام وقعدوا عن الهجرة قوله وان الجعل مشترك بين
معان منها الحكم والتسمية كقوله جعلتني باخله السب والانشاء والاحداث كقوله وجعل الظلمات والنور والتصيير كقوله وجعلناكم
ازواجا وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا قال جار الله في الجعل معنى التصيير كانشاء شي من شي او تصيير شي شيا او نقله
من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وخلقكم ازواجا
اجعل الالهة الها واحدا وقد ذكر من معاني الجعل الطرح والالقاء كقوله تعالى فيجعله في جهنم واللطف كقوله واجعلنا مسلمين لك
وفيه نظر فان هذين المثالين داخلان في معنى التصيير فالمعنى يصيره في جهنم وينقله اليها ويصيرنا مسلمين بالطاقة وهذا ذكر قوله
ومن يرد ان يضله ان يكون التقدير الى اخره ذكر معنى هذا الامام يحيى قال ويكون المراد بالهدى الاثابة وبالاضلال العقوبة فيصير معنى الآية
فمن يرد الله اثابته في الآخرة يقدم له شرح الصدر عند موته بان يطلعه على منزله في الجنة لاجل اسلامه ومن يرد عقوبته في الآخرة
يقدم له عند موته ما يضيق به صدره بان يطلعه على منزله في النار ويضيق صدره لاجل كفره او فسقه قوله
ومن يرد ان يكون التقدير الى اخره هذا ايضا حمله للهداية والاضلال على انهما بمعنى الثواب والعقاب على وجه غير ذلك الوجه الاول ولم يذكر
المصنف في هذا التقدير معنى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا لكن هو مفهوم من ذكر معنى الهداية وتقديره ومن يرد ان
يعذبه يجعل صدره ضيقا حرجا في الآخرة لما يوصله اليه من العقاب وحمل الامام يحيى هذا الوجه الثالث على ان المراد فمن يرد الله
اثابته في الآخرة يجعل له من ذلك حظا وافرا كاملا فيشرح بذلك صدره ومن يرد ان يضله اي يعاقبه يجعل له من ذلك حظا يضيق
صدره ويحرج منه قلبه قوله والرجس هو العذاب قال جار الله هو الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما يوصف به التوفيق من الطيب

او اراد الفعل المودي الى الرجس وهو العذاب من الارتجاس وهو الاضطراب وحمل الاية على المقدار والذي ذكره المصنف
قوله فالظاهر انه بعد وقوع الكفر يعني بقوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون قوله والجواب ان المراد فريقا يهدي الى
اخره حمله في الكشاف على ان المراد فريقا هدى وهم الذين اسلموا اي وفقهم للايمان وفريقا حق عليهم الضلالة اي كلمة الضلالة
وعلم الله انهم يضلون ولا يهتدون قوله والمراد بهدى بها من يشاء وحمله جار الله على ان المعنى يضل بالمحنة الجاهلين غير الثابتين
في معرفته ويهدي العالمين الباسين بالقول الثابت وجعل ذلك اضلالا من الله وهدى منه لان محنته كانت سببا لان ضلوا واهتدوا
فكانه اضلهم بها وهداهم قوله لان لفظ هي عايدة الى الرجفة حملها في الكشاف عايدة الى كلمة في موسى وهم يسمعون فاستدلوا
بالكلام على الروية استدلالا فاسدا حتى افتتنوا وضلوا وجعلها الامام محي عايدة الى قصة بني اسرائيل في اتخاذهم للعجل من حليهم
الثنا من وادخال الشبهة والالتباس قوله اذا طبخته في الكانون الكانون والكانونة الموقد ذكره في الصحاح قوله ثم استعمل
في كل عذاب يعني وان لم يكن بالنار كما في قوله ان الذين فتنوا المومنين والمومنات ان حملنا الاية على ان المراد بلوهم بالاذى على سبيل
العموم وان حملناها على ان المراد الذين فتنوا اصحاب الاخدود خاصة وبالذين امنوا المطروحين في الاخدود فمعنى فتنوهم
عذبوهم بالنار ويكون الاية شاهدة على الاصل في الاستعمال وقد جوز جار الله الوجهين كليهما قوله وقال والفتنة اشد من القتل
قال جار الله المراد ها هنا الاخراج والشرك قوله ثم استعير لما عداها كلاما من ان استعمال الفتنة فيه مجاز وقد ذكر الامام محي
انها تستعمل في الاهلاك كالعذاب وفي الاختبار والامتحان وفي الاضلال والتمويه وتلبيس الحق والاستدعاء الى المعصية كقوله
يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان وظاهر كلامه انها مشتركة في هذه المعاني لانه قال فاذا تعدى من هذه القواعد من استعمال بعضها فما صح
اطلاقه على الله وبعضها في موضوع الحكمة ومجمل ما في القران من الفتنة على ما صح في حقه تعالى وبليق بحكمته دون ما لا يليق
وحمل الاية على ان المراد بالفتنة فيها الاختبار والامتحان والابتلاء فقال لان ادخال الشبهة والالتباس يقرب من الامتحان والاختبار
قوله وقال الزمخشري هي كلام والمعنى ان موسى الى اخره قال جار الله قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعا عليهم بلفظ الامر كقوله ربنا
اطمس واشدد وذلك انه لما عرض عليهم ايات الله وبيناته عرضا مكررا وردد عليهم النصائح والمواعظ زمانا طويلا وحذرهم
عذاب الله وانتقامه وانذرهم عاقبة ما كانوا عليه من الكفر والضلال المبين وراهم لا يزيدون على عرض الايات الا كفرا وعلى الانذار
الا استكبارا وعن النصيحة الا نبوا ولم يبق له مطمع فيهم وعلم بالتجربة وطول الصحبة انه لا يجي منهم الا الغي والضلال وان ايمانهم
كالمحال الذي لا يدخل تحت الصحة او علم ذلك بوحي من الله اشتد غضبه عليهم وافرط مقته وكراهته لحالهم فدعا الله عليهم بما علم
انه لا يكون غيره كما تقول لعن الله ابليس واخزى الكفرة مع علمك انه لا يكون غير ذلك وليشهد عليهم بانه لم يبق له فيهم حيلة وانهم
لا يستاهلون الا ان يخذلوا ويخلى بينهم وبين ضلالهم يتسكعون فيه كانه قيل ليثبتوا على ما هم عليه من الضلال وليكونوا ضلالا
وليطبع الله على قلوبهم فلا يؤمنون وما علي منهم هم احق بذلك واحق كما يقول الاب المشفق لولده الشاطر اذا لم يقبل منه ختم عليه
ما فاته من قبول نصيحته وحذرا عليه لا ابالي بما حل عنه وانما هو اتباع هواه قوله ان الله جعل ذلك جزاء على كونه اتخذ الهه هواه فقال
ليس في الاية ما يدل على ما ذكره من كون ذلك على سبيل المجازاة قوله والمعنى الى اخره قال جار الله ويثبتهم في الدنيا انهم لم يزلوا كما ثبت
الذين فتنهم اصحاب الاخدود والذين نشروا بالمناشير ومشطت لحومهم بامشاط الحديد ويثبتهم في الاخرة انهم اذا سئلوا عند
مواقف الاشهاد عن معتقدهم ودينهم لم يتلعثموا ولم يبهتوا ولم تحيرهم احوال الحشر وقيل معناه الثبات عند سوال القبر قوله
لا احل القول الثابت هو خلاف الظاهر بل المراد ان يثبتهم بكون القول الثابت ومعناه الذي ثبت بالحجة والبرهان في قلب صاحبه وتمكن فيه
فاعتقده واطمانت اليه نفسه ولتثبيت المراد ان يثبتهم بسبب القول الثابت فان الهم سبوعته والكلام لا يقتضيه قوله ويضل الظالمين
حمل المصنف قوله ويضل الظالمين على ان الاضلال فيه بمعنى الاهلاك وقال جار الله المعنى لا يضل لهم في الدنيا انهم لا يثبتون في مواقف الفتن
ويزل اقدامهم اول شيء وهم في الاخرة اضل واذل وكلامه اولى للطباق قوله انه جعل ذلك جزاء تقابلا اما انه جزاء على القول الثابت

فلا دليل عليه ولا سبيل اليه واما على الاثبات فلا يتعذر ان يكون سلبهم لاجل ايمانهم وكذلك حذلان الظالمين وعدم تثبيتهم يكون
لاجل ظلمهم **قوله** ولتتاكد الحجة على المصر يعني بان يقال له بعد العمى ولم يغيركم ما يتذكر فيه من تذكر قال جار الله في هذه الاية او اخرج
على لفظ الامر ايذانا بوجوب ذلك وانه مفعول لا محالة كالمامور به الممتثل لقطع معاذير الضلال او معنى الدعاء عليهم بالله وبغيض
في مدة حياته **قوله** كما قاله تعالى في ايه اخرى اي اذ كلاسكت ما يعول وبدله من العذاب ابدا **قوله** المراد لست عليكم ثوابهم في الكسال المعنى على ان
ان تجعلهم مهتدين الى الايمان بما نهوا عنه من المن والاذى والانفاق من الخبيث وغير ذلك وما عليك الا ان تبلغهم النواهي فحسب
ولكن الله يهدي من يشاء بلطف لمن يعلم ان اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهي عنه وهذا هو اللائق بتفسير كلام الله تعالى **قوله** وعلى هذا
حمل قوله تعالى لاسقيناهم الى اخره يعني فان المراد ان الجن لو استقاموا على الطريقة المثلى اي لو ثبت ابوهم الجان على ما كان عليه من
عبادة الله ولم يستكبر عن السجود لادم ولم يكفر وتبعه اولاده على الاسلام لانعمنا عليهم ولوسعنا رزقهم وذكر الماء الغدق
وهو الكثير لانه اصل المعاش وسعة الرزق لنفتنهم فيه اي لنختبرهم كيف يشكرون ما خولوا منه واعلم ان المعلى في قوله وان ادري
لعله فتنة لكم الاية قل يا محمد ما ادري لعل تاخير الموعد بعلة السلطان امتحان لكم لينظر كيف تعملون او تمتيع لكم الى حين ليكون
ذلك حجة عليكم وليقع الموعد في وقت هو فيه حكمة **قوله** فان الكافر المرتاب يقول ولم كانت تسعة عشر قال في السيرة النبوية قال
ابو جهل يوما وهو يهزا برسول الله صلعم وما جاء به من الحق يا معشر قريش يزعم محمد انما جنود الله الذين يعذبونكم تسعة عشر
وانتم الناس عددا وكثرة فيعجز كل رجل منكم عن رجل منهم فانزل الله وما جعلنا اصحاب النار الاية **قوله** من المقدرين يريد الله خذلانه
الى اخره قال جار الله اي تركه مفتونا وخذلانه فلن تملك من الله شيا فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيا اولئك الذين لم
يرد الله ان يمنحهم من الطافه ما يطهر به قلوبهم لانهم ليسوا من اهلها لعلمه انها لا تنفع فيهم ولا تنجع قال الامام يحيى يجوز ان يكون
المراد ان الله تعالى ما اراد ان يطهر قلوبهم عن اعتقاد الكفر والشرك على جهة القسر والالجاء وكذلك الى اختيارهم لئلا يبطل
التكليف مع الالجاء **قوله** والجواب انه دعا بقيد ثانيه قال جار الله في معناه لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا بعد اذ هديتنا وان شئنا
لا تمنعنا الطافك بعد اذ لطفت بنا **قوله** قد ورد بمعنى العذاب في قوله فلما زاغوا الى اخره فيه نظر لان العقوبات المراد فلما زاغوا
عن الحق ازاغ الله قلوبهم بان منعهم الطافه ولو كان بمعنى العذاب لم يكن لذكر القلوب فائدة وليس كونه جزاء على زيغهم يستلزم انه بمعنى
العذاب لان الخذلان مسبب عن المعصية والاصرار فاذن العقوبة ما رجح الله المصنف اخرا **قوله** فمن ان عرضه ان يعملوا ما هو كفر الا انا
كان كفرا لان معناه انه قراها وتعلمها وليست وحيا ولا كلام الله **قوله** وهو التذكير والتكرار صوابه وهو تكرار الايات ليذكرهم
وايقاظهم عن سنة غفلتهم **قوله** ولو كان كما قالوه يعني من ان المراد نصرف الايات ليكفروا **قوله** والمعنى ليلا يقولوا هذا ذكره ابو علي
الفارسي وقال من قرا درست ما المعنى في ليقولوا اكثر اهدى ان يقولوا اولئك يقولوا درست اي تعلمت الايات واحكمتها ليلا يقولوا اخبار
قد تقدمت وطال العهد بها واما من قرا دارست ودرست فاللام للصيرورة وقد شذ قراءة ابن عامر بفتح السين وسكون التا
وداربت قراءة ابن كثير والي عمرو ودرست بسكون السين وفتح التا قراءة الباقين السبعة **قوله** مالت الخنسا فالت اسى على هالك
يعني فالمعنى لا اسى اي لا احزن ويدل على ذلك انه لو لم يقدر لا لم يحذف في القسم تاسى بل كان يجب دخول اللام ونون التاكيد فيكون
لا تاسى ما اسالن تاحه سالها وكذلك قول الطائي لقد اليت اعذر فلولا تقدير لا لكان يجب ان يقول لاعذرن والجذاع الشديدة
الشديدة والتلاع صغار الابل ومعنى تجزا تكفي **قوله** ويجوز ان يكون لام العاقبة وتسمى ايضا لام الصيرورة وهذا ذكره
ابن عطية وابو البقا والواو هي كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وقال الزمخشري هي لام العلة مجازا وذلك لان الايات
صرفت للتبيين ولم تصرف ليقولوا درست ولكن حصل هذا القول بصرف الايات كما حصل التبيين فشبه به فسيق مساقه **قوله** التهديد
الوارد في صورة الامر هنا الوعيد وتدل قراءة شاذة بتسكين اللام في وليقولوا فيكون حينئذ لام الامر والفعل مجزوم بها ويكون
معناه الوعيد وعدم الاكتراث بهم وهذا القول نسبه في البحر الى السبع اثر الدين ابي حيان **قوله** كقوله ولتوفوا نذورهم فليس

المراد ان هذا مثال للتهديد بل للامر الذي يرد التهديد بصيغته اذ اراد ان يبين انه يرد بسكون اللام بعد واو العطف قوله والظاهر
بعض ان الاغواء انه لا يلتبس في الاضلال يعني ان هذه الباء مثل الباء في قولهم كتبت بالقلم ومسحت بالمنديل قال جار الله الباء للقسم وما
مصدرية وجواب القسم لازينن والمعنى اقسم باغوائك اياي لازينن لهم في معنى اغوائه اياه تسببه لغيه بان امره بالسجود
لادم عليه السلام فافضى ذلك الى غيه وما الامر بالسجود الا حسن وتعريض للثواب بالتواضع والخضوع لامر الله ولكن ابليس اختار
الاباء والاستكبار فهلك والله بريء من غيه وارادته والرضا به قوله والمعنى ولا ينفعكم نصحي الى اخره قال جار الله اذا عرف الله
من الكافر الاصرار فخلاه وشانه ولم يلجئه سمي ذلك اغواء واضلالا كما انه اذا عرف منه انه يتوب ويرعوي فلطف به سمي ارشادا
وهداية وقيل ان يغويكم ان يهلككم من غوى الفصيل غوى اذا بشم فهلك ومعناه انكم اذا كنتم من التصميم على الكفر بالمنزلة
التي لا ينفعكم نصائح الله ومواعظه وسائر الطافه كيف ينفعكم نصحي قوله لان العلة لا تصح الا من الحي القادر يعني لان
علمت علينا المعنى مكنا قوله شقا شقاوة وشقا وكذلك شقوة وبفتح الشين في شقاوة وشقوة وبكسرها قوله والمعنى زينا لكل امة
عملهم الذي كلفوه هذا تاويل على خلاف الظاهر واجود منه ما ذكره جار الله من ان المعنى خليناهم وشانهم ولم نكفهم حتى حسن
عندهم سوء عملهم او امهلنا الشيطان حتى زين لهم او زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا قوله وهو باطل الا بما
قد مضى لا احتاج الى تزيين يعارضه وان لم يحتج اليه في وجوده فالتزيين فيه متصور فلا مانع من ان يزين الفاعل عملا اضطر منه ويزينه
في عينه ويحكم عليه بانه مستحسن فيه مسئلة هذه المسئلة مما حكم عليه الاصحاب بانها من القطعيات من فروض الاعيان ليوقف مسئلة
العدل على هذه المسئلة والمراد العلم بان الله لم يضل عباده عن الدين وان الله قد دل كل مكلف وبين له لا كما يقول ذكر

القول في ان الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح

اعلم ان عادة المصنفين في علم الكلام مختلفة في ذكر ارادة الله تعالى
وكراهته وما يريده وما يكرهه فمنهم من يذكر جميع ذلك في باب التوحيد نظرا الى ان كونه تعالى مريدا وكارها من صفاته الثابتة له
واحواله التي يستحقها لذاته وذكر ما يريده وما يكرهه من فروع ذلك ولواحقه ومنهم من يذكر جميعه في باب العدل نظرا الى ان من مقتضى
العدل والحكمة ان يريد الطاعات ويكره المعاصي وان خلاف ذلك ينافي الحكمة ويخالف مقتضاها وعلل السيد مانكديم ذكر الارادة والكراهة
في باب العدل بانه كلام في افعاله تعالى وهما منها واعترض بانه يلزم ان يعد جميع افعال الله تعالى فيه لان الحكم في جميعها ما ذكر فقيل والاولى
في توجيه ما اختاره ان العدل اكثر مسائله انه تعالى لا يخل بالواجبات وانه تعالى متفضل بالتكليف وجميع النعم منه تعالى وان القرآن صدق في جميع اخباره
والاسماء والالطاف وامر ونهى ولم يتم شيء من ذلك الا بعد كونه مريدا وكارها والمصنف رحمه الله اقتفى نظر المحرر وتامله المنوه ان
يذكر كل نوع من انواع هذه المسئلة في بابه ويرده الى نصابه فذكر ما يتعلق بباب التوحيد فيه وهو اثبات هاتين الصفتين له تعالى وبيان كيفية
استحقاقه لهما وما يتعلق بذلك وجعله بعد ذكر الصفات الواجبة وكيفية استحقاقه لها لان الواجب اكثر الجائز وذكر ما يتعلق بباب العدل
فيه وهو انه يريد الطاعات ويكره القبائح فكان كل منهما اوفق واحسن وتعليله اوضح وابين والله سبحانه وتعالى اعلم قوله ذهب اهل الحق
الى اخره كان الاليق ان يقدم ذكر مذهب اهل العدل مفصلا لانه مذهبه ثم يذكر مذهب المخالفين من بعد وكانه اكتفى بترجمة المسئلة وما
احسن ما حكاه الامام يحيى عليه السلام من الاجمال في هذه المسئلة بقوله ذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة الى ان الله مريد لجميع
افعاله ما خلا الارادة والكراهة وانه تعالى مريد لجميع الطاعات من افعالنا ما حدث منها وما لم يحدث وانه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث
منها وما لم يحدث وذهب سائر فرق المجبرة من الاشعرية والكلابية والنجارية الى انه تعالى مريد لجميع ما حدث من الكائنات طاعة كان او
معصية وانه لا كائن في عالمنا الا وهو متعلق بارادته وما لم يحدث منها فانه تعالى لا يريده طاعة كان او معصية قوله ويكره ما لا يقع
يعني لا يريده لان المرجع بالكراهة عندهم الى عدم الارادة ولا يجعلون للكاره بكونه كارها حالا قوله ودليله انه امر بها لا خلاف في هذا
الاصل والقرآن والسنة مصرحان به في مواضع والخصم يقبله والمسلمون متفقون عليه قوله والامر لا يكون امرا الا بالارادة وذلك لان
صيغة افعل مع ... امرا منه قد يقع غير امر بان يصدر من ساه او نائم فلا بد من امر لكونه كان امرا فلا يكون امرا الا انه الى سائر

التقسيم الذي يعدم ما تريد الله وحسنه باطل لكونه امرا للارادة المامور به وانما قولنا منفصل الامر عن التجريد للارادة المامور بها فهو طلب والطلب لا بد له من مطلوب فيلزم ان تكون ارادة المامور به من معقول الامر فيجب ان يكون المامور به مرادا **قوله** لان كراهة الحسن قبيحة كما ان الاولى ان يقول لان كراهة الواجب ونحوه او الطاعات واما ان كراهة المباح والمكروه قبيحة فغير واضح ولا راجح **قوله** ولان الكراهة انما تعرف بالنهي يعني في حقه تعالى لان ذاته لا يعلم ضرورة فلا نعلم كراهته الا بدليل يدل عليها ولا دليل سوى النهي عما كرهه وفيه نظر لان ظاهر الاطلاق وقصر معرفة الكراهة على النهي وليس كذلك فانها تعرف في حق الشاهد ضرورة من شاهد حاله ويعرف في حقه تعالى بغير النهي كان يخبرنا في كتابه او على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بانه يكره امرا من الامور **قوله** وصفه اهل اللغة بانه مطيع وشاهده قول بعض اعمام النبي صلى الله عليه وسلم وقد ضربه بعقبه فمات الارض فنبع الماء ان ربك ليطيعك فقال انت يا عم لو اطعت الله لاطاعك وليس الله بمامور وقول سويد بن الكاهل رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع **قوله** غير مسلم وذلك لان الفقه نوصف بكونه مطيعا لسيده وان لم يكن من جهته امر حيث فعل مراده ولما نصهم **قوله** الا امر به على لسان رسوله الى المامور به صورة الامر والا فليس بامر على الحقيقة لان من شرطه الارادة وقد فرضه كارها **قوله** على طريق الاجابة دليل ذلك انه متى حصل الارادة واقترنت بحدوث الصيغة وجب كونها امرا ولم يجز وجوده ان تكون غير امر وهذا مذهب الجمهور وقيل لا يامر بها على سبيل الجواز والاول اوضح وارجح **قوله** والنهي انما يكون نهيا بالكراهة الى اخره تقريره على نحو ما مضى في الامر الا في الوجه الثالث وهو قولنا ان الامر طلب الى اخره **قوله** واما السمع الى اخره اما الاستدلال به على ان الله يريد الطاعات فلا كلام فيه فانه صحيح على القواعد اذ لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه واما الاستدلال به على انه تعالى لا يريد القبائح فمن كان يريده على انه لا يصح الاستدلال بالسمع على انه تعالى لا يفعل القبيح مجملا ومفصلا كالقاضي وتابعيه فانما يستدل بالسمع على ذلك من قبيل التقوية والا فسقطها **قوله** فنحو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر الى اخره دلالة هذه على ما ذكره بعيد واضح والظاهرات المراد بها نفي الحرج والمشقة في الدين والامر بالحنيفية السمحة وفي جملتها الترخيص في ترك الصوم في المرض والسفر وقد اشار الى ذلك رحمه الله **قوله** والغرض والارادة واحد بلا خلاف في معنى الا على وان كان لفظ الغرض قد يطلق على الباعث **قوله** وهذه لام الغرض بلا شبهة لانه لو كانت ارادة العبادة لا يكون حال خلقهم وانما يكون حال تكليفهم على قواعدكم فانا نقول المعنى ما خلقت الجن والانس الذين سبق في علمي وحكمي بقيتهم وتكليفهم الا وانا مريد ان اتقيهم لو كلفتهم ليقع منهم العبادة والله سبحانه اعلم
قوله وقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة اي تريدون حطام الدنيا وسمي عرضا لانه حدث قليل اللبث والله يريد ما هو سبب الجنة من اعزاز الاسلام بالاثخان في القتل والحجة في هذا الطرف والاية نزلت في شان اخذ الفداء من اسارى بدر وعتاب الله للمومنين على ذلك **قوله** في حكاية الايات ولقد يسرنا القران للذكر اي سهلناه للحفظ من يسرنا فته للسفر اذا رحلتها فاللام فيه للغرض والله اعلم **قوله** ومن قوى ما يعتمد الى اخره هذه الاية الكريمة من اقوى ما يعتمد اصحابنا في هذه المسئلة واوضحه دلالة وقد بين المصنف وجه الاستدلال بها من الوجوه الخمسة المذكورة **قوله** ثم اكذبهم الى اخره هذا انما على قراءة المصنف في كذلك كذب والوجه في دلالتها ظاهر والمشهور القراءة بالتشديد والمعنى انهم جاوا بالتكذيب المطلق لان الله عز وجل ركب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبراته من مسه القبائح وارادتها والرسل اخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشية الله وارادته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله وكتبه ورسله ونبذ ادلة العقل والسمع وراء ظهره هكذا قرره رحمه الله **قوله** واما استدلالهم علينا وقولهم هذا الى اخره الحجة لهم في قولهم فلو شاء لهداكم اجمعين وجوابها من وجهين احدهما انه تعالى لما رد عليهم قوله لو شاء الله ما اشركنا ارادوا بذلك انهم على ارادته للوجود منهم بمشيئة اختيار لا اجبار اذ لو شاء مشيئة الاجبار لهداهم جميعا اذ الكل منهم تحت قدرته نظير قوله كيف يشاء انهما انه ارادوا فلله الحجة البالغة عليكم على وفق مذهبكم فلو شاء لهداكم اجمعين منكم ومن مخالفيكم في الدين فان تعليقكم دينكم بمشية الله يقتضي ان تعلقوا دين من خالفكم ايضا بمشيئته فتوالوهم ولا تعادوهم وتوافقوهم ولا تخالفوهم لان المشيئة تجمع بين ما انتم عليه وما هم عليه هكذا قرره رحمه الله **قوله** ومعلوم ان الرضا والمحبة والارادة واحد الى اخره فيه نظر لانا لا نريد ان الرضا والمحبة من جنس الارادة وانما كانا نوعين مخصوصين منها فالرضا اسم

للارادة المقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والمحبة اسم للارادة التي تطابق الداعي فلو خلق الله فينا ارادة
لما لا داعي لنا اليه كدخول النار لسميت ارادة ولم تسم محبة قوله فمعناه احب الاستماع بها هكذا اجاب الشيخ ابو علي واجاب ابو هاشم
بان المحبة هنا مجوز بها عن الشهوة واليه اشار المصنف بقوله والمعنى العشق لانه الشهوة المتعلقة بالصور والالوان قوله
وليس اذا جوزنا الى اخره احتراز عن سؤال يرد حاصله ان الارادة والمحبة اذا كانتا لمعنى واحد لزم ان يستعمل احدهما حيث يستعمل الاخر
حقيقة كان او مجازا فاجاب بمنع لزوم ذلك ومن شاهده الغائط والمكان المطمئن فانهما في اللغة لمعنى واحد ثم استعمل الغائط في
قضاء الحاجة دون المكان المطمئن

فصل في بعض ما الزمهم اصحابنا

قوله فان قالوا الكفر كفر والجزم بكفر من يكفر فيه
نظر فقد اختلفوا فيمن عزم عليه هل يكفر او لا ومن لم يكفره فاولى واحرى ان لا يكفر من اراده من غيره والا كفار له يبتني الاقدام
عليه الا عن دليل قاطع واما القضاء بذلك والاثم فمقطوع به قوله فانتم اذن احق بالحمد والشكر يعني من هذه الحيثية وان كان
الله احق بها من حيثيات اخر قوله ولكن ما فيه بحجة عندهم يعني وهو وقوع خلاف ما تعلقت به ارادته قوله خرجوا يعني عن بقية
الاسلام

فصل في شبههم

قوله من اساطينكم هو جمع اسطوانة بضم الهمزة واسطارة بكسرها وهي الاباطيل فقوله
الباطلة وصف حيوية للتاكيد قوله يسعون من قياس الغائب على الشاهد الى اخره يعني يجعلونه من الادلة الظنية ويسمونه قياس
التمثيل ويسعون من غيره قياسا قطعيا ولا يسمونه برهانا

فصل واما السمعيات

فقد قدمنا منعهم من الاستدلال بها
قوله قال ابو قيس سادكره الضمير في ذكره عائد الى التذكرة في قوله فما لهم عن التذكرة معرضين اي عن التذكرة وهو العظة يريد القران وغيره
من المواعظ والمراد فمن شاء ان يذكره ولا ينساه ويجعله نصب عينيه فعل فان نفع ذلك راجع اليه وانما ذكر الضمير مع عوده الى التذكرة
وهي مؤنثة لانها في معنى الذكر او يعود الضمير الى القران لوضوحه اي فمن شاء ذكر به قوله اي اتخاذ السبيل هو عبارة عن التقرب الى
الله والتوسل اليه بالطاعة قوله وما الحسن ما نكران يشيهم اي يسمهم بالدخول في الاسلام ملمسه اذا عرفت ما ذكرناه من تحقيق
معنى الاية الكريمة فكلام المصنف مستقيم في قوله ما شاؤا ان المراد الطاعة لان جميع ما ذكر طاعة واما قوله الا وقد شاءه الله فغير مستقيم لان
قوله في الا ان يشاء الله شرط محقق وانه دال على الاستقبال فلا يصح تفسيرها بعدمه الا ولي تفسيرها بالله وهو المعنى وما
يذكرون الا ان يشاء الله ان يقسرهم على الذكر ويلجئهم اليه لعلمه انهم لا يؤمنوا اختيارا وما تشاؤن اتخاذ السبيل وهو الطاعة الا ان
يشاء الله ان يقسرهم عليها وما تشاؤن الاستقامة يا من يشاؤها الا بتوفيق الله ولطفه او ما تشاؤنها انتم يا من لا يشاؤها الا
بقسر الله والجائه قوله فهو انما يعني فعل نفسه صوابه مشيئة فعل نفسه قوله ويجوز ان يكون المراد الا ان يشاء الله يكرههم هذا
هو التفسير القوي الذي يعول عليه ائمة التفسير واما ما اشار اليه اولا بقوله وقد قدمنا انه لا يقع الى اخره ومعناه
ان المراد ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله الا وقد شاء ايمانهم فالطبع السليم والذوق المستقيم لا يستحسنه لعدم مطابقته السياق
ونبوه عن الاذهان في هذا المساق فالجائه الله الا ان يشاء الله مشيئة اكراه واضطرار ولكن اكثرهم يجهلون فيقسمون بالله جهد
ايمانهم على ما لا يشعرون من حال قلوبهم عند نزول الايات ولكن اكثر المسلمين يجهلون ان هؤلاء لا يؤمنون الا ان يضطرهم فيطمعون
في ايمانهم اذا جاءت الاية المقترحة قوله لما كانوا يقترحون اصل الاقتراح ارتجاله شيء من غير رويه والمعار في استعماله
معنى التعنت والله اعلم قوله ومنها قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الى اخره اعلم انه لا وجه لاحتجاجهم بهذه الاية فانهم
يوافقونا في ان الله لا يامر بالقبيح ولعمري ما اغفل الاصحاب عن مثل هذا فانه كان الاولى ان لا يوردوها في شبههم ولا يلعنوا
لهم بها احتجاجا وقد وجه المصنف احتجاجهم بها بقوله فاخبر انه يستدرجهم بالفسق لاتمام مشيئته وهو توجيه غير واضح
فالمحققون للاية كما سمعنا الحوار عنها وردها الى المحكم فهم كذلك يتوجه ذلك عليهم لمخالفة ظاهرها ما اجروهم متفقون عليه
قوله وقيل امرناهم بالطاعة الى اخره هذا ما ذهب اليه الاكثر ومن كون المقدر امرناهم بالطاعة وقد بالغ الزمخشري في رد هذا
التفسير قال لان حذف ما لا دليل عليه غير جائز فكيف بحذف ما الدليل قائم على نقيضه وذلك لان المامور به انما حذف لان فسقوا

يدل عليه وهو كلام مستفيض يقال امرته فقام وامرته فقرأ لا يفهم منه الا ان المأمور به قيام او قراءة ولو ذهب يقدر غيره فقد رام
من مخاطبيه علم الغيب ولا يلزم من هذا قولهم امرته فعصاني او فلم يمتثل امري لان ذلك مناف للامر مناقض له فلا يكون ما يناقض
مناقض الامر مأمورا به واضمار القدر امرناهم بالفسق ففعلوا ويكون الامر هنا مجازا لان حقيقته ان يقول لهم افسقوا
وهذا لا يكون فبقي ان يكون مجازا ووجهه انه صب عليهم النعمة صبا فجعلوها ذريعة الى المعاصي واتباع الشهوات فكأنهم مأمورون
بذلك لتسبب ايلاء النعمة فيه وانما كان الغرض من تخويلهم اياها الشكر وعمل الخير والتمكن من الاحسان والبر كما ذكره جار الله
في منع تقدير الطاعة بان الحذف يكون تارة لدلالة الموافق وتارة لدلالة الضد كقوله وله ما سكن اي وما تحرك والفسق هنا ضد
الطاعة فصح تقديرها وكان قوله فعصاني يدل على ان المقدر غير العصيان فكذا قوله ففسقوا يدل على ان المأمور به شيء غير الفسق
لان الفسق عبارة عن الاتيان بضد المأمور به انتهى وقد قيل ان امرنا بمعنى كثرنا يقال امر الله القوم اي كثرهم حكاه ابو حاتم عن ابي زيد
قال الواحدي العرب تقول امر القوم اذا كثروا وامرهم الله اذا كثرهم قيل ومنه الحديث خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة اي كثيرة النتاج
(قوله) اي جعلناهم امراء رده الفارسي بان امارتهم لم تكن الا لواحد بعد واحد والاهلاك في مدة واحدة واجيب بمنع تسليم ان الامر الملك بل من
يأمر ويؤتمر ولو سلم فقد يؤول الى الفساد منهم فيترك الغفار بأجرهم وقد فسر قراءة التشديد بالتكثير كقراءة التخفيف وهو مستقيم (قوله)
وانما يستعمل بمعنى الامر نحو وانتدب له على قول باذن الله فيه نظر فانه لا يصح لغة استعماله بمعنى الامر والمراد في الاية التي استشهد بها
بتيسير الله وتسهيله نص عليه جار الله وكذلك معنى الاية الاخرى فان المعنى انه يخرجهم من الظلمات الى النور بتيسير الله لذلك وتسهيله
له لما يفتح فيه من الالطاف وسعة من الدواعي قال جار الله مستعار من الاذن الذي هو تسهيل الحجاب وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن
الله اي بتسهيله بفعله للالطاف وهدايته الى ذلك (قوله) كقوله فقل آذنتكم على سواء فهو هنا بمعنى الاعلام وفيه دليل على ان الاذن بمعنى العلم
لان آذن اذا كان بمعنى اعلم فاذن بمعنى علم لان اذن مأخوذ منه وفرع عليه وكذلك آذنتنا في البيت وكان الاحسن ان لو صرح بالاستشهاد
بقوله تعالى فأذنوا بحرب من الله اي فاعلموا به من أذن بالشيء اذا علم به (قوله) رددنا ونقل منه الثواء اي ... مقيم لم ينقل منه الا قليله يقال ثوى
بالمكان اي اقام به يثوي ثواء وثويا (قوله) وعلى هذا يحمل هذه الاية اما جار الله فاشار الى ان المعنى بتيسير الله وتسهيله كما صرح به
في غير هذه الاية لانه قال بعد حكايته قوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله بالقطع لانه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله
وربما لم يحدث وقد بينه المصنف عليه احرز بقوله على ان الضرر الحاصل عند السحر الى اخره (قوله) لانه يقتضي عنه بقوله وقيل اقعدوا
جعل الامر بالقعود نهيا عن الخروج لانه في معناه اذ لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالحركة فانه في حكم النهي عن السكون وقوله تعالى
ما زادوكم الا خبالا الخبال الفساد والشر وقوله ولاوضعوا خلالكم ولسعوا بينكم بالنمائم وافساد ذات البين (قوله) ويعرف لام كي
لا يدخل على الاسماء فيه نظر لان الاصل في اللام انها حرف جر لا يدخل الا على الاسماء وانما يدخل على الفعل وتسمى لام كي لكونها بمعناها
بواسطة تقدير ان التي يعتبر دخولها على الفعل والفعل بمنزلة الاسم وقد بنى المصنف على ان اللام التي للغرض لا تكون الا لام كي الداخلة
على الفعل وليس كما زعم ما ذكر بل هذه اللام هي لام التعليل يدخل على الاسماء الجامدة والمشتقة وعلى الفعل بتقدير ان ليكون بمنزلة الاسم
فتسمى حينئذ لام كي وقد مثل النحاة دخولها على الاسم الجامد بقولهم جئتك للسمن واللبن وسموه مفعولا له لكن لا يجوز حذف اللام وتقديرها
حتى يكون جامدا وقوله فهي لام العاقبة ظاهره يقتضي انها ليست لام التعليل وكذلك في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا وليس كذلك
فانها هي هي لكن لما لم يدخل على ما هو العلة في الفعل والغرض فيه سماها من ليس له حظ وافر من البلاغة بهذا الاسم وظن انها ليست تلك
اللام وما عرف انها هي وانما التجوز فيما يؤول الامر اليه بجعله غرضا وعلة من قبيل الاستعارة وقد ذكر ذلك جار الله فقال جعلهم لاغراقهم
في الكفر وشدة شكائمهم فيه وانه لا يأتي منهم الا افعال اهل النار مخلوقين للنار دلالة على تمكنهم في الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول
النار وقال رحمه الله في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا هي لام كي التي معناها التعليل كقوله جئتك لتكرمني سواء بسواء ولكن معنى التعليل
فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لانه لم يكن داعيهم الى الالتقاط ان يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبني غير ان ذلك لما

كان يلحقه التفاطهم له ويترتب شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لاجله قوله ومثل هذا الجواب في قوله انما نملي لهم
ليزدادوا اثما معنى الاملا تخليتهم وشانهم مستعار من ملي لفرسه اذا ارخى الطول ليرعى كيف شا وقيل هو امهالهم واطالة
عمرهم قال جار الله لما كان في علم الله المحيط بكل شي انهم يزدادون اثما فكان الاملا وقع من اجله وبسببه على طريق
المجاز قوله وقوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض اي ابتلينا بعض الناس ببعض وذلك ان المشركين كانوا يقولون للمسلمين اهولا
الذين من الله عليهم من بيننا اي انعم عليهم بالتوفيق لاصابة الحق ولما يسعدهم عنده من دوننا ونحن المقدمون والرؤسا وهم العبيد
والفقرا انكارا لان يكونوا امثالهم على الحق وممنونا عليهم بالخير من بينهم بالخير ومعنى فتناهم ليقولوا ذلك خذلناهم فافتتنوا
حتى كان افتتانهم سببا لهذا القول لانه لا يقول مثل قولهم هذا الا مخذول مفتون هكذا فسره جار الله قوله واعلم ان جميع ما ذكره
الى اخره يقال انهم لم يوردوه دليلا على عدم الاجبار بل على ارادة الله للموافقات وعدم ارادته لما لم يقع فما معنى المعارضة بما ذكرته
ويجاب بان من قال منهم ان ما اراده الله فلا بد من وقوعه ولا اجبار للعبد في تركه فمذهبهم في الارادة يقتضي نفي الاجبار من حيث
لا يمكن العبد تركه ما اراده الله ولا فعل ما لم يرده قوله باجماعها على قولها الا من جبلا مرا الله يعني ولم يقتض ذلك انه لا يوجد
واحد منهم [illegible] امر الله فلم يخالفه ولا ترك ما امره بل المعلوم ان اكثر الناس كذلك ولقائل ان يقول ان مراد الامة لا يرد الا امر الله
وهو ما يفعله هنا ويريده بنا من افعال نفسه كمرض وموت وفقر وعكس ذلك فان هذا هو المناسب للحال فهم دون الامر الذي
هو نوع من الكلام قوله وعلى قولها استغفر الله من جميع ما يكره الله يعني وعلى مذهبكم ان الله لا يكره المعاصي الواقعة لكن الانصاف
ان دعوى الاجماع منا ومنهم على تلك الاقوال غير مسلمة ولا مسلمة قوله لجوابهم جوابنا المس متابعة انهم اذا اجابوا على ما ذكرناه
بجواب كان بعينه جوابنا عما ذكروه فانه لا تلازم بين الجوابين وانما ينبغي ان يكون المراد فاذا تكلفوا الجواب عما ذكرناه من تاويله فحمل
مثل ذلك ونحمل ما ذكروه بتاويله قوله ولاسيما هذا الا اذا قصروا افعال نفسه تعالى لانه مع قصدها قصد افعال غيره اظهر واكد
فانه من كان شانه ان كل ما شاه من فعل نفسه وفعل غيره وقع وما لم يشا من الجنسين لم يقع فاقتداره اظهر ممن لا يكون ذلك
الا في حق فعله نفسه فان الواحد منا هذه صفته ما شا من مقدوراته وافعاله كان بان يفعله وما لم يشا منها لم يكن اذ لا يقدر
الا باختياره ولعل المصنف نحا الى ان وقوع ما شا من فعل غيره لا يدل على كمال الاقتدار فهو شبيه الواحد الضعيف فعلا من السلطان
القاهر فيفعله ولا يدل ذلك على اقتداره وهذا صحيح لو قيل فلان يشا شيا من فعل غيره فيقع فانه لا دلالة له في هذا على الاقتدار
واما فرض الوقوع على المشية والاستمرار على عدمها فمن ابلغ دلائل الاقتدار والله اعلم قوله واما قوله ان شا الله الى اخره اشار الى
جواب شبهة لهم حاصلها ان الاجماع منعقد على ان من علق شيا من طاعاته بمشية الله تعالى وحلف ليفعلنها نحو والله لافعلن كذا
ان شا الله ولم يفعله لم يحنث ولو كان الله يشا ذلك وقع ام لا حنث لا محالة وحاصل ما اجابه المصنف ان هذا الكلام لا يراد به حقيقته
وهو ما وضع له الشرط وانما يوتى به لقطع الكلام عن النفوذ كانه قال لا افعل كذا ان اشتد بحث ذلك واستغنت الدواعي مني اليه
وهذا الجواب يحكى عن ابي علي وانه لما اجاب به قيل له فلو اراد حقيقة الشرط فالحنث قيل له خرقت الاجماع قال لا لان الاجماع
ما انتهى الى هذا الحد الذي انتهينا اليه فلو انتهى اليه لاجابوا بما اجبت به واجاب ابو عبد الله بان المعنى لافعلن ان وفق الله لذلك وسهل
سبيله اليه فاذا لم يفعل دل على انه لم يوفق فلا يحنث واحتج ايضا بمنع الاجماع فان الزيدية على خلافه ولهذا قالوا في قول الرجل لامراته
انت طالق ان شا الله تطلق فان كان ممسكا لها بالمعروف لم تقع لان الطلاق في حقه مباح فلا يريده الله تعالى والا وقعت لانه واجب والله يريده
فصل ومن المتشابهات نوع يستدلون به على ان الله يمنع العباد مما امرهم به لاجل انه كرهه ولم يرده قوله لا يمنع الايمان من جهة بحيث يفعل في
داخل القلب فيه نظر لان الختم في الحقيقة نوع من التغطية كختم الكتاب الذي هو تغطية له لئلا يتوصل اليه ولا يطلع اليه ولعل المصنف
نحا الى ما ورد في الحديث من ان الرجل اذا قضى نكتت في قلبه نكتة سودا قوله فلم يقل ختم على قلوبهم من الايمان تعالى شانه لانه يقتضي بذلك
والانها المراد قوله ولا يستعلون بارادة الخواطر والالطاف فيه نظر لان الالطاف من فعل الله ولا يستقيم كونه الى الملائكة والخواطر انما

هي في اشد التكلف وفي هذا التاويل تكلف **قوله** كما قال ربوا ولمكن في قلوبهم الايمان حمل الكتابة على ظاهرها وانها الجعل علامة كما قال
في تفسير الختم والمراد المحقق ان المراد بكتب الايمان فيها او وفقهم فيه او شرح له صدورهم **قوله** نكت في قلبه نكتة اي نقط فيه نقطة
قوله قال الشاعر اضم عما شاه سبيع في هذا نظر رشد لمن يتغافل عما يكره **قوله** ومثل هذا يقع الكلام في وطبع على قلوبهم الطبع في
اللغة الرسم الذي لا يزول عن محله بعد ثبوته ولهذا سمي الطابع طابعا وهو الدم ثم فيها نقش فاذا وقعت على ما فيه رطوبة الطبع فيه مثله
واذا وقع في الثوب سمي لانه ولكالدهر قيل الطبع فيه بمعنى انه لا ينفصل وتاويله على ما ذكره المصنف وقد ورد عنه م الطابع معلق بقائمة
من قوائم العرش فاذا انتهكت المحرمات واستحلت المحارم ارسل الله الطابع فطبع على القلوب بما فيها وفي حديث اخر القلب مثل الكف
المفتوحة كلما اذنب ذنبا انقبضت اصبع حتى ينقبض الاصابع كلها فتنسد على القلب فذلك هو الطبع وقال الامام محيي في التصفية وجار الله
في كشافه كلام على الختم والطبع لا ينبغي لمن يريد التحقيق فيهما عدم الاطلاع عليه والنظر اليه **قوله** وقد قال كذلك نسلكه في قلوب المجرمين
المعنى انه يلقيه في قلوبهم مكذبا مستهزءا به غير مقبول كما لو انزلت بلئيم حاجة فلم تحركه اليها فتقول كذلك انزلها باللئام يعني مثل هذا
الانزال انزلها باللئام نردده غير مقضية وهو من سلكت الخيط في الابرة واسلكته اذا ادخلته فيها ونظمته والضمير للذكر
وهو القرآن **قوله** ولم يقل انه يفقهوه لظاهره ان المحذوف الذي ينبغي تقديره اللام قبل أن ولا النافية بعدها والذي تقديره مفعولا
العدسة مصاف قبل ان فيقولون تقديره كراهة ان يفقهوه او نحوه **قوله** ولانه مقام صحيحه اصح مما ذكره بعضهم جار الله
انه حكاية لما كانوا يقولونه وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب كانه قال واذا قرات القران جعلنا
على زعمهم ومعنى كون الحجاب مستورا انه ذو ستر او هو لا يرى فهو مستور او حجاب ستر ان تضيء فكيف ستر الحجاب به **قوله** كما
يقضيه سبب نزول هذه الاية يشير الى ما ذكره الحاكم في تهذيبه من ان سبب نزولها ان قوما كانوا يؤذون النبي صلعم بالليل اذا تلا القران
وصلى عند الكعبة يدعونه بالحجارة ويصدونه عن الدعاء الى الايمان فحال الله بينهم وبينه والاكنة الاغطية جمع كنان **قوله** فتقديره لا
يفقهوه الى اخره في هذا الوجه تعسف وتكلف والذوق لا يلتفت اليه ولا يسعر عليه **قوله** فان قيل كيف يكون الكن والوقر مفعولين للغم
الكن في اللغة الستر والجمع الاكنان وهي الاغطية والوقر الثقل في الاذن **قوله** والجواب المراد بعلت الى اخره فيه نظر والظاهر
انه عطف على لا يؤمنون تقديره وما يشعركم ان هذه الاية التي اقترحوها واشتهوا ان جاءتهم ليؤمنن بها قبلها اذا جاءتهم لا يؤمنون
وما يسعركم انا نقلب افئدتهم وابصارهم اي نطبع على قلوبهم وابصارهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول اياتنا الاولى
يؤمنون بها لكونهم مطبوعا على قلوبهم وما يسعركم انا نذرهم في طغيانهم اي نخليهم وشانهم لا نكفهم عن الطغيان حتى يعمهوا فيه هذا
ما ذكره جار الله وقد قيل انه ونقل مستانف وليس بعيد **قوله** ولانه جعله عقوبة لكونهم لم يؤمنوا يعني ان قوله كما لم يؤمنوا التعليل
للتعليل وليس كذلك فان الكاف للتشبيه كما اشار اليه جار الله وكما قال في المجيد اي لا يؤمنون بها ثانيا كما لم يؤمنوا به اول مرة
قوله ويجوز ان يكون المراد ببيان الطاق الى اخره هذا هو الوجه على قول اهل الاختيار وجار على مذهبهم في التاويل **قوله** والجواب
انقل ساهر فهم عن فهمها اما جار الله فاعرض عن حملها الختم عليه فقال ساهرة عن اباني بالطبع على قلوب المتكبرين وخذلانهم
لا يفكرون فيها ولا يعتبرون بها غفلة وانهما كما فيما يشغلهم عنها من شهواتهم ثم قال وقيل ساهر فهم عن ابطالها وان اجتهدوا
كما اجتهد فرعون ان يبطل اية موسى بان جمع السحرة ويجوز ساهرهم عنها وعن الطعن فيها والاستهانة بها وتسميتها سحرا
باهلاكهم وفيه انذار للمخاطبين من عاقبة الذين يصرفون عن الايات لتكبرهم وكفرهم بها لئلا يكونوا امثالهم **قوله** فهو على جهة الدعاء
يعني دعا عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عما في قلوب اهل الايمان من الانشراح **قوله** وايضا فانما اخبر بانه يقدر على ذلك فقال بل
اخبر بانه يفعله وان من شانه فعله فانه لم يقل ان الله يقدر على ان يحول **قوله** عبد يدركه الموت هكذا فسره جار الله فقال يعني انه
يميته فيفوته الفرصة التي هو واجدها وهي التمكن من اخلاص القلب ومعالجة ادوائه وعلله ورده سليما كما يريده الله فاغتنموا هذه
الفرصة واخلصوا قلوبكم لطاعة الله ورسوله **قوله** كما قال طرفة فلولا ثلاث الى اخره هو طرفة صاحب المعلقة والدار الغير الشاعر

المشهور

المشهور يسمى بالواحد من الطير فا وهو سجع معرّ وفي الازاد بقوله وحرك الحظ وقبل المغنى وجده نسبا ومغنى لم احفل البلابل
والعود جمع عائد من عيادة المريض وفي المثنى عوّاد وهم والثلاث قد صرّح بها فيما بعد هذا البيت حيث قال شعر فمنهن سبق العاذلات
لشربة كميت متى ما تعل بالماء تزبد ه وكري اذا نادى المضاف محنبا كسيد الغضا نبهته المتورد ه وتقصير يوم الدجن والدجن
معجب ببهكنة تحت الخباء المعمد ه وقد ضمن الامام المنصور بالله عليه السلام طرفه هذا بعض اشعاره فقال بعد ان ذكر الثلاث ه
فمنهن خلط الخيل بالخيل ضحوة على عجل والبيض بالبيض تبرق ه ومنهن نشر الدين في كل بلدة اذا لم تقم بالدين كل مليّة ه
ومنهن تطهير البلاد عن الخنا وتطهير اديم الارض عن كل مفسد ه ثم قال عليه السلام بعد ذلك بذلكا وصاني ابي في مثله اوصي بنيّ اوحدا بعد اوحد ه

قوله والغفل يستعمل في اللغة الى آخره قال الجوهري تقال ارض غفل لا علم بها ولا اثر عمارة وقال الكسائي ارض غفل لم تمطر
ورجل غفل اي لم يجرب الامور وفي الاقداح ثلثه غفل يستوي فيه الواحد والجمع والاقداح هي الازلام المذكورة في القرآن
وتسمى الاقلام كان من عادة الجاهلية في القمارات ينحر واحد جزورا ويجعلونها ثمانية وعشرين جزءا ويضربون عليها بعشرة اقداح
مكتوب في كل واحد اسمه وهي على هذا الترتيب الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح
والسفيح والوغد ويتساهم بها عشرة رجال فمن خرج له الفذ اخذ جزءا ومن خرج له التوأم اخذ جزئين وهكذا حتى ينتهي الى
المعلى فياخذ من خرج له سبعة اجزاء من الجزور وقد استكمل اجزاء الجزور ومن خرج احد السهام الباقية الغفل التي لا نصيب
لها وهي المنيح واخواته يغرم حمل ثلث ثمن الجزور فيحملها اهل الثلاثة الغفل ومن عادتهم ان يجعلوا الاسهم في خريطة على يد
عدل فيجعلها لم يخرجها واحدا واحدا باسم كل واحد منهم ويدفعوا ما حصل لهم من اجزاء الجزور الى الفقراء ولا ياكلوا منها شيا
ويذموا من لم يدخل في هذا القمار ويسمونه البرم وهذا هو الميسر المذكور في القرآن قرنه الله ذكره بالخمر تغليظا لشانه قوله
وفي الشيء الذي لا اسم له قال الجوهري وذاته غفل اي لا سمة عليها قوله في قوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقد تقدم ان المصنف
على ان المراد في هذه الآية الكتابة المعروفة وان الذي ذكره المحققون ان المراد اثبت في قلوبهم الايمان كما يثبت الشيء المكتوب والله اعلم

فصل ومن المتشابهات

نوع يستدلون به على ان الله تعالى يحمل العباد على نواهيه ويوقعهم في معاصيه لا حل لها

قوله لا يؤثر للشياطين في الاز يعني على قاعدتهم في ان الافعال كلها لله والاز والهز اخوان ويستفز ان المعنى ومعناها التهييج
وشدة الازعاج اي يغرونهم على المعاصي ويهيجونهم لها بالوساوس والتسويلات قوله هو التخلية والتسليط يعني بعدم المنع لهم عنهم
والوسوسة لهم قسرا قوله على جهة العقوبة لهم والخذلان اعلم ان هذا كثيرا ما يتكرر في كلام الاصحاب انه الله سبحانه يفعل الخذلان
وهو سلب الالطاف وترك فعلها والتخلية عقوبة للعاصي وهو مناف لقواعدهم لانه ان كان في المقدور لطف لهذا العاصي فمن
قواعدهم ايجاب فعله على الله والمنع من تركه له لانه عندهم اخلال بواجب وان لم يكن له لطف فلا معنى لكونه سلب الالطاف وترك فعلها
والتخلية عقوبة للعاصي اللطف عقوبة لان فعل اللطف حينئذ كتركه لا يسمى لطفا ما لا يلتطف به فلا سلب وهذا واضح
كما ترى وقد تكلف بعض المتاخرين الجواب عنه بانه لا مانع من ان يكون في معلوم الله تعالى انه لولا العصيان المتقدم من هذا المخذول لكان
يلطف بهذا الفعل الذي يسلبه فلما عصى تولد من معصيته عدم لطفه ما كان لطفا له لو لم يعص فكان ترك فعله وسلبه اياه
بسبب معصيته فقد ذلك عقوبة عليها وفيه تعسف كما ترى فان العقوبة انزال الضرر بالعاصي على جهة الاستحقاق لاجل معصيته
وليس الضرر الذي ناله بسبب فعل المعصية لا جزاء عليها بعد عقوبته كالوقيل من لا يستحق القتل موقع السلاح الذي قتله في شيء
من حشره او ناله تعب بسبب القتل فان ذلك لا يعد عقوبة والاسطور ما يذكرونه على القول بعدم وجوب اللطف وان الله سبحانه
يسلبه اياه مع تاثيره لو فعله عقيب معصيته عقوبة له ومكافاة على معصيته ولكن هذا على بال منكر فانه كثيرا ما يرد في كلام العدلية
القائلين بوجوب اللطف وهو غير مستقيم على قواعدهم والله سبحانه اعلم قوله فالواو دل على انه قد اراد منهم الطغيان تعالى عن هذا خلاف
ما ارادته الزيادة في الفضل هذا انا ذكر حملته لما استدلوا به على ان الله يحمل على نواهيه ويوقع في معاصيه لا على انه يريد ذلك فهو فقه

في الفصل الاول من فعول سببهم الشيعة فكان الاولى ان يقال فدل على ان يمدهم محمول على الطغيان ونوقعهم فيه قوله ان المد في الطغيان بالمعنى الذي ذهب اليه الخصوم غير معقول في اللغة فهو نظير المعقول الظاهر وقد اعترف به امام العربية وعلمها جار الله في تفسيره فقال هو من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما يصلحها ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس حتى يتلاحق غيه ويزداد انهماكا فيه فان قلت لم حمل على ان الله لما منعهم الطاقة التي منحها المومنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم بقيت قلوبهم يتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور في قلوب المومنين فسمي ذلك التزايد مددا واسند الى الله سبحانه لانه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم او على ان يسند فعل الشيطان الى الله لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده قوله واما المد هو الا بتاء في الاجل انكر هذا الزمخشري ورده وقال ان الذي بمعنى الامهال انما هو مُدّ له مع اللام كاملى له وقال فان قلت ما حملهم على تفسير الطغيان بالمد ان المد بالامهال وموضوع اللغة لا يطاوع عليه قلت استحرهم على ذلك خوف الاقدام على ان يسندوا الى الله ما اسند الى الشياطين ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ ويشهد لصحته والا كان منه بمنزلة الاروى من النعام قوله كلام مستانف اي في حال عمههم في الطغيان هذا كلام غير مستقيم فان جعله مستانفا ينافي جعله حالا فان الحال يتعلق بما قبله وقيد من قيوده ولا معنى للاستيناف ههنا واما جعله حالا فمستقيم على تفسير المد بالامهال بعديره وبمهلهم حال عمههم في طغيانهم او في حال كونهم في طغيانهم عمهين والعمه كالعمى الا ان العمى عام في البصر وفي الراي والعمه في الراي فقط وهو التحير والتردد اي يتحيرون ويترددون قوله ولولا هذا الوجه لكان يكون قوله يعمهون جوابا لسوالهم فيكون يجزم وما او الرفع دليل الاستيناف قال مولانا عليم امول هذا كلام ما كان ينبغي ان يصدر عن مثل فاضل عن مصنف فان الجزم لا معنى له هنا ولا موجب على اي تفسير وعلى كل مذهب في المد فان للجزم شروطا ليست هنا يعرفها من له ادنى مسكة بالعربية والما يعمهون جملة فعلية في موضع نصب على الحال من ضمير يمدهم او من ضمير طغيانهم لانه مصدر مضاف الى الفاعل وهو من قوع اللفظ لتجرده عن الناصب والجازم ومثل هذا لا يجهله عالم قوله لم يستعمل المرض بمعنى الشك في اللغة بمعنى حقيقة فاما حقيقته الالم قوله والمرض بسبب الكلام لا يقال هذا الاحتمال بان جعلنا من معاني المرض الشك فليس يلزم ان يجعل من معاني الشك المرض قوله وفي الغم مجازا وكذا في غير الغم من اعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل الى المعاصي والعزم عليها واستشعار الهوى والجبن والضعف وغير ذلك مما فيه فساد وافة شبهه بالمرض ذكره جار الله قال والمراد بقوله في قلوبهم مرض ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر او من الغل والحسد والبغضاء وزيادة الله اياهم مرضا انه كلما انزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفرا الى كفرهم فكان الله الذي زادهم ما ازدادوه اسناد للفعل الى المسبب له قوله والفاء كما يرد الى اخره كلام لا باس به لكن المفهوم من سياق الاية المعنى الاول ويعرف ذلك بما لذوق فان المراد بالقرنا اخوانهم من الشياطين فلا يتصورون ان ينقضوا لهم العكس بزين لهم معاصيهم اذ ليسوا مطيعه بعكس تزيين المعاصي ولا يمكن طلبهم من الكافر ذلك ولان يكون المراد مجرد الاخبار والا فما الغرض من ذكر تقييض القرنا قال الجوهري تعالى قيض الله فلانا لفلان اي جاءه به واتاحه له ومنه قوله سبحانه وقيضنا لهم قرنا قوله والمعنى سنهلكهم قال جار الله الاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة والمعنى سنستدنيهم قليلا قليلا الى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وهذا التفسير هو وجه تمسكهم بهذه الاية فان ظاهرها يطابق مذهبهم لكنهم بنوه على الحقيقة والظاهر منه والزمخشري بناه على المجاز وهو ان الاستدراج ان يدر به ان واتر الله نعمه عليهم مع انهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة ازدادوا بطرا وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين ان مواترة النعم اثرة من الله وتقريب وانما هو خذلان منه وتبعيد فهذا استدراج الله نعوذ بالله منه قوله تعالى درج فلان اي هلك ودرج الناس قرنا بعد قرن قال الجوهري درج الرجل بمعنى مضى لسبيله ودرج بنو فلان اي انقرضوا وفي الكشاف درج القوم بعضهم في اثر بعض قوله وقال الا عشى مهد السبيل رجلك الى اخره اورده الزمخشري شاهدا على المعنى الذي ذكره وهو انه بمعنى الاستصعاد

152

او الاستزادة درجه درجه وهو اصح ودليله ما قبله وهو قوله فلو كنت حبيت لي ساقا منه وردت اسباب السما سلما ٥ وقوله لسيد رحنك
القول جميع فيه بين الاستقطاع من الحبل والاستزادة من السما و، وانه الكشاف للبيت الثاني ٥ لسيد رحنك حتى تهزه وتعلم
الى عنكم عبر مقحمه ٥ ويهزه يعني الثا وكسد الهامش هذه تهذه يعني كرهه ولسن بالذي قوله من ان المداد ازداد واعندها
اي ازدادوا كفرا لان الرحمن هنا الكفر قال جار الله المعنى فزادهم كفرا مضموما الى كفرهم لانهم كلما جددوا بتجدد الله نعم الوحي
كفرا ونفاقا فانه زاد كفرهم واستحكم وتضاعف عقابهم ✿ تم الجزء الاول من هذا النسخ العلم الذي اصبح الزمان عن الابان
بمثل مصنفه تمثيل فلقد جمع فرايد الفوايد الكلاميه وتعرض فيه مذاهب اهل الحق من الفرقة الاسلاميه
احسن الله الى مصنفه الذي بين زي الكمال ووافق فيه الرجال
امير المومنين وسيد المسلمين الحسين عز الدين بن الحسن بن امير المومنين
ابد الله سقايه الدين وهدمه اركان المعاندين لمحمد الامين والمتاه
وفرغ منه زابره العبد الفقير الى الله سبحانه وتعالى مالكه محمد بن احمد بن
المقرائي عصر العشر يوم الاحد الى ربع بقين من شهر شوال سنه ست
وتسعين وثمانمايه بمدرسه المنتصر الى الله العلمي بصنعا اليمن
والحمد لله على كل حال والصلاة على سيدنا محمد واله وهو الى اعانه الله على اتمه كما اعان على اوله

لله فيه وفضا من الحسين بن ... ... بلغ مقابله ... الطاهرة على سيدي ... ... بالحرة لبلة ... سبع وتسعين ... مع او اخر ... والعقل ... بصنعا اليمن

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله نستعين والحمد لله وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلامه

القول في الاستطاعة اعلم أن هذا الباب موضعه علم اللطيف لأنه

في ذكر معنى نوع من المعاني وهو القدرة وذكر بعض أحكامها لكن لما كان الكلام فيه مما يذكره يبتنى أغلبه صحة مذهب العدلية
وفساد مذهب المجبرة ذكر في باب العدل من هذا الفن لأن من العدل أن الله تعالى ليس الفاعل لأفعال العباد ومنه أنه تعالى لا يكلف
ما لا يطاق وذلك كله مبني على أن القدرة متقدمة غير موجبة وأنها صالحة للضدين **قوله** لما يوصل إليه بمشقة كان الأولى
أن يقول لما يتعلق من القدرة بالفعل الذي تلحق المشقة بإيجاده أو بوجوده لكن لأن مقتضى عبارته أن الطاقة اسم للفعل الشاق
وليس كذلك وقال ابن متويه أنه تعالى لا يوصف بذلك لأن هذا الوصف يفيد إعمال محل القدرة في الفعل وثبوت المشقة فيه **فصل**
قوله المقصود في هذا الباب إلى آخره يقال ظاهره يخص الشرح من هذا الباب على ما ذكره والغرض المقصود في الحقيقة تقرير ما تقدم
من كون أفعال العباد منهم لأن القول بإيجاب القدرة يقضي بأنها من الله تعالى إذ فاعل السبب فاعل المسبب ولهذا فإن عادة أكثر المصنفين
أن يلحقوا هذه المسألة بمسألة خلق الأفعال ويجعلوها كالتتمة لها لكن الذي ذكره المصنف يؤول إلى هذا **قوله** وخالف المجبرة
في ذلك فإن أكثرهم يذهبون إلى أنها توجب حال وجودها مطلقا وهؤلاء هم القائلون بمقارنتها ومتأخروهم كالجويني والغزالي
والرازي ذهبوا إلى أنها إنما توجب بشرط وجود الداعي ولا يوجبون مقارنتها إذ قد ثبتنا تأخر الداعي عنها وقيل بل يقولون بإيجابها
عند الشهوة والغضب وأما إذا لم يكن شيء من ذلك فلا توجب وإلى القول بإيجابها ذهب الفلاسفة شاهدا وغائبا والمختار عندهم
كالموجب في اعتبار مقارنة الأثر للمؤثر والإيجاب لا يفترقان إلا في الشعور لأن المختار يشعر بما يؤثر فيه دون الموجب **قوله**
لأنه لا جهة لها محلا والاعتماد يشير إلى أن إيجاب الاعتماد للمسببه في غير محله كما إذا رميت حجرا ودفع حجرا آخر هو لكونه
مختصا بالجهة لأن الاعتماد لا بد أن يكون في إحدى الجهات الست ولهذا المعنى يقرر بتعلق باللطيف **قوله** وأما أن تكون إيجابها
الفعل فقد قيل إن المجبرة يجعل إيجابها كإيجاب العلل للصفات الصادرة عنها وشبهوه بذلك وبإيجاب الإرادة وتأثيرها في وجوه
الأفعال **قوله** ولأن القدرة مشروطة بالبنية والحيوة إلى آخره يعني ومعلوم أن كم من أمر مقدور وتأثير القدرة غير مشروطة
بذلك كالأكوان والاعتمادات لكنه يقال إنما وجب ما ذكرته لكون معلول العلة يتوقف عليها وهي يتوقف على شرطها فيلزم توقف
معلولها عليه والحاصل أنه يتوقف وجود مقدور القدرة كالكون وغيره على البنية والحيوة وذلك يلزم لمعنى أنه لا يحل هذا
الكون المعين الذي هو من مقدورات قدرة زيد مثلا إلا مع كون زيد حيا متناسبة مخصوصة وأما أنه يلزم ألا يوجد ذلك الكون إلا
في محل مبني بنية مخصوصة فغير لازم وإنما لزم ذلك في العالمية لأنها صفة يجب للجملة ولا يكون جملة إلا مع الحيوة والبنية
مع أن العالمية ثبتت للجملة كلها وليس كلها مبنيا ببنية القلب التي هي شرط في العلم **قوله** ولولا هذا لصح حصول العلة مع
استحالة المعلول فيه نظر لأن ذلك إنما يلزم أن لو كان للمعلول شرط غير شرط العلة لأمر القول بأنه لا يشترط فيه ما يشترط في
العلة وهذا الكلام إنما يورد حجة على القول بأن المعلول لا يقف على شرط منفصل لكن المصنف وهم **قوله** وكان يلزم مثله في قدرة
الباري يعني فيلزم قدم العالم إن كانت قديمة أو القول بحدوثها وهذا الإلزام مبني على مذهبهم في إثبات القدرة معنى في حق الباري
قوله ونحو ذلك يعني كإيجاب الصفة **قوله** بحسب أحواله يريد القصد والداعي والكراهة والصارف **فصل وأما الركن
الثاني** **قوله** وقد ذهب أهل العدل إلى أنها متعلقة بالضدين وتحقيقه أن أصحابنا يذهبون إلى أنها تتعلق من الأضداد
في الوقت الواحد بما لا يتناهى والمراد جنس الضد وفيما له ضد فيصح أن يفعل القادر بقدرته في هذا الوقت المعين كونا في هذه
الجهة وفي هذه وفي هذه وهكذا سائر الجهات ولا يقع منه إلا على البدل لا على الجمع وأما الضد الحقيقي فقد يتعلق القدرة
به مع ضده على البدل أيضا وقد روي عن الشيخين القول بأن السهو ضد للعلم ولا يقدر عليه وهذا يخالف قاعدتهم في أن القدرة
تتعلق بالضدين وقد وافقهما أبو عبد الله في قوله وقال مرة أنا يقدر عليه وأما على قاعدة الجمهور من كون السهو ليس بمعنى

فاطلا ثم تسليم عن النقض قوله وقال ابن الراوندي الى اخره هذا مذهب بعض متأخري المجبرة وقول ابن الراوندي
وعيسى الوراق وحكى ايضا عن ابي حنيفة واستبعد ابن متويه ذلك عنه قوله نحن نعلم بالضرورة الى اخره فيه نظر لانه
لا معنى لكون هذا دليلا ولو علم ضرورة لاستغنى عن الاستدلال وقد ادعى الشيخ محمود ايضا الضرورة في بعدم القدرة
للمقدور حال ادعى انه حاصل للبهائم والمراهقين ونقل عن ابي الهذيل ما يقتضي بذلك وهو انه قال حمار بشر اعقل
منه فانه اذا حمله على طفرة جدول فان كان صغيرا طفره وان كان واسعا امتنع منه فعرف فرق بين ما له الفعل
ما يقدر عليه وما لا وقال قوم انا ولا نعتبر ان دعوى الضرورة في هذه الاحكام من قبيل الاوهام لان القدرة لا تعلم
ضرورة فكيف حكمها ودعوى المصنف ان الكل يعلم على الجملة ضرورة لا نعتمد فان كلامنا في اثبات هذه الاحكام على
سبيل التفصيل قوله يصح ان يوجدها الله تعالى في احدنا وهو في المكان الايسر وذلك انه لا شيء يحيل ذلك فان القدرة مما
يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ولا يلحقه في صفة ذاته تغير ولا مانع عن ايجادها وهو المكان الايسر ولا يحيل الوجود ولا
ضد لها فيقال انه يمتنع وجودها حينئذ لوجوده قوله وهو المطلوب وذلك لان الحركتين في المكانين ضدان قوله
وفي ذلك جحد وجماعا هي عليه يعني صفتها المقتضاة قوله واما ان يتعلق باحدهما الى اخره ظاهره انه اراد سواء قيل
انها تتعلق بالحركة في المكان الايمن او الايسر وهو لا يستقيم الا اذا قيل انها تتعلق بالحركة في المكان الايسر لان
استحالة تعلقها يقتضي حينئذ اختلاف تعلقها واما اذا قيل بانها تتعلق بالحركة في المكان الايمن فلا اختلاف ولكن يلزم
عليه عدم المقارنة لمقدورها لتعذر المقارنة حينئذ قوله فكيف يعترض الى اخره هذا مستقيم الا اذا كان الدليل
مبنيا على تسليم مذهب الخصم فاعتراضه عليه حينئذ يفسد مذهبه صحيح قوله دليل العلم بكون احدنا قادرا على
الضدين الى اخره اعلم ان المصنف جرى في هذا الاستدلال الى معنى اخر غير ما كان فيه فان ادلته الاولى واردة على مذهب
في كون القدرة متعلقة بالضدين وهو الذي جعل هذا الباب بابه واستدلاله هذا يرجع الى مسئلة اخرى وهو ان القادر
يصح ان يكون قادرا على الضدين اما بقدرة واحدة او بقدرتين ولعل الخلاف في المسئلتين واحد قوله وقد يكون الاختلاف
المتعلق الى اخره هذا وهم من المصنف فان اختلاف المتعلق ليس هو المؤثر في اختلاف المتعلق وانما اختلفا لما هما عليه كما في
القدرة والعلم اذ الاختلاف من احكام الصفة الذاتية مطلقا لكن اختلاف المتعلق كاشف عن اختلافهما ودليل عليه وقد
ذكر ابن متويه كلاما في هذا المعنى حاصله ان الاختلاف قد يكون لمجرد اختلاف الصفتين كالقادرية والعالمية فلا يختلف
بالموصوف وقد يختلف باختلاف ما يوجبه ككونه عالما بمعلومين لانه يرجع الاختلاف الى مجرد الصفة ولهذا صح في
الله ان يكون عالما بالاشياء كلها على التفصيل وله بكونه عالما صفة واحدة ولا نعلم اختلافا في صفتي الواحد منا لكونه عالما
بمعلومين الا بعد العلم بالمعنيين الموجبين لهما وانهما اذا تغايرا او اختلفا اختلفت الصفتان الموجبتان عنهما

فصل وأما الركن الثالث

قوله فاما وجب تعلقها بالضدين لكي يصح الى اخره فيه نظر لانه يقتضي تعليل
تعلقها بالضدين بذلك وليس كذلك فان تفاصيل التعلقات نعلم بادلتها الواضحة ولا تعلل بمثل هذه التعليلات قوله او كونه
في حكم المقارن يعني بان يتقارب او يتأخر منه كالارادة وكون الكلام خبرا فانه مقارنتهما او متأخر منه كما في قوله وكما يجب
تقدمه يجب ايضا مقارنته اما وجوب المقارنة فلكونه مؤثرا في وقوع الفعل على وجه كما في الارادة واما وجوب التقدم
فلكونه مؤثرا على سبيل الجواز كالقدرة اذ لا يجب من العالم بالكتابة ايجادها محكمة خلاف الارادة فانها تؤثر على سبيل الايجاب
اذ لا يصح ارادة كون الكلام خبرا مع ايجاده غير خبر وخالف بعض المتأخرين في ذلك وذهب الى ان الارادة غير موجبة وان
سبيل ذكر مقارنتها للداعي ومع حصوله والامكان يقع الفعل على ذلك الوجه لا محالة قوله فهو مضمن نفسه بدلا منه
وذلك كالجوهر فانه لما كان بدلا مضمنا بالحركة كان مضمنا بالسكون قوله لما احتاج الفعل الى الآلة ولا الى العلم اذا كان محكما

والى الارادة تعالى اما الالة فالالزام فيهما مستقيم لانه يحتاج اليهما في وجود الفعل واما العلم والارادة فلا يستقيم لان ايجاد
الفعل لا يتوقف عليهما وانما الموقوف الوجوه التي يقع هو عليها وهي غير الايجاد الذي تقارنه القدرة وتؤثر فيه ولهم ان يجعلوا
المقارنة واقفة على حصول الالة مشروطة به فلا يرد عليهم شيء مما ذكر **قوله** لاستحالة انفكاك احدهما عن الاخر يعني فمقارنة تلك
السبب المقارن والمسبب لانه يمكن انفكاك المسبب عنه بعدم شرط او وجود مانع وهم لا يقولون بذلك في القدرة والمقدور ولا
يرد العلة ومعلولها لان العلة ما يثبت او لي لا يحادات في المعلول صفة او حكم ولهم ان يقولوا السبب لا يتراخى وعدم الانفكاك يقتضي
عدم تمييز المؤثر عن الاثر الا ترى ان كثيرا من المتضادات لا ينفك عن مقتضيها ولا يقتضي ذلك عدم التميز ونحن نعلم انه لا يصح كون الحركة
مثلا موجبة للقدرة اذ يلزم ان توجبها للجماد وكذلك الاعتماد وغير الاعتماد فثبت ما قلنا **قوله** الا الى ضد او ما يجري مجراه يعني الى
ضد وهو العجز ان قلنا بمعنى على ما يقوله بعض الشيوخ او ما يجري مجرى الضد وهو ضد ما يحتاج القدرة اليه كتفريق البنية
التي يحتاج اليها القدرة وتتوقف عليها **قوله** فيجب استمرار قدرة الباري تعالى اذ قادريته واذا ثبت استمرار الصفة فهو
دليل على استمرار ما تؤثر فيها في بعض المواضع وبقائه فان هذه قاعدة مطردة منعكسة ان كل صفة تستمر ولا تتجدد فالعلة
التي تؤثر فيها كذلك وبالعكس والله اعلم **قوله** واذا طولب احدنا برد الوديعة الى اخره حاصل هذا الدليل انه لو لم يكن قادرا حال
الامر لم تحسن مطالبته ولو لم تكن قدرته باقية من حال الامر الى الوقت الذي كان يمكنه فيه قطع تلك المسافة لم يحسن ذمه وقوى
هذا الدليل ابو [illegible] لا يقال انما حسن ذمه لانه لم يقطع او فرار الاماكن اليه او لانه لو اشتغل الى قربها اليه حصلت له قدرة على المناولة
لانا نقول انما ذمه العقلاء على انه لم يرد الوديعة لا على ما ذكر ولو كان الذم لاجله كان موجها اليه **قوله** ولا يستقيم علينا في العلم بالكتابة
الى اخره هذا اشارة الى سؤال يرد على هذا الدليل هو اشنع ما اوردوه وهو المعارضة بالعلم وتقريره ان احدنا اذا امر بالكتابة
فلم يفعل ومضى الوقت بالوقت الذي يمكنه فيه لو سعيها فانه يحسن ذمه على ترك ذلك وهي تفتقر الى العلم فيجب ان نحكم ببقاء العلوم اذ
لو لم يكن عالما حال الامر لما حسن امره ولولا بقاء علمه الى مضي الوقت الذي يمكنه فيه الكتابة لما حسن ذمه وانتم لا تقولون
بذلك **قوله** سواء كان احدنا في المكان الاول او العاشر يعني لان تأثير العلم بانتفاء الشروط فيتجدد كتأثيره ويقوم بعضه مقام
بعض بخلاف القدرة فيتجدد هذا السر كتأثيرها لان الباقية منها مقدورها واحد واما اذا تجددت القدرة المتجددة الحادثة
مقدورات غير مقدورات الاولى **قوله** فان تأثيرها هو تأثير حقيقي يعني فمتى امر احدنا بالفعل في المكان العاشر وهو في
المكان الاول فهو مأمور بما هو غير قادر عليه على القول ببقائها اذ الخصم يزعم ان احدنا وهو في المكان الاول غير قادر على
الكون في العاشر والفرق واضح ومعنى كون تأثيرها حقيقيا انه تأثير في الايجاد وهو تأثير الفاعل وتأثير العلم في الاحكام
وهو غير حقيقي لانه تأثير شرط والا فالتأثير فيه على التحقيق للقادرية **قوله** فصح ان الذي يقدر على الصوم او لا يفعله
عليه فدية هكذا كان الامر في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يكونوا قد تعودوه فشق عليهم ذلك فرخص الله لهم في
الافطار والفدية والاولى ان معنى يطيقونه هنا انه لا يضرهم ولا يتعذر عليهم ويقتضيه ان الصيام ليس امرا ثبوتيا بل معناه
عدم الاكل والشرب والنكاح والامساك عن المفطرات والقدرة لا تتعلق الا بالفعل **قوله** وهذه مباهتة هي مفاعلة من
البهت تعالى بهته بهتا وبهتا وبهتانا اي قال عليه ما لم يفعله ولا معنى للمفاعلة هنا وانما اراد المبالغة والمقصود
معنى البهت

فصل

قوله اذا ثبت وجوب تقدم القدرة الى اخره هذا الفصل فرع لما قبله لانه لما ثبت ان القدرة
متقدمة اراد ان يبين قدر تقدمها وحال المقدور في ذلك يختلف بحسب اختلاف وجوهها وهي تنقسم الى مبتدا ومتولد
فالمبتدا كالارادة يجب تقدم القدرة عليه بوقت لمعنى انها توجد في الوقت الاول وفيه يصح الفعل بها ثم توجد بها الفعل
في الوقت الثاني وقيل بل توجد في الوقت الاول ويصح بها الفعل في الوقت الثاني ثم توجد بها الفعل في الوقت الثالث ذكره في شرح
المفتاح للفقيه حميد واما المتولد فهو ينقسم الى متراخ وغير متراخ فالذي لا يتراخى كالتأليف والالم حكمه حكم المبتدا

لان وقته وقت شيه والمتراخي كالا صابه مع الرمي ان كان شيه مبتدا وجب تقدم القدره على شيه بوقت وشيه يتقدم
عليه بوقت فيتقدم القدره عليه بوقتين اذا كان ذلك المسبب متشيا تقدمت القدره على مسببه بثلثه اوقات وعلى هذا
فقس **قوله** مع الوقتين المذكورين يعني وقت وجود السبب والوقت المتقدم على وجوده

مسئله

اعلم ان كلام
المتكلمين قاض بانه لا يصح تقدم القدره على مقدورها الا بما ذكرنا لم يوجد من المبتدا والمسبب عن المتراخي في الوقت الثاني
من وجودها فقد مضى وقت وجوده وخرج عن كونه مقدورا وتعذر وجوده لمضي وقته فمقدور القدره ليس له الا وقت
معين ان وجد فيه والا فقد خرج عن كونه مقدورا ويلزم عليه ان كل قدره توجد فلا سبيل بها فعل شي من المسببات
والمبتديات الغير المتراخيه الا في الوقت الثاني من وجودها ولا المتراخيه الا في الوقت الثالث ونحوه فاذا لم يفعل بها شي
في هذين الوقتين كما ذكرنا فقد صار وجودها وبقاؤها كعدمها ولم يتعلق بها باثر ولا للقادر بها انتفاع وان وقع في الوقت الثاني
مبتدا واحدا اشتغل به ذلك الوقت فلا تأثير لها في غيره وانما يحتاج الى قدره توجد فيه من بعد وفي هذا من التعقيد ما لا يخفى وقد احترز
المصنف رحمه الله عن ذلك بقوله اولا فانما يجب تقدم القدره عليه بوقت واحد ولم يقل كقولهم لا يصح تقدم القدره عليه الا
بوقت واحد لما نبه عليه مما ذكرته حيث قال وهل يجوز تقدمها على المبتدا باكثر من وقت واحد الى اخره وقد حود الكلام في
ذلك بما لا مزيد عليه والله ولي التوفيق

فصل في ذكر بعض ما يلزمهم

قوله متى قدر احدنا على الانتقال
من الشمس الى اخره تعالى عليه توجد القدره عليه مضره في الظل كما في نحو الحركه فان الحركه توجد فيه حال مضره في الجهه الثانيه
التي انتقل اليها والانتقال قد استغني عن الحركه والجمله فالقدره على القول بايجابها كالحركه في ايجاب الانتقال والحركه
والمصير في الجهه الثانيه يتفقان في وقت واحد فكذلك يقول الخصم في القدره على الانتقال الى الظل والانتقال اليه انما يتفقان
كذلك في وقت واحد **قوله** هل يقدر على ذلك قبل وقوع الطلاق والعتق او بعده تعالى بل خالقه **قوله** شاطئ دجله دجله بكسر
الدال المهمله وسكون الجيم نهر بغداد **قوله** الشيء لا يقدر جبريل على حملها يعني على قاعدتكم لان قدرته على حملها لو وجدت
فيه لوجب وقوعه منه **قوله** اقدر على مثلها وهو حي الى اخره فيقال قدر على ذلك حال القتل وهو يفوت نفسه لشبهه نفسه وهو حينئذ
حي وليس فيه دلاله على ما يقوله من تقدم القدره **قوله** ولو قدروا عليه لكانوا الكفر خلق الله واظلمهم رجاء الثواب الله هكذا
في قوله فكانوا افضل خلق الله واتقاهم **قوله** فيقال فما معنى قوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم كان الا حسن ان يقول
ينبغي ان ينفعهم ذلك ويفوزوا به لقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم

فصل في مناظرات جرت في هذا الباب

قوله تعالى يجبر هذا يكثر قولنا في الاستطاعه كثيره لقولهم عن واضح الا ان يكون من رحمه الله امرهم
ولو كانت القدره موجبه لم يكن لهم اختيار فلا معنى لللام **قوله** قال سحر به هذا القائل لا حظ له في الاسلام **قوله** هل اعطى
قدره الالتفات الى اخره هو بطريق الانتقال من الشمس الى الظل ونحوه ما تقدم **قوله** مجتذب العصفور قيل هي عصفور اصفر
والباشق من الطيور التي يصيد الطيور ويصطاد بها وهو اكبر من العصفور بقليل **قوله** وقد فعل ذلك بهم اي العذاب

فصل في شبههم

اعلم انها على ثلثه اضرب ضرب استدلوا به على ان القدره موجبه وضرب استدلوا به على انها غير
صالحه للضدين وضرب استدلوا به على انها مقارنه وقد رتبت شبههم العقليه على هذا الترتيب واما ما استدلوا به
من السمع في اخر شبههم فهو يصلح متمسكا لهم في ايجابها وفي مقارنتها الا ان حاصله الاخبار بعدم حصول الفعل لعدم
حصول القدره وذلك عندهم يدل على انها لو وجدت لوجد فوجبه وتقترن بها اما الشبهه الاولى فقد ذكرها ولست حين ذكرها
نشيطه ولا نصرته **قوله** القادر واختياره يعني ويكون المخصص ارادته **قوله** يوضحه ان ذلك المعنى المقدر الى اخره
فيقال السر في هذا ما منع ما اورده الخصم بل هو تاكيد لكلامه لانه ارادات يلزم ما هو عين صحيح ولا يلزم **قوله** وانما كان
يكون يتعلق الاراده بالمرادات واحال الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما انه لا يناسب ما تقدم ولا يصلح وجها في الرد

لشبهتهم وما سمعها من سؤال انهم المقدره الثاني ان تعلق الارادة بالمراد من الامور الواجبه لانه حكم صادر عن صفتها المقتضاه
والحكم بوجوب التعلق لا يقتضي وجوب المتعلق فلا يلزم ما ذكره ولتتأمل قوله كالحال في سائر الموانع يعني كالقيد المانع للقادر
على المشي عنه والمطبق عليه في تنور بحيث لا يطيق يتمكن الى جهه الجهات قوله لا رمع تغاير المتعلق بزول التضاد وذلك لان تضاد
الجنس الواحد فيما يتعلق لا يكون الا مع اتحاد المتعلق وانعكاس التعلق كاعتقاد ان زيدا في الدار واعتقاد انه ليس فيها واما
اذا تغاير المتعلق فلا تضاد ويقضي بالاحلاف كاعتقاد ان زيدا في الدار واعتقاد ان عمرا في المسجد فان اتحد المتعلق ولم
ينعكس التعلق فانه يقضي بالتماثل كاعتقادين يتعلقان بكون زيد في الدار قوله اتحاد المتعلق فيما يتعلق يعني مع تعاكس التعلق
كما سبق قوله لو تعلق بالضدين لا ينقطعت الرغبة عن الله تعالى حصل هذه الشبهه في الشرح بما يقضي بالمقاربه فقال واحد
ما يتعلقون به ان القول بعدم القدره لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن الله تعالى اذ ادوا بها اذا كانت متقدمه وانه
انقطعت الرغبه في ان يقوينا على ما كلفنا اذ لا حاجه لنا اليها لوجودها من قبل وبقائها وهذا السبب مما ذكره المصنف من ان
صلاحيتها للضدين يوجب انقطاع الرغبه اذ لا وجه يعقل لانحصار الصلاحيه لذلك واما جوابه فحسن ومما حسنه ان من العدليه
من لا يقول ببقاء القدره فتكون الرغبه في تجديدها حالا بعد حال كما يقوله ابو القسم واصحابه البغداذيه قوله لان الا يفعل عندنا
جهه كافيه في استحقاق المدح والذم يعني فمع فرض خلوه عن فعل الشي وضده لا يلزم خلوه عن الطاعه والمعصيه لانه بعدم
فعله للطاعه عاص وبسبب عدم فعله للمعصيه مطيع كما لو فعل طاعه ومعصيه قوله فهو يجري عند حصول مانع
ماله ما تقدم من المطبق عليه في تنور فانه صار ممنوعا عن الحركه وذلك ظاهر وعنده المانع من الشي منع من ضده فلا
يفعل السكون فصار جسده خاليا عن الاخذ والترك قوله فقد خالف حاله حال المجبره يعني في قولهم لا يجوز الخلو عن الاخذ
والترك لانهم لا يجوزونه بحال قوله وعند سلامه الحال لا بد من كونه فاعلا عند ابي علي يعني ولا فرق وحسبه من قوله بقولهم
لكنه يمكن الفرق بانه يجوز ذلك بل يوجبه حال وجود القدره لانه يوجب تقدمها وهم يوجبون عدم الخلو في اول اوقات وجودها
وبانه يقول بعدم خلوه عن الاخذ والترك من غير تعيين لاحدهما وهم يعينون المعين لان القدره لا تصلح للضدين عندهم
وبانه يجوز الخلو في المتولدات ولم يذهب الى ذلك الا في المبتدا وهم يطلقون ولا يفرقون وقد حكى ابن متويه عن الجاحظ جواز خلو
القادر بقدره عن الاخذ والترك اذا كان ساهيا ومنع من ذلك في العالم قوله لكن قد حصل الصوارف والدواعي على ابلغ الوجوه
يعني لان من لوازم التكليف بالطاعه وترك المعصيه تعلق الشهوه بالمعصيه والنفره بالطاعه فيكون ذلك داعيا الى المعصيه
وصارفا عن الطاعه والعلم بما يحصل في الطاعه من الثنا والثواب وفي المعصيه من الذم والعقاب داع الى الطاعه وصارف عن المعصيه
فتعارض الدواعي والصوارف ويحصل المكلفون في رجحان ما يرجح منها فمن رجحت دواعيه الى الطاعه اثرها ومن رجحت
دواعيه الى المعصيه اثرها ولا يمكن الخلو مع حصول الدواعي لان القادر المتمكن من الفعل اذا حصل داعيه استمر حصول
الفعل عنده قوله وفي استحاله تعلقها بغير المقدور المعين اي بتعلق قدرتنا قوله او صار في حكم الواقع يعني بوقوع
سببه الموجب له قوله كاليد والرجل يعني للبطش والمشي قوله ولنا الذي يحتاج اليه العبد الصحه الى اخره لو اجيبت هذه
الشبهه بان يقال نسلم ما ذكرتم فالذي يحتاج اليه في صحه الفعل حصول القدره والذي يحتاج اليه عند وقوعه القصد
والداعي لكان جوابا حسنا قوله انا ابو علي فاوجب بعدم المنع الى اخره اعلم ان المصنف لم يلخص العباره هنا ولا يخلو كلامه
من اضطراب فان ظاهره يقضي بان الخلاف بين ابي علي وسائر الشيوخ في المنع مطلقا وان المنع انما يكون بالضد او ما
يجري مجراه وليس كذلك فان الضد وما يجري مجراه قسم من اقسام المنع والخلاف بين ابي علي وسائر الشيوخ في هذا القسم
دون غيره ومثال المنع بالضدين يوجد احدنا في جسم سكونا حال ما يحاول غيره تحريكه ومثال الجاري مجراه ان يحدث
احدنا في احد الجسم بقدر تعالى حال ما يحاول الغير تنقيه لان الثقل يجري مجرى الضد للتأليف لانه يضاد ما يقتضي

التأليف

التالف اليه وسوف نقف عليه وهو الاجتماع وتحه الى هاشم والجمهور ان الضد او ما يجري مجراه اذا تقدم فان عدم لم المنع
وذلك ظاهر وان بقي فالباقي لا تاثير له في المنع لان تاثير الضد في نفي ضده ليس الا في حال حدوثه بخلاف القدرة فانها تقتضي
صحة الفعل بها في الثاني وجودها فوجب بقاؤها وكذلك العجز لو فرض معنى يقتضي عكس ما تقتضيه وهو الاحالة في الثاني
فيجب تقدمه وهذا فيما يمنع بصفته كالسكون في منع الحركة فاما ما يمنع لموجبه كالاعتماد المانع من جذب الحبل الى جهة
اخرى بما يوجبه من الكون في خلاف تلك الجهة فلا بد من تقدمه ويمنع مع بقائه كالتثقل في الحجر المانع من تحريكه والقسم الثاني
من المنع هو ما لا يكون ضدا ولا ما يجري مجراه وهو ايضا ينقسم الى ما يكون بعدم الة كمنع عدم القوس والسهم عن الرامي
وعدم العلم والمداد عن الكتابة والى ما ليس كذلك كالقيد والحبس في المنع عن المشي وغل اليد في المنع عن البطش وليس هذا
النوع من المنع بمحل الخلاف بين المشايخ فاعلم ذلك **قوله** حكم القدرة في وجوب تقدمه وذلك لانه يوجب من الاحكام ضد
ما توجبه القدرة فاذا كانت توجب صحة الفعل في الثاني كان موجبا الاستحالة في الثاني وظاهر كلام المصنف المنع عن وجود
الفعل حال العجز عنه مطلقا وليس كذلك فانه يجوز في المسبب المتراخي كالاصابة بعد الرمي ان يقترن بها العجز عنها
كالحوزان يقترن بها خروج الرامي عن كونه حيا وعن كونه جملة بل عن الوجود على القول بان الفنا الواحد ليس ضد الكل
جسم **قوله** في ان النفرقة حاصلة بامر يعدم يعني وهو فعل القبيح لانه لا يستحق الذم الا من ثاني وجوده من جهته وما
يتعذره **قوله** او ممنوعا وممتنعا ذكر ابن متويه ان الممنوع هو من فعل في نفسه ضد الفعل الممنوع منه حالا ولا يكون ذلك الا
في المباشر من الافعال ولا يدخل في المتولدات ولا في افعاله تعالى وبهذا يفارق الممنوع ويفارق الامتناع المنع وهذا مجرد اصطلاح
واما في اللغة فالظاهر ان امتنع مطاوع منعته يقال منعته عن كذا فامتنع نحو كسرته فانكسر فالمعنى كونه ممتنعا
ان غيره فعل ما منعه عن الفعل فتم امتناعه عنه ولم يتمكن من دفع المنع **قوله** فهذا تقسيم للشي على نفسه وعلى ضده فيه
نظر لانه قسم القادر الى فاعل لما قدر عليه او فاعل الفعل لمنعه عن ذلك او ممنوع عن فعل ما قدر عليه وهذا ما لا غبار عليه
فان الفاعل غير القادر والممنوع غير العاجز اذ يصح منه الفعل والمنع انما منع عن وقوعه **قوله** ان اراد ثم انه يصح وجود
الفعل مع العجز عنه فغير صحيح وقد تقدم انه يصح ذلك في بعض الاحوال **قوله** فكذلك لا يصح وجوده مع القدرة عليه
ظاهره يقضي بانه لا يوجد الفعل الا بالقدرة الا حال عدمها ولم يرد المصنف ذلك وانما اراد انه لا يصح وجوده مع كون القدرة
قدرة عليه لانه حال وجوده قد خرج عن كونه مقدورا وعن تعلقها به واما ان الفعل يصح ان يوجد مع بقا القدرة الموثرة فيه
واستمرار وجودها فظاهر **قوله** انما يدل على انه كان قادرا يعني ومقارنة الدليل لهذا المدلول لا ينفع لكم فيه **قوله** ثم ينظر في هل
استمر به هذا الوصف ام لا كانه احتراز عن ان يقال فيلزم في حق الباري ان لا يعلم الا انه كان قادرا فنبه على ان معرفة استمرار
قادريته بنظر اخر وهو ان قادريته يستحقها لذاته ولا يجوز عليه الخروج عن صفة الذات **قوله** ولسنا ايضا نسلم اي
لا نسلم وجوب مقارنة الدليل للمدلول بل قد تفارق كدلالة المعلول على العلة والمقتضيات التي لا تقف على شرط على المقتضي اذ ما
تقف على شرط يقترن بالمقتضى ومنها ما يتاخر الدليل فيه عن المدلول كالمعجز والفعل ومنها ما يتقدم الدليل فيه على المدلول
كاخباره تعالى بقيام الساعة وكدلالة السبب الذي يتراخى مسببه عنه عليه كدلالة الرمي على الاصابة حيث لا مانع ومنها
ما يجوز فيه الامران وهي الاسباب والمقتضيات التي تفارق وتقف على شروط **قوله** واما يحصل حال الفعل استحقاق الكون
فيه نظر والا فان الاستحقاق ايضا انما يثبت في الوقت الثاني من الفعل لان الفعل يتضمنه فيه وقد دل على ذلك قولهم في حد
الاستحقاق وهو حسن امر او وجوبه لاجل امر متقدم **قوله** كاليد والقوس والنشاب يعني في البطش والادراك للمرتسارو الكلام
قوله كاللسان للكلام هذا مثال المحل الحقيقي فان اللسان محل للكلام فوجبت مقارنته ووصله اليه من حيث ان الكلام انما
يقع متولدا عن الاعتماد الحاصل فيه في الوقت الاول فوجب تقدمه **قوله** واليد للبطش يمكن جعلها مثالا للمحل لان الاعتماد

حاله فيها ويمكن جعلها مثالا للجارى مجرى المحل ان جعلنا البطش لما يحدث في المبطوش به من الاعتمادات والاكوان ويكون جعلها
جارية مجرى المحل من حيث يفتقر الى مماستها للمبطوش به واتصالها بجسده قوله والعين للادراك عند من يجعله معنى لا كلام
في كونها على هذا الكلام القول محلا واما عند من لا يجعله معنى فليست بمحل وهل يجعل جارية مجرى المحل من حيث يفتقر الى
مماستها للمبطوش به واتصالها بجسده لا يبعد ذلك لكون الادراك الذى هو صفة حاصلا للجملة التى هى بعض منها وهى احتيج
به لحصوله بها قوله والسكين للقطع هذا المثال الصريح للجارى مجرى المحل لان التفريق يحله اجزاء المقطوع واما كان جاريا
مجراه لان الذبح انما يحصل بحلول السكين بين اجزاء المذبوح ولهذا وجب فيه المقارنة ووجب التقدم لمثل ما مضى في اللسان
وانه لا بد من تقدم الاعتماد فيه الذى يولد عنه التفريق قوله وبهذا اشتبه المعتمادون العدم الى اخره يقال كيف يصح مقالة
المعتمدين هذه وهى تستلزم القول بتعاقب القدرة لا على حصولها في وقت متقدم على وجود الفعل في وقت وجوده فيضر لها
في الوجود وقد سبق من مذهبهم ان القدرة غير باقيه وهذا سؤال الاحوال لهم عنه واكثر ما يمكن ان يتحمل لهم القول بان بعض القدرة
يخالف بعضا ذكره ابن متويه ولا فرج لهم فيه فان القدرة الباقيه ليست قدرته على ذلك الفعل بل هى قدرته على غيره فان كان ذلك مرادهم
فمرجع كلامهم الى انه لا بد من تقدم القدرة وان يوجد مقدورها وللقادر قدرة اخرى على غيره وهذا كلام لا ثمرة له قوله
كحصول به الا ان للمشى الارض محل لما يحدث بالمشى فيها من الاعتمادات والاكوان وجارية مجرى المحل لما في الرجل من ذلك وهو
المشى الحقيقى وانما كانت جارية مجرى المحل لانه لا بد من مماسة الرجل للارض واستقرارها عليها قوله الظاهر نفيها به لا
يستطيع في المستقبل بقال بل هو صريح في ذلك لا يحتمل غيره لان لن للنفى في المستقبل مخصوص بذلك في كتب الادب قال بعض علماء العربية
ما الفعله لن حرف نصب ونفى واستقبال وقال ابن مالك وينصب المضارع بلن مستقبلا وغير ذلك من نصوصهم القول

في استحالة البدل عن الموجود الحاصل

قوله وجه اتصاله بما تقدم ما اشار اليه
المصنف بقوله لما الزمهم اصحابنا الى اخره واعلم ان مذهب العدلية وكثير من غيرهم انه لا يجوز البدل عن الموجود الحاصل لكن
ما من موجود له ضد الا وكان يصح وجود ضده بدلا عنه قبل وجوده لا حالة واجاز حسين بن محمد النجار وغيره من الجبرية
وجود الايمان حال الكفر فجوز البدل عن الموجود الحاصل في الحال وهو اول من اجازه فرارا من الزام يلزمه على قاعدته في ايجاب
القدرة بكلف ما لا يطاق واعلم ان للبدل وصحته على ما يقوله اصحابنا شرائط احدها ان يكون البدل والمبدل لا يصح اجتماعهما
في الوجود بان يكونا ضدين ولا يشترط ان الجارى بين مجرى الضدين كذلك كالتأليف والتفريق وثانيها ان يكونا معدومين ولا يكون
احدهما موجودا لانه اذا صار موجودا لم يقل فيه يصح ان يوجد بدلا عن ضده اذ الموجود لا يصح ان يوجد بالا ولا يصح وجود
المعدوم بدلا عنه لان وجوده قد حصل والبدل لا يصح الا فيما لم يحصل وثالثها ان يكونا مستقبلين فان قيل اشتراط العدم فيهما
يغنى عن هذا قلنا لا بد منه لانه لو حضر وقت وجودهما ولم يوجد فهما معدومان غير مستقبلين ولا يصح البدل فيهما لانه قد تعذر
وجودهما من بعد ورابعها ان يختصا بوقت واحد فان لم يتحد الوقت فالجمع بينهما في وقتين ممكن وخامسها ان يكونا مقدورين لقادر
واحد ويعرف ما ذكرنا ان البدل والمبدل عنه في الاصطلاح موضوعان للمقدورين ضدين او ما في حكمهما متعلقين بقادر واحد
يختار ايجاد احدهما في وقت فيهما المخصوص قوله لجاز مثله في صفات الاجناس يعنى الصفات المقتضاة نحو كون الجوهر متحيزا والسواد
هيئة لجمع الشعاع والبياض هيئة تفرق الشعاع هذا اصطلاحهم اذا اطلقوا صفات الاجناس واما المصنف فيقتضى ما
ذكره يقربانه اراد بها الصفات الذاتية كالجوهرية والسوادية قوله لجاز وجود الكفر يعنى فانه جائز لا واجب قوله هذا فرق
من وراء الجمع يعنى لان الجامع هو ثبوت المبدل عنه وقد حصل الاشتراك فيه والوجود او عدمه امر اخر من وراء ذلك قوله والعد
فنا بين القدرة عنه على جهة الايجاد لا يقال انه وان كان كذلك الا ان القدرة في الاصل حصولها جائز فانا نقول هذا فرق
من وراء الجمع كما تقدم نعم مما يجاب به اصل السؤال في الفرق بين صفات الاجناس وبين مسئلتنا ان مذهب الخصوم فيهما انها

فانه لما كان فعلين او حكمين في المحل خرج عنها ولم يدخل فيهما البدل
وقول اصحابنا لا بد ان يكون احدهما ...

جائزة تأثيره بالفاعل فلا يستقيم الفرق **قوله** لجاز عن الماضي الى اخره يرد عليه سؤال ان الاول ان البدل عن الماضي ممتنع منه
محال لان الوجود والمضي وقفا لما ذكرنا وجوابه ان وجه الالزام اشتراكهما في ان كل واحد منهما ثابت ولا فرق وفي ذلك بين الحاصل
والماضي وما ذكره فرق من وجه الجمع الثاني ان من شرائط البدل والمبدل ان يختصا بوقت واحد فيمتنع في الماضي لفقد هذا الشرط
واجيب بانا نتصور ذلك مع اتحاد الوقت كان يقول القائل اكلت الآن بدلا عن ان لا اكل الواقع بالامس على معنى انه لا يجوز الا ان يقع
بالامس بل يقع الآن بدلا من الوقوع الماضي وليس بواضح بل الاحسن في الجوابات ان يقال اذا جوزتم البدل مع ما يحصل احد البدلين
مجوزه مع احلال الوقت فان عدمهما شرط كاتحاد وقتهما فاذا لم يلزم ان يكون حسيد معدوما اذا لم يعين واذ كان الشرط
حسن الا يعين وايضا فليس تعدد احدهما في العقل الا كتعدد الاخر **قوله** لجاز عدمه يعني يلزم ان يكون حسيد معدوما اذا لا يجوز
وجود الايمان الا مع ذلك **قوله** لشرط الا يكون كان فيه العجز ظاهره يبني على اثبات العجز معنى ويمكن تمشيته على مذهب الجمهور
فيكون المراد بالعجز عدم القدرة وحصول ما هو كالضد لها من احلال البنية **قوله** وقد فرقوا بوجوه وذلك لموافقتهم في ان
العاجز لا يكلف الا بالايمان لانه عادم للقدرة فتكلفوا الفرق لما لا يجرى **قوله** قلنا ان معنى الصحة الجواز الى اخره ذكر في
الشرح للجواز معاني خمسة بعد ان ذكر ان الجواز في الاصل هو الشك وقال انه يستعمل بمعنى الصحة نحو يجوز منه الفعل
وبمعنى الامكان نحو المحل يجوز ان يبيض ويجوز ان يسود وبمعنى انه وقع موقع الصحيح نحو ما يقوله الفقهاء يجوز التوضى
بالماء المغصوب ويجوز الصلوة في الدار المغصوبة اي يقع موقع الصحيح وبمعنى الاباحة نحو يجوز للمضطر تناول الميتة
وذكر بعض اهل الفقه معاني يلحقه غيرها الاجزاء نحو يجوز التوضى بالماء المستعمل وما يقال الحال يقال هنا خبر جائز اي صحيح
ليس بكذب وبمعنى الحلال نحو هذا المطعوم يجوز تناوله اي حلال واما الصحة فيراد بها نفي الاستحالة نحو يصح ان يتحرك
المتحيز ويسكن وبمعنى التخيير نحو يصح الفعل من القادر اي هو مخير في ذلك وهي في مقابلة الايجاب وبمعنى مقابلة السقم
يقال صح العليل اي زال سقمه والمه وبمعنى الاعتدال المزاج يقال فلان صحيح اي مزاجه معتدل وبمعنى نوع من التاليف وهو
بالنظر احساد الحيوانات وبمعنى الاجزاء نحو صلاة فلان صحيحة وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعا في العقود نحو هذا
بيع صحيح ونكاح صحيح وبمعنى وجود القبول كما يقال شهادة صحيحة وغير صحيح اي بحيث الجامع وبمعنى مقابلة الكذب نحو
خبر صحيح اي ليس بكذب ولا يعقل من معاني الجواز والصحة هنا الا امكان ان يفعل والا يفعل حسب اختياره وهذا لا يتصور
الا في حق القادر ولم يجعلوا الكافر قادرا على الايمان فلا معنى لما ذكره **قوله** فهو ترجيح اضعف المجوزين من غير مرجح جعل
الوهم نفس المرجوح والاحسن انه نفس الظن لما هو مرجوح وقيل الظن لامارة كاذبة **قوله** قلنا بل الكافر فيه اضداد كثيرة
يقال ليس للايمان من اضداد الا الكفر فقط وجوابه ان ذلك على جهة التسامح سماها اضداد لما كانت عندهم لا تجامع الايمان كما سموا
العجز ضدا للايمان وانما هو ضد للقدرة عليه **قوله** لا سيما على ما نقوله لانه يتاتى على كلا القولين ويكون تاتيه على قولنا اظهر واوضح
ولما جاريه عليهم في هذا الفرق وعدم تسليم كون العجز معنى فلا وجه لجعله ضدا اذ المرجع به الى زوال القدرة والكافر كذلك
قوله والا كانت الجمادات مطلقة بمحاله كان الاحسن ان يقول والا صح تكليف الجمادات بالايمان لانها عديمة اذا لم يشترط
في التكليف الا ذلك ولم يشترط حصول القدرة او يقول الاطلاق والتخلية لا يستعمل الا في القادر والا لزم تسميتها الجمادات
مطلقة ومخلاة **قوله** على ان هذا ليس اولى من عكسه يقال بل اولى لان المسببة مرجحة لوجوده مكتسبا عندهم ولا اثر
للايمان فيها ومحاربات المشيئة والايمان اذا لم يكن للعبد فيهما اثر فلا فرق بينهما في حق الواحد منا بل هو مجبر مسخر
ولهم في تجويز البدل عن الموجود تشبهات **قوله** في الاولى فلتجز حال وجود احدهما قالوا لا محذور الا وقال لا اثر له في عدم جواز
ما هو جائز **قوله** والجواب يقال من سلم لكم تعلق الموجود بالقادر الى اخره هو كلام واضح ومما يجاب به حصول الفرق وذلك
ان حال عدمهما جميعا لا يحصل وجود احدهما بدلا من الاخر والا كذلك بعد وجود احدهما فان وجود الموجود منهما يحصل

فصل

كان الاحسن حذف لا لاستقامة المعنى بدونه ما ذكره ويكون الارد منه على ما يقوله ع

وجود الاخر بدلا عنه فافترقا قوله لان العلم بعدم الايمان تابع لعدم الايمان لم يقل المصنف لان العلم تابع للمعلوم وتابع له مطلقا خشية ان يرد عليه العلم بالاحكام فانه موثر فيه والاحكام تابع له والحاصل ان العلم على وجهين احدهما ما يتعلق بالسوت والانتفا فهذا تابع للمعلوم ولا اثر له فيه بل يتعلق بالذات على الثبوت او الانتفا من غير تاثير فيهما وثانيهما ما يتعلق بالاحكام وهو موثر فيه غير تابع له بل الاحكام هو التابع وليس الكلام هنا الا في القسم الاول

الكلام في التكليف

قد ذكر في وجه ادخاله في باب العدل انه فعل من افعال الله الحسنة وفيه نظر لانه لو كان ذلك مقتضيا لذكره لاقتضى ان يذكر غيره من افعال الله تعالى فكلها حسن وقيل بل لان منه ما يجب لكونه لطفا للعقلا وهو التكليف بالشرعيات لانها كانت لطفا لهم ولا يهتدون بعقولهم الى معرفتها وجاز ان يبين لهم ذلك وفيه نظر لان الذي يتعلق بالعدل ذكره وجوب البيان جملة فاما ان يحصل لكل بيان بابا فلا فان البيان انواع والتكليف المذكور نوع منها والتحقيق ان التكليف لما كان قاعدة السعادة الاخروية وله تفاريع كثيرة منها ما يحتاج الى معرفته وكشف القناع عنه في هذا الفن وهو تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر لانه اقوى شبه نفاة الحكمة حسن ذكره في هذا الفن واستيفا الكلام عليه والله سبحانه اعلم قوله هو في اللغة البعث على ما يشق من فعل او ترك وحاصله ان ما لا مشقة فيه فلا يسمى تكليفا ويفهم منه حد المكلِّف والمكلَّف والمكلَّف به قوله بان له في الفعل او الترك جلب نفع او دفع ضرر هذا الحد يرد على طرده لو اعلم الله العبد بان له في شرب هذا الدوا دفع ضرر لبدا كذا او حصول قوة وصحة في بدنه فالاحسن ان يقال اعلام الله العبد بان له في شرب هذا الوجوب بعض الافعال عليه وقبح بعضها منه مع مشقة الى اخره وان عددنا المندوب والمكروه من جملة ما العبد مكلف به زدنا فيه وندب بعض منها وكراهة بعض قوله مع مشقة يلحقه المشقة قسمان مشقة ترك وهي ما يحصل بترك ما تميل النفس اليه ومشقة فعل وهي ما يلحق الجسد من وهن وكلال قوله مع زوال الالجا هو بلوغ داعي الحاجة حدا لا يتغافله ضار ونفاعه قوله ويدخل فيه الاعلام الى اخره اعلم ان الاعلام بوجوب الواجبات وقبح المقبحات منه ما يحصل به العلم الضروري كالعلم بوجوب رد الوديعة وقضا الدين وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب ومنه ما ليس كذلك وهو ما يحصل به العلم عن نظر ثم ذلك العلم ضربان ما نصب عليه دلالة عقلية وهي المعارف الالهية ونحوها وما نصب عليه دلالة سمعية وهو ما ورد به القرآن وجاءت به السنة وما يتبع ذلك قوله ولا حاجة الى اعتبار الارادة اي ارادة المكلف ان يفعل المكلف ما كلفه به لان ذلك وان وجب في حق الحكيم لكنه ليس من شرط التكليف بل لو فرضنا صحة مقالة المجبرة في ارادة الكائنات فقط لم يكن ذلك قدحا في التكليف قوله وان لم يكن الارادة هو من كمال التمامة اي وان لم يحصل ارادة

فصل

قوله في معنى ان الله حكيم موضع هذا اول باب العدل والحكمة وانما استرجح المصنف اعادته هنا لما كان في التكليف ما يفتقر رده الى العدل والحكمة وتصحيح قاعدة الحكمة وفهم معناها كتكليف من المعلوم من حاله انه يكفر بل التكليف كله فان العقل في الظاهر وبادي الراي قد يتسارع الى انكاره واستشكال وجه الحكمة فيه اما تكليف من يكفر فظاهر واما اصل التكليف فلما فيه من الزام المشاق مع امكان النفع ودفع الضرر من دونه ولما فيه من بعث دواعي القبيح والصوارف عن الواجب وذلك قد يتخيل انه كالاغرا بالقبيح وترك الواجب قوله وقال اهل الجبر لا يجوز ان يفعل لغرض هذا هو الظاهر من مذهبهم والذي يقضي به نصوصهم وكلامهم في كتب علم الكلام وصرح به الرازي في نهايته واحتج لصحته بان الغرض في فعل الله اذا كان عائدا الى غيره فهل له في ايقاع ذلك الغير غرض يعود عليه فيلزم صحة الحاجة عليه او لا غرض فيه يعود عليه فيلزم كون وجود ذلك الفعل وعدمه بالنظر اليه على سوا ومع ذلك فلا معنى لكونه غرضا من جاللا لحاجة وبكل الجواب بان حاصل دليلكم هذا انكار ان يكون النفع العائد الى الغير غرضا وهو نفس المتنازع فيه فانا نقول بانه غرض صحيح وانه يعلم بالعقل حصول الغرض في ارشاد ضال عن الطريق واطعام جائع وداسر وعلى التلف وان فرضنا عدم العلم بحصول نفع في ذلك يعود الى المرشد والمطعم بان لا يخطر بباله ثنا ولا ثواب او بان يكون ممن ينكر ذلك او يجهله

فصل

في بيان وجه

الحكمة في ابتداء الخلق لما كان ابتداء الخلق هو الاصل في التكليف اذ لو لم يخلق المكلف لم يكلف اراد ان يقدم على الكلام في حسن التكليف الذي هو المقصود ما هو اصل له وهو بيان حسن ابتداء الخلق اذ لو لم يكن حسنا لم يثبت حسن ما يتفرع عليه وبيان المكلف ما هو والخلق هنا بمعنى المخلوق **قوله** فجهلت الملحدة الى آخره في حكمة ذلك تشبثا بنفي المحدث للصانع خفيا والظاهر انهم ينفونه لاعتقاد قدم العالم وغير ذلك من شبههم **قوله** والصحيح في ابتداء الخلق الثلاثة اعلم ان الذي عليه الزيدية والمعتزلة وكثير من الفرق الاسلامية والكفرية ان الله خلق الخلق حيوانا وجمادا الحكمة في ذلك فالحكمة في غير الحيوان كونه نعمة على الحيوان حيث كان او غرضا فان من الاعراض ما هو من حلائل النعم كالطعوم والالوان والروائح فلولا الاعراض لما عظم موقع الانتفاع بالاجسام والحيوة اصل النعم وكذلك الشهوة والقدرة والعقل واما الحيوان فمكلف وغير مكلف وكل منهما خلقه الله تعالى لنفع النفع نفسه لما يستفضل عليه من المنافع الدنيوية وقد يكون في بعض من المكلفين نفع لغيره ونقصد ذلك بخلقه مع النفع نفسه واما غير المكلفين من الاحيا فلا يبعد ان يكون الغرض المهم من خلقهم نفع غيرهم من المكلفين بل قد صرح الجمهور بانهم ما خلقوا الا لذلك وهو اما نفع دنيوي كذكور البهائم والحمل عليها والانتفاع باصوافها والبانها وجلودها ولحومها وغير ذلك واما ديني كما يحصل بها من الاعتبار بعد النظر اليها والتامل لامرها وما يحصل من تكرر الشكر لله تعالى عليها عند مشاهدتها وقد ذهبت الجهمية وبعض الى ان الله انما خلق الخلق لان الامر امره والملك ملكه وقيل بل خلق الخلق لاظهار قدرته وقيل خلق بعضهم للنار وبعضهم للجنة وقيل خلق الخلق لمحبة الرسول

فصل **قوله** وقد حصل بما تقدم امتناع تقدم الجماد على الحيوان يعني لما تبين من ان الله تعالى لا يفعل الا لغرض ولا غرض في التقدم وهذا هو مذهب العدلية وخالف في ذلك بعض اهل الحديث تمسكا بظواهر وردت منه وقد اشار المصنف اليها واذا اجمعت شرائط صحة الخبر فيها امكن سفسها على ظاهرها ويكون الغرض في تقدم خلقها ان يكون في علم الله انه اذا خلق المكلفين من بعد كان لهم في العلم بتقدم خلق تلك الاشياء لطف كما ذكر مثله في نصب الميزان والحساب وشهادة الجوارح فان الغرض فيها مع تاخرها ووقوعها في غير دار التكليف وعدم الحاجة اليها ان يكون في العلم بها لطف للمكلف واعتبار وقد تؤول قوله ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم اول ما خلق الله اللوح والعلم بانها حال اوان المراد اول ما خلق من الجمادات

فصل يصح ان يبتدي الله خلقا في الجنة وينعم عليهم انعم حالتئذ لا يثابت فيها ولا يكونوا مكلفين والوجه في ذلك ان فيه غرضا وهو نفعهم مع تعريه عن سائر وجوه القبح وهو معنى الحسن وهذا هو مذهب ابي هاشم واصحابه وقال البغداديون ونسبت الى اكثر العدلية ان ذلك لا يجوز لانهم اذا خلقوا في الجنة لم يعرفوا موقع النعمة اذ لا يعرفها الا من وقع في غيرها ولحقه مشقة ولان ذلك يستلزم اباحة الجهل لهم لان المعرفة لم تجب عليهم اذ لو وجبت لكانوا مكلفين وقد فرض عدم تكليفهم ويمكن رد ذلك بانه لا تعذر جهلهم لقدر النعمة وجه قبح في ذلك مع انه يمكن تعريفهم قدرها بالعلم الضروري وكذلك معرفتهم بالله تكون ضرورية كمعرفة المكلفين في دار الاخرة هذا على فرض كونهم عقلاء واما ان لم يكن لهم عقول فلا اشكال

فصل في المكلف الذي هو الانسان ما هو **قوله** عندنا انه هذا الشخص الى آخره هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وكثير من غيرهم من الفرق الاسلامية والكفرية وهو ان الانسان هو هذه الجملة ذات الاعضا والحواس لا انه امر غيرها داخل فيها او خارج عنها وخالف فيه طوائف من اهل الاسلام وغيرهم وقد ذكر المصنف اقوال المخالفين الا الفلاسفة فلم يعتنى بتحقيق مذهبهم واعلم ان الفلاسفة يقولون بالنفس الناطقة ويحكمون عليها بانها الانسان ويجعلونها غير هذا الشخص لكنها امر لها تعلق به وليست بجسم ولا عرض ولا يجوز عليها الموت والاعدام مما يجوز على الاجسام والاعراض بل هي حية باقية لا تموت فيقال وبم هنا الى حد وهو انها ان اوجبها عقل مجرد ازلي وليست ازلية لانه يوجبها بشرط يحدث وهو حدوث المزاج المستعد لقبولها وذهب الرازي في احد قوليه وبعض كتبه الى ان الانسان جوهر نوراني متعلق بهذا البدن فلا هو مجرد ولا هو البدن لانه باق وان كان اعدامه ممكنا **قوله** وقال النظام الى آخره ومن عبارته ان الانسان هو الروح وان الروح هو الجسم المشابكة لهذا الجسد وهو جوهر واحد

مداخل الحسّيّة لا يختلف ولا متضاد وانه قادر عالم حي لذاته ومداخلته للشخص هذا المداخلة الدهن للسمسم قال الشيخ ابو القسم
الى لا حاجة الى ابرهيم النظام لما ذهب اليه في الانسان فان الكتاب العزيز يقضي بخلافه **قوله** وحكي عن الاسواري انه روح في القلب
ومما حكي عنه انه لا يدرك **قوله** وقال ابن الراوندي الى اخره يعني مقالته قول الاسواري وقد حصل من مذهبهما واحدا وحكي عن ابن الراوندي
في قوله انه في البدن ان واحا كميه والنهار جع الادراك والتالم **قوله** وقال العوطي هو هشام بن عمرو ومذهبه قريب من مذهب الاسواري
وابن الراوندي الا ان ابن الراوندي ذكر تسخيره للجملة وقد عد بعضهم مذهب الثلاثة مذهبا واحدا **قوله** وقال ابن الاخشيد الى اخر
المسئلة فقيل الى هذا ذهب الامام عماد الاسلام يحيى حمزة **قوله** ولا يجوز ان يعلم الذات اسند الا وصفها ضرورة وذلك لان العلم
بالصفة فرع على العلم بالذات فكيف يكون الفرع اجلى من الاصل نعم وقد قيل لو ادعى ان الانسان الحي القادر العالم هو هذه الجملة ضرورة
لم يمنع ذلك وانه معلوم من اجماع المسلمين قبل حدوث هذا الخلاف **مسألة** فقيل اسم الانسان يطلق عليه بعد
موته كما يطلق في حال حياته واختلف الشيخان هل يطلق اسم الانسان على هذا الشكل المخصوص وان لم يكن فيه لحمية ولا دمية ولا ما
في معنى ذلك كان يكون من عود او طين والذي ذكره ابو هاشم وصححه المتكلمون انه لا يسمى بذلك وذكره ابو علي في قوله وفي اخر قوليه
انه يسمى انسانا وهو بعيد من الصواب **مسألة** اخرى فقيل الانسان ليس هو كل الجرم المشاهد بل الانسان منه ما حلته
الحيوة دون ما لا تحله كالعظام والشعر والدم وفاقا فيهما وعلى قول ابي علي في العظام واما ابو هاشم فقد جوز حلول الحيوة
فيها لحصول التالم بانصداعها فقيل وان كان الانسان على التحقيق الجملة التي لا يكون حيا الا بها دون ما زاد عليه من الفضلات التي
لا يضر فقدها في ابطال كونه انسانا وان كانت يدخل في جملة الانسان وكذلك الحكم في جميع اصناف الحيوانات من الملائكة والجن والشياطين
والسباع والبهايم **قوله** شبهة النظام الى اخره قد عورض بالحركة فانها توجب للجوهر كونه متحركا وهي في نفسها غير متحركة والجواب
قيل حلولها فيه غير متحرك فكيف يصير متحركا بغير ما ليس في الاصل متحركا اليه **قوله** وهو ظاهر البطلان يعني لما تقرر من اشتراك الجواهر
في الجوهرية وانها صفة ذاتية وان الاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل **قوله** قال الفلاسفة الى اخره ذكر احتجاجهم ولم
يذكر في الاصل مذهبهم وقد ذكرناه **قوله** هذه الجملة يصح عليها الزيادة والنقصان الى اخره هذه الشبهة يتمسك بها المخالفون
كلهم وقيل بل من جعل الانسان انسانا لا يبعض ولا يزيد ولا ينقص فالواو اذا بطل كونه هذه الجملة وجب ان يحكم على الحي بانه شي
والحي واذا ثبت انه شي واحد فهو في العلة لما علم ضرورة من وجود العلم والشهوة والارادة واضدادها والفكر والطرب جهة
العلة فعلمنا ان الذي صدر عنه ونصره وفيهما شي مستقر فيه والجواب عنها على التحرير الذي اتى به المصنف كما ذكره وقد
اجادوا وافادوا واما على هذا التحرير الاخر فهو ان ما عللوا به لا يقضي بان الانسان في القلب كما زعموا وانما مقتضاه حصول
تلك المعاني فيه واذا ثبت ان الانسان هو هذه الجملة فحصول تلك المعاني من جهته لكن العلة يحل لها وربما تحرر وجه
هذه الشبهة بتحرير اخر وهو ان قالوا لو كان كما ذكرتم وحل الحيوة في الجملة المهزولة واوجب لها كونها حية ثم سمنت
والحيوة توجب للجملة عندكم لزم ان تكون الحيوة قد اوجبت حالا بعاملها الغير ما اوجبت له حال كون الجملة مهزولة والمعاني انما
توجب لاجل صفاتها المقتضاة وهي ثابتة عند وجودها ولا يجب الحالها الغير من اوجبت له عند ابتداء وجودها والجواب على
هذا التحرير ان الحيوة لا تغير احكامها بل احكامها للجملة والجملة لها هذا الاسم ولها احكام لا تختلف هي والاسم في حال سمن ولا هزال
واعلم ان للفلاسفة شبها مبنية على قواعد لهم غير مسلمة ننبه على شي منها للعلم انها غير قادحة وهو انهم احتجوا على ان الانسان
ليس بجسم ولا جسماني اي ولا حال في جسم بانه قد ثبت ان الانسان يعلم الاشياء التي لا يصح انقسامها والعلم بما يستحيل انقسامه يستحيل
ان يكون ابعضها واذا استحال انقسامه استحال ان يحل في منقسم ولا شك انه لم الانسان حال فيه فوجب ان يكون الانسان مما يستحيل
انقسامه واذا كان كذلك ثبت انه ليس بجسم ولا جسماني والجواب انه لم جعل العلة في استحالة انقسام العلم استحالة انقسام
معلومه فان وجه الملازمة في ذلك غير معلوم ولو لم يكن العلة في استحالة انقسام العلم الا ما ذكرتم لزم صحة انقسام العلم المتعلق

ما يصح انقسامه ثم لم قلتم ان ما يستحيل انقسامه يستحيل ان يحل في منقسم وما وجه الملازمة او ليس التأليف عرض لا يصح انقسامه وهو مع ذلك يصح ان يحل في جزئين يصح انقسامهما والوهم عندهم جسماني مع انه لا ينقسم ثم ان سلمنا ذلك فنحن نقول بموجبه وهو ان العلم يحل فيما يستحيل انقسامه وهو جزء من اجزاء القلب فان الجزء لا يتجزى عندنا واذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتم لكنهم بنوا على انه لا ينتهي الجسم الى جزء لا ينقسم وذهبوا الى ان الجزء لا يصح تجزيه الى ما لا نهاية له وهي قاعدة فاسدة واحتجوا ايضا بان الانسان قد شارك الاجسام في الجسمية وخالفها في الانسانية فلا بد ان يكون ما خالفها فيه امرا غير الذي شاركها فيه فيكون الانسان غير جسم والجواب المعارضة بنحوه في الفرس والحمار ونحوهما من انواع الحيوان والتحقيق انه خالفها بخواصه التي لا توجد في غيره من التشكل والصفات التي يتميز بها

تنبيه اعلم انه ورد من الكتاب الكريم والسنة النبوية ما يقضي بان هنا امرا زائدا على الجسد والاعضاء المشاهدة المركبة من جنس الاجسام فيقرب ان يكون كالدليل على صحة قول من جعل الانسان جسما لطيفا منتشرا في الجسد كقوله تعالى والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم وذلك كان ثم شيئا يخرج من الجسد والخروج من صفات الاجسام وقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الاية وفيه تصريح بقبض الانفس عند الموت والنوم وانه يمسك النفس عند الموت ويرسلها اذا قبضها بالنوم والقبض والامساك والارسال لا يتصور الا في حق الاجسام وقوله في الشهداء بل احياء عند ربهم الاية وفيه دليل على ان المستشهدين بعد هذه الهياكل اذ هي اموات بالضرورة وقد وصفهم الله بانهم احياء مرزوقون واما الاخبار النبوية فكثيرة منها ما ذكر في قصة المعراج من ملاقاته صلى الله عليه وسلم للانبياء ووصفه لخلقهم ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تاوي الى سدرة المنتهى وقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى بدر اهل القليب مخاطبا لاصحابه ما انتم باسمع منهم والجواب عن ذلك انه ليس في الايات والاخبار المذكورة تصريح بان هذه الاشياء المقبوضة والمرسلة والارواح هي التي تسمى الانسان ويتوجه اليها المدح والذم والثواب والعقاب وهل هو محل النزاع واقرب الايات الى المعنى المتنازع فيه اية الشهداء والحكم عليهم بانهم احياء مع مشاهدة موت جسمهم والعلم به ضرورة ونحن نقول لا مانع من ان يحيي الله الجثث في قبورها كما هو الظاهر والذي يقضي به كلام المفسرين قال جار الله بل احسبهم احياء عند ربهم مقربون عنده ذوو زلفى كقوله فالذين عند ربك يرزقون مثل ما يرزق سائر الاحياء يأكلون ويشربون وهو تأكيد لكونهم احياء ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعم برزق الله انتهى وما هذه الايات الا دالة على ثبوت الروح وهو امر منعنا من الخوض فيه وحجب عنا العلم به وتلك مسألة اخرى غير ما نحن فيه فانه لا روح الانسان الا انه هو الانسان واما الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام فقد حكم بان المراد بالانسان هو المقبوض والمرسل والمجعول في اجواف الطير الخضر هو الجملة التي لا يصح كون الحي حيا الا بها او بحصول مجموعها وهي متصلة بالهيكل هذا المشاهد كاتصال جسد المهزول باجزاء السمن فقد صارت الجملة المذكورة التي هي الانسان في الحقيقة متصلة بهذه الزيادة وصارت الزيادة داخلة في حكمها وكل حيوة في اصل تلك الجملة وقد صارت موجبة صفة الحسية لها ولهذه الزيادة وكذلك اجزاء الحيوة التي في الا ... الزوايد فثبت ان الانسان جملة لطيفة في هذا الهيكل المشاهد لا تصح حياته الا بمجموعها وهي التي تنزع عن الهيكل فتبطل حياته والتي تنزعها ملائكة الموت بامر ربها وتمكنه لهم من ذلك وهي الموضوعة في اجواف الطير الممسكة عند الموت المرسلة عند النوم المناداة يوم القليب المشاهدة من الانبياء ليلة المعراج وهي في الهيكل في حال الحيوة كالشيء الواحد لان الحيوة الحالة فيها توجب صفة حية لكل ما اتصل بها من الاجزاء التي فيها حيوة قال عليه السلام وعلى هذا يستقيم قولنا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد وان كان في التحقيق هو الجملة التي لا يكون الحي حيا الا بمجموعها وسائر الاجزاء تابعة غير مقصودة هذا حاصل ما ذكره عليه السلام وهو كما ترى فيه تكلف وتعسف وهكذا حال الانسان اذا حاول ان يعلم ما تفرد الله بعلمه ولم يثبت لنا دليل عليه ولا مجال للعقل فيه بحال ذهب كل مذهب ولم يظفر بمطلب والاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها اجزاء قليلة يسيرة فكيف يصح ان تكون هي الموجودة المشاهدة ليلة المعراج والمعلوم من لفظ الحديث ان صح انها صورة واضحة واشخاص كاملة ذات اعضاء وجوارح ووجوه موصوفة خلقتها ولو كانت هي المنزوعة المقبوضة حال النوم لوجب بطلان حياة النائم حال نومه حتى يسقط بعد ردها ومعلوم انه

نحن في حال نومه ولهذا ايد ذكر وكان لحق اذا قطعنا حسنا المتن وفتحنا حسن ان لحم مكان تلك الجملة في حسنه مفرغا اذ قد
استرعب الجملة من وسطها ثم من المعلوم ان الانسان هو العالم المريد الكاره الطالب الناظر وهذه معان لا توجد ولا تحل الا في القلب واخبرنا
هل القلب من تلك الجملة فهذا يقضي بانها اكثره واسعه اذ القلب مع كبره جزء منها وقد قلت انها هي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها وليس
القلب منها فكيف يكون هي العالمة الناظرة ~~وهذه معان لا توجد ولا تحل الا في القلب فاخبرنا هل القلب من تلك الجملة فهذا يقضي بانها اكثره~~ المريدة الكارهة
~~واسعه اذ القلب مع كبره جزء منها وقد قلت انها هي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها وليس القلب منها فكيف يكون هي العالمة الناظرة المريدة~~
الكارهة وهذه المعاني في اجزاء غيرها والذهب لم يعرج ذهابها في كونها انسانا عالما طالبا ناظرا مريدا كارها وغير هذا من الاشكالات
التي يمكن ايرادها على هذه المقالة لا محالة والحق الذي لا مدفع له ولا محيد عنه ان الانسان العاقل المكلف الممدوح المذموم المثاب
المعاقب هو هذا الشخص المشاهد وان النفس والروح التي اشير في الايات والاخبار اليها هو امر لا يمكن الوصول الى معرفة حقيقته
الا بالسمع ولم ينصب الله لنا دليلا على معرفة حقيقته ينص التصريح بذلك بل قضت حكمته بابهام ذلك علينا لمصلحة علمها الباري
الابهام فلا نتكلف علم ما لا نعلم بايرادها على العقل فلذلك فيما لا نعلم لا اعلم وقد اورد المهدي على نفسه سوالا في تحقيق ما ذهب اليه
والكشف عنه وتكلف الجواب عنها واعترف في البعض منها بعدم القطع والرجوع الى الظن والتخمين وعن ذلك كله مندوحة وكذلك
ما نبه عليه على ان العلم بالروح ممكن وان الاية الكريمة وهي قوله تعالى قل الروح من امر ربي لا تقضي بانه حجب العلم به فانه اورد سوالا
حاصله كيف جاز النظر في الروح والقطع بتمييزها وقد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعلم الجواب عنها واعترف بعدم ادراك
حقيقتها مع علو درجته وارتفاع منزلته في العقل ومع كون السمع لا يعلم الا منه فكيف لا يعلم الروح مما يرد عليه ونتخلص عن واجاب
بان الاية لا تقضي بانه صلعم لا يعلم الروح وتحمل انه انما ابهم الجواب على الحكم المقصود فيه لانه امر بابهامه مع عدم جهله به فلم تنصرف الجهل
الا الى السائلين اذ قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ولم يقل وما اوتيت وان فرض عدم علمه بها او ان عقله صلعم لم يدرك معرفة حقيقتها
فمن الجائز ان الله سبحانه حجب عنه صلعم العلم بها دونا كما منعه من الشعر والخط وايضا فمن الجائز انه لم يمكنه النظر فيها والعلم بها لكنه
لم يجتهد في النظر ولا بلغ الغاية فيه لعدم تكليفه بذلك ولا يجب في النبي ان يكون اعرف الناس في كل شيء فلا اشكال على من نظر في الروح
وتكلم لما اداه اليه عقله في معرفته وهذا الجواب كما ترى وقد روي في الكشاف عن ابي بريدة انه قال لقد مضى النبي صلعم وما يعلم الروح
قال والاكثر على انه الروح الذي في الحيوان سالوه عن حقيقته فاخبر انه من امر الله اي مما استاثر بعلمه وقيل هو خلق عظيم
روحاني اعظم من الملك وقيل جبريل قال وروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما قال لهم ذلك يعني قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا قالوا نحن مخصوصون
بهذا الخطاب ام انت معنا فقال بل نحن وانتم لم نؤت من العلم الا قليلا فقالوا ما اعجب شانك ساعة تقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وساعة تقول هذا فنزلت ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام قال جار الله وليس ما قالوه بلازم لان القلة والكثرة تدوران مع الاضافة فيوصف الشيء بالقلة مضافا
الى ما فوقه وبالكثرة مضافا الى ما تحته فالحكمة التي اوتيها العبد خير كثير في نفسها وقليلة بالاضافة الى علم الله تعالى

فصل في حسن التكليف

وبيان وجه الحكمة فيه **قوله** وجعله شاقا ليستحق به الثواب يعني كونه شاقا من معاني التعريض
للثواب لانه لو لم يكن شاقا لم يستحق عليه ثوابا اذ لا ثواب مع عدم المشقة في الفعل المكلف به او سببه او ما يتصل به اذ لو استحق
الثواب بغير مشقة لم يكن فرق بين ما كلفنا به وبين ما يلتذ به من الطعام والشراب والنوم ومعلوم ان عدم استحقاق الثواب
على هذه الملاذ انما هو لعدم المشقة فيها ولان الثواب جزاء على الاعمال وكالاجرة عليها فكما ان من استعمل الغير في عمل يسير لا يستحق
عليه اجرة لعدم مشقته فكذلك الطاعات لو لم يكن فيها مشقة لا يستحق الثواب عليها هذا ما ذكره اصحابنا وفيه نظر اما اولا
فلقولهم ان عدم استحقاق الثواب على الملاذ انما هو لعدم المشقة فانه يمكن ان يقال بل لعدم التكليف بها ولعدم حصول المصلحة الدينية
فيها واما ثانيا فقياسهم على العمل اليسير في عدم استحقاق الاجرة عليه وهو قياس غير صحيح فان العمل اليسير لا يستحق عليه
اجرة ولو لحقت مشقة فالعلة كونه يسيرا يتسامح بمثله في العادة لا كونه لا مشقة فيه واما ثالثا فالملاذ قد يستحق عليها
الثواب اذا قصد بها وجه الله كمن نوى باكله التقوي على الطاعة وبلباسه ستر العورة وبنومه امكان القيام للعبادة ولبس النية

المذكوره لخرجها عن كونها ملاذا ولاندخلها في كونها مشاقه وكذلك قد ورد السمع باثابه الرجل على تقبيل زوجته ومداعبتها
ونحو ذلك مما فيه غايه اللذه وقولهم ان المشقه مما يستقل بها من حفظ القرآن عن غيره من حاذ الوطء كلام فارغ فان ذلك امر اخر كلفنا
به فيه مشقه سابق عليه وتعاقب نعاقب على تركه فكيف نجعل شرطا في استحقاق الثواب ولا نجعلوا بها مشاقه فحينئذ لا يلزم ان يكون
الثواب على قدر المشقه لان ذلك لا يلزم الا مع جعلها سببا للثواب فالمسبب يقل بقله السبب ويكثر بكثرته واما اذا كانت شرطا
لم يلزم ذلك والسبب هو فعل الطاعه وترك المعصيه ولهذا يكثر الثواب يكثر بها ويقل بقلتها اي بكثره موقعها في الوجه الذي
لاجله وقع الوجوب او الندب كما ورد في فضل ركعتين في الحرم فانها تفضل ان الركعتين في غيره بكذا وكذا ضعفا من الثواب وكذلك
صلوه الفريضه فيه وما ذلك الا لكون موقع الفريضه فيه وهو لطفيتها والنافله وهو تسهيلها للفرايض اكبر مما اذا كانت
الفريضه او النافله في غيره وعلى هذا الاعتبار فقس قال المصنف والواجبات نوعان نوع لا يختلف موقعه فلا يختلف القدر المستحق عليه
في قلته وكثرته وهي الواجبات العقليه فانها انما وجبت لوجوه تقع عليها فلا يختلف موقعها باختلاف الازمنه والامكنه والاشخاص
ونوع يختلف موقعه فيختلف القدر المستحق عليه من الثواب حسبما يحصل من الغرض الذي لاجله شرع وهو الواجبات الشرعيه كالصلوه
والزكاه ونحوهما فانها انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقليه ويقع فيها التفاضل فمنها ما يدعو الى فعل واجبات كثيره
ومنها ما لا يدعو الا الى فعل واجب واحد ومنها ما يدعو الى واجب ومندوب ومنها ما لا يدعو الا الى واجب فقط ويصح اختلاف ذلك
بحسب الامكنه والازمنه والاشخاص ولهذا كان ثواب ركعتين في الحرم الكريم مساويا لثوابهما في غيره وصدورهما من الرسول صلى الله عليه وآله
افضل مما اذا صدرا من غيره وصلوه بعض الاوقات كجوف الليل والسحر وبين الاذان والاقامه افضل من الصلوات في غير هذه
الاوقات وهذا التقسيم والتعليل حسن على قواعد الاصحاب في وجه وجوب العقليات والشرعيات والله سبحانه اعلم **قوله** وقد يدفع به ضرر عظيم
الى اخره فيه نظر لان اندفاع العقاب ليس بالتكليف اذ لو عدم التكليف لم يثبت عقاب والعقاب من فروعه الا انه يدفع وانما
يدفع بالطاعه **قوله** فانه لا ينال الثواب الا به وذلك لتضمنه التعظيم والابتداء به من غير استحقاق له لا يحسن لان العقلاء يستقبحون
تعظيم من لا يستحق التعظيم **قوله** انما يعتبر الرضا في الساهر في الامور التي تشبه الحال فيها فيه نظر فان الرضا معتبر مع غيره
الاشياء وليس لاحدنا ان يكره الغير على عمل يسير بعوض كثير عظيم خطير فكان الاحسن في الجواب ما رجح اليه وان لم يلحقه
وهو ان اعتبار الرضا في الشاهد انما هو لعدم الملك والولايه ولهذا حسن الاكراه من السيد لعبده ومن الولي لطفله والله سبحانه
هو المالك لنا الملك الحقيقي والمولى علينا الولايه الحقيقيه فان لم يزد حاله على حال السيد في حق عبده والوالد في حق ولده
تدريجا كثيره لم ينقص **قوله** وهو ان يحسن الى الغير ليحسن اليك ظاهره ان المعتبر في المفاعله صدور الفعل من احد الفاعلين
قصدا الى ان يصدر اليه مثله والمشهور انها كما ذكره ابن مالك لاقسام الفاعليه والمفعوليه لفظا والاشتراك فيهما معنى نحو ان
مثل ضارب زيد عمرا فانه يكون زيد فاعلا وعمرو مفعولا في اللفظ وفي المعنى ان كل واحد فاعل ومفعول

فصل

في ان التكليف حسن سوا فيه المكلف او رده **قوله** اعلم ان تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر ضار يسميه الى اخره اما النافون
للصانع لشبهه فهم الا نجس قالوا لو كان لهذا العالم صانع حكيم يريد الخير لخلقه لما كلف من هذه حاله مع علمه بانه يعصي ويخالف
ما امره به ونهى عنه ويدخل النار فليس الا انه لا صانع واما المثبتون للصانع فهم الثنويه والمجوس قالوا تكليف من هذه صفته
قبيح والله لا يفعله فليس الا ان فاعله غير الله واما المجبره فانهم قالوا هذا صورته صوره القبيح فاذا فعله الله جاز ان يفعل
غيره من القبائح كتعذيب من لا ذنب له وتكليف ما لا يطاق ولكنهم مع ذلك يقضون بحسنه من جهه الله تعالى وهذه ايضا اعظم شبههم في نفي
التحسين والتقبيح العقليين من حيث ابكروا كون مثل ذلك التعريض حسنا في الشاهد وكونه نعمه منه تعالى على المكلف بل هو مضره
عظيمه محضه لا اعظم منها فلو صدر من احدنا مثل ذلك لكان قبيحا وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه قبيح
وهي ايضا اعظم شبههم في نفي الغرض والحكمه هذا ما ذكره اصحابنا في غير موضع من كتبهم وفي نفسي شي من حكمهم بان تكليف من
المعلوم من حاله انه يكفر هو المودي للملحده الى نفي الصانع وللثنويه الى اثبات الصانع الثاني لان المجبره والثنويه لا يثبتون

على ان الالم اذا المعلقه بالوجه ان اراد ان المشقه المحال شرطا في استحقاق الثواب

التكليف ولا يعترفون بالسمعيات ولا يثبتون الجنة والنار فكيف يستقيم ما ذكروه عنهم قال مولانا عليلم ومما أدى اليه تكليف
من هذه حاله القول بعدم قدرة الله على هدايته وتوفيقه لانه لو قدر على ذلك لوجب عليه والا قبح التكليف مع عدم فعل
ما يلطف به وهو مذهب البهشمية وجمهور العدلية وادى ايضا الى القول بعدم التعذيب وابطال العقاب الى الكفرين والمرتدين
وهو قول طائفة من المسلمين واما العدلية فذهبوا الى حسنه وحسن ايصال العقاب بسببه وانه لا فرق في الحسن بين تكليف المعلوم
من حاله انه يموت كافرا مستحقا للعقاب وانه يموت مومنا مستحقا للثواب لكن اختلفوا في وجه حسنه فذهب الزيدية والجمهور
من المعتزلة الى ان وجه حسنه انه تعالى اراد تعريضه للثواب لما يأتي ويذر من الاعمال فليس عليه ان يقبل وذهب اكابر البغدادية
الى انه انما يحسن تكليفه حيث ينفع غيره وصرح ابو القسم بقبح هذا التكليف وانه تعالى لا يفعله ولا يحسن منه الا ان يكون لطفا
لغيره من المكلفين ثم اختلفوا فبعضهم اعتبر الكثرة فلا بد ان يحصل اللطف بتكليفه لمكلفين فصاعدا ومنهم من لم يعتبرها فقال يحسن
وان كان المكلفون جماعة وماتوا على المعصية اذا حصل بذلك الالطاف لمكلف واحد ولو في طاعة واحدة وحكي عن ابن الملاحمي
ان وجه حسن تكليفه ما ذكره البصرية والا فيه من لطف لغيره وقد حكي هذا عن ابي الحسين ايضا وقيل وجه حسنه وحسن
تكليف من يموت مومنا مستحقا للثواب ما لله تعالى عليهما من النعم ولا يعتبر غير ذلك قوله ما قد ثبت بالادلة القاطعة الى اخره يقال
انكم ما لم تدفعوا ما ادعاه الخصوم من قبح هذا التكليف لم يتم لكم ما اسندتموه من عدل الله وحكمته وجوابه ان العدل والحكمة
قد قامت عليهما الادلة القاطعة ولم ترد هذه الشبهة على اي اركان تلك الادلة ومهما تمهد كونه تعالى عالما بقبح القبيح وغنيا
عنه وعالما باستغنائه عنه فلا يقدح ذلك فيما قد علمناه وتيقناه من العدل والحكمة ومع تيقنهما نقطع بان كل فعل التبس علينا
وجه الحكمة فيه فله وجه حكمة خفي عنا اذ ما لم نعلمه اكثر مما علمناه قوله كما ان من قدم طعاما الى جائعين الى اخره وقد ورد عليه
انه لا مساواة بين الصورتين لان الجائعين على شفا جرف الهلاك فيحسن ارادة استنقاذهما وان لم يتقبلا او احدهما ولا كذلك
الحال قبل التكليف فانهما في فسحة وسلامة ونعمة يتفضل الله عليهما بالحيوة واللذات من غير تكليف واجيب بان حال الحي
قبل التكليف ابلغ في الخطر من حال الجائعين لان الضرر الذي يعرض لهما اذا لم يتقبلا الطعام المقدم اليهما اكثر ما يكون زهوق
الروح والضرر بالنار لا الجنة اذا لم يتقبلا هو فوت نعيم الابد والنعيم الذي لا حد والدارين في فوات ذلك اعظم واجل من زهوق
الروح قال مولانا عليلم وفيه نظر فانه يجب بالعقل دفع الضرر وتحمل المشاق لاجله ولا يجب النظر في تحصيل النفع واحتمال
الحيلة في ذلك ولا تحمل المشقة في ذلك لاجله واوضح من ذلك الاشكال ان يقال لا نسلم استواء الصورتين فان المقدم للطعام الى
الجائعين يحسن اليهما بعرضه اياه للنفع ودفع ما بهما من الضرر ثم اذا لم يتقبلا لم يوصل اليهما ضررا بسبب عدم قبولهما
ولم يعاقبهما عليه بخلاف المكلف فانه اذا لم يعمل ويفعل ما يفضي به الى النعيم العظيم عوقب بالعقاب الشديد الاليم فالقياس
غير سليم ولا مستقيم والله سبحانه اعلم قوله ولا يتم احسان البارئ تعالى ونعمته الا بقبول احدنا فيه نظر لان لهم ان يقولوا
تمام الاحسان متوقفا على علم الله بالقبول لا على نفس القبول قوله وهذا مع كونه محالا في الشاهد الى اخره يعني بانه سبحانه
انا نعلم انه لا يتوقف كون احسان احدنا الى غيره نعمة على قبوله قوله فانه لولا حسن تكليفه تعالى الى اخره فيه نظر لان قبول المكلف
للتكليف لا يتوقف على حسنه بل على ايقاعه فانه يمكن قبول التكليف حسنا كان او قبيحا ولعله اراد انه لا يتاتى من المكلف القبول الحسن
الا مع حسن تكليفه تعالى وفيه تكلف قوله لان وجه الحسن والقبح يجب ان يقارن هذا صحيح ووجهه ظاهر فانهما المؤثران في
الحسن والقبح ولا يتاخر المؤثر عن الاثر وان كان قاضي القضاة قد ذكر انه يصح في وجه الحسن التقدم كنشر الصحف ونصب الموازين
وانطاق الجوارح فان وجه حسنه كونه دفعا للضرر وهو متاخر ويمكن ان يقال بل الوجه في حسنه العلم بكونه يندفع به
الضرر وهو مقارن ووجه الحسن في النوع الاول صدق الاخبار به والوفا بالوعد به والاخبار هو اللطف والله سبحانه اعلم
قوله ولو حسن تكليف من نقطع بكونه من اهل الجنة يعني للبناء على قبح تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر مع القطع بان الله لا
يفعل القبيح وقد استدل الشيخ ابو الحسين على حسن هذا التكليف بانه لو قبح لقبح لكونه ظلما او عبثا اذ لا وجه يقتضي قبحه

يمكن الاشارة اليه عندما ذكرنا لا يصح ان يصح لكونه ظلما لانه ان حصل ظلما لما يتبعه من العقوبة ولم يتعاقب على نفس التكليف
والما عوقب على فعل قبيح او ترك واجب وهما جهتان لحسن العقاب فليس العقاب ظلما وان حصل ظلما لما يلحق من المشقة ففي
في الفعل او الترك فالكافر الذي فرضنا الكلام فيه لم يفعل واجبا ولم يترك قبيحا فلم يلحقه مشقة ولانه يلزم في المومن ان
يكون تكليفه ظلما لانه الذي لحقه المشقة وان حصل ظلما لان التكليف ضرر في نفسه فهذا الوجه ثابت في المومن فيكون
تكليفه ظلما فيكون تكليفه ظلما لانه الذي لحقه المشقة وان حصل ظلما ونفس التكليف لا ضرر فيه ولا مشقة فبطل
ان يكون الوجه كونه ظلما اذ لا يعقل كونه ظلما الا من الوجوه المذكورة وقد ابطلناها ولا يصح ان يحصل الوجه كونه عبثا
لان العبث ما لا غرض فيه اصلا او ما عرى عن غرض مثله لا يجوز ان يكون من النوع الاول لان العرض فيه حاصل وكان من
النوع الثاني فان التعريض لتلك المنافع العظيمة الدائمة غرض مثله بلا شك اذ مساق التكليف يسيره بالنظر الى ما يحصل
بها من نعيم الابد **قوله** قلنا لو كان كذلك لكان عالة النظر الى اخره ما ذكره فيه نظر من وجهين احدهما انه قياس الاضعف وهو
الظن على الاقوى وهو العلم والزم من ايجاب الحكم مع العلم سويه مع الظن وبينهما فرق واضح ومن حق الفرع مساواته للاصل
ان لم يكن زائدا عليه وثانيهما قياس تكليف من يعلم انه لا يومن على من قدم اليه الطعام مع العلم بانه لا يقبل وليس برابطها واحد الا
لو كان يحسن تقديم الطعام الى من لا يقبل وانقل مثله لعدم قبوله ولعله نظر الى عبارتهم حيث جعلوا عدم القبول هو الوجه
في القبح من غير ان يشترطوا في وجه القبح افضا ذلك الى عقابه وانزال الضرر به والا وفي الجواز منع ان يكون عدم القبول
وجها في القبح وان العقل لا يقضي بذلك اذ لو شاركناهم في العلم بالقبح لشاركناهم في العلم بما جعلوه وجها للقبح **قوله**
المانع منه لانه انما امر ولده الى اخره كان الاقوى والاولى في الجواب ان يقال انما قبح ذلك لان الغرض من امر الولد بالتجارة وصوله
الى النفع فاذا كان يعلم عدم حصول ذلك ووقوع ضده لم يحسن منه امره بذلك والغرض في تكليف الله العبد تعريضه للمنافع
التي لا تنال الا بالتكليف وقد حصل وعدم انتفاعه به اتى فيه من جهة نفسه وانما قلنا ان هذا اولى لان قصر الغرض في امر الوالد
ولده بالاتجار على ما ذكره فيه نظر فان الوالد يقصد مع ذلك حصول النفع لولده **وقوله** كالقدرة والالة والعلم اما القدرة والالة
فالكلام فيهما مستقيم واما العلم فليس كونه ممكنا من النفع والضرر بالواضح **قوله** وقولهم ان التفضل ممكن الى اخره فيه نظر
لانهم ما ارادوا انه ممكن انه كاين لا محالة بل اراد وان نفع التفضل حيث او وصل اليه المنافع التي كلف ليصل اليها تفضلا
يكون مستقبحا اذ لا يلحقه ضرر بوجه بخلاف التكليف فانه ان قبل وصل الى النفع وان لم يقبل فات النفع ولحقه ضرر كبير **قوله**
لو صح انه قد كان يحسن من جهة العقل الى اخره يعني وفي ذلك دلالة على ان التكليف ليس هو السبب في الضرر اذ لم يحسن
العفو من جهة العقل فسبب السبب هو المعصية التي هي ذنب يقتضي ثبوت حق العقوبة للمعصي ويحسن من جهة العقل ان
يسقط حقه **قوله** كونها مسهلة للفرائض ليس المراد بذلك انها تدعو الى فعل الفرائض بل المراد ان الانسان اذا تعودها وداوم
عليها سهل عليه فعل الفرائض كما ان من تعود السفر يسهل عليه بعد ذلك وان لم يكن السفر الماضي داعيا له الى السفر الاخر
قوله على ان كثيرا من الناس اوجب اتمام النوافل يعني بذلك على علمهم وابا حنيفة واتباعهما جعلوا نوافل الصلوة ونحوها كنافلة
الحج في وجوب الاتمام بعد الشروع **قوله** فقد بطل غرض السائل فيه نظر لان قول زيد وابي حنيفة بوجوب الاتمام لا يبطل غرضه
من انه لا يستحق بتركها من الاصل عقابا وايضا فلا يستحقه بترك الاتمام عند الجمهور **قوله** فما يتعلق بالتعريض بالتكليف
والتمكين والالطاف ونحو ذلك يعني فقد احسن سبحانه الا الاحسان له بان عرضه لمنافع عظيمة بتكليفه اياه وبان مكنه من
الوصول الى ذلك ولطف به واراد بنحو ذلك حسن البيان له والايضاح والسفه وفيما يمكن فيه من ذلك **قوله** انما يقبح التكليف
في الموضع الى اخره يلخص الجواب وتحقيقه انه انما قبح تكليف زيد اذا كان يكفر لاجله عمرو لكونه مفسدة وكل مفسدة قبيحة
واما تكليفه مع العلم بانه نفسه يكفر فليس من قبيل المفسدة بل هو بيان لما كلف به بالعلوم الضرورية ونصب الادلة
ومن حق المفسدة ان تكون بعد البيان والتمكين وكذلك اللطف فلا يتصور ان يكون تكليف الانسان لنفسه مفسدة في حقه ولا لطفا

ويصور ذلك في حق غيره **قوله** ان كان الغرض لا يعود على الخلق بنفسه الا بان الحبل يعني ولا يمكن من اهلاكها الا بذلك
قوله لان الغرض واحد يعني وهو التعريض للنفع الذي لا ينال الا بذلك **قوله** قلنا الغرض بالتكليف يعني التكليف الذي هو اكمال
علوم العقل وقد ذكر بعض اصحابنا ان للتكليف في لساننا هذا محرز من احدهما هذا ولا كلام ان الغرض به التعريض للمنافع العظيمة
والتمكين من الوصول اليها والثاني ارادته منهم فعل الواجبات وترك المقبحات وامره ونهيه بذلك والغرض بهذا حصول الطاعات
وترك المعاصي وهو الذي قصدوه بقولهم في الاحتجاج على وجوب اللطف لو لم يلطف لكان ناقضا لغرضه بالتكليف ارادوا
بالتكليف هذا المعنى الاخير واما المعنى الاول فالغرض به التعريض للمنافع وقد حصل سواء فعل اللطف ام لا **قوله** لان الكثير
ما يفعله المنعمون في الشاهد الى اخره يعني كاعطاء الدراهم والدنانير مما لا ينتفع به نفسه بل يتوصل به الى النفع **قوله** بحسب اختلاف
من اهل هذه المقالة يعني فان بعضهم لم يعتبر الكثرة بل بنى على انه يحسن تكليف جماعة يعلم الله انهم يموتون على الكفر لالطاف
مكلف واحد وبعضهم اعتبر الكثرة واشترط ان يكون مكلف من يعلم من حاله انه يكفر لطفا لاكثر فصاعدا وهو المشهور عن
الى القسم

فصل

فيما يتناوله التكليف من الافعال والتروك **قوله** او بان لا يفعل هذا بناء على ما هو المختار من مذهب
ابي هاشم واتباعه وهو ان الا يفعل جهة كافية في استحقاق المدح والذم ويتعلق بها التكليف وفيه خلاف وسيأتي تحقيقه
في باب الوعد والوعيد ان شاء الله تعالى

مسألة

وقد ذكر فيما يتناوله التكليف عبارة اخرى غير عبارة المصنف هذه فقال الذي
يتناوله التكليف فعل وترك والفعل علم وعمل والعلم فرض عين وهو العلم بالمسائل الالهية وما ينبني العلم بها على العاقبة
وكذلك العلم باصول الشرائع كالعلم بوجوب الصلوة وتفاصيل اركانها الواجبة واذكارها والعلم بوجوب الصوم والحج والزكاة
ونحو ذلك في حق من وجب عليه عمل في ذلك وفرض كفاية وهو العلم بالمعلومات الدينية التي ليس على العالم بها فيها
عمل كالعلم باحكام الحيض في حق من لا يأتي له الاستمتاع

فصل

في شرائط حسن التكليف **قوله** بجواب يعلم الله
انه اذا كلف زيدا كفر فيه نظر فان المفسدة من جهتها ان يكون امر زائدا على التكليف اللهم الا اذا قصد في قول معين كان يعلم الله
من حال زيد بعدان قد صار من جملة المكلفين انه اذا كلفه بهذا الفعل المعين او الترك المعين كفر لاجل ذلك فهذا التكليف مفسدة
والحسن واما اصل تكليفه فلا يصح ان يعد مفسدة في حقه **قوله** وقال ابو هاشم الى اخره اعلم ان ابا هاشم يوافق ابا علي في انه
لو لم يكن للعاصي زيادة ثواب مع دعاء الشيطان له اذا ادى ما كلف انه لا يحسن حينئذ خلق الشيطان والشقيه والا يمكنه من الوسوسة
والاضلال **قوله** نحمد الى علي الى اخره اعلم ان للشيخ ابي علي تحاملا في هذا الفصل كقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده الاية
وقوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فاحتج بهما وصرح بان الغنى مفسدة في كل المكلفين او بعضهم مع ان المشقة في
الامتناع عن المعصية تزداد مع الغنى لانه مع الغنى يتمكن من المعاصي ويسهل عليه فعلها وامتناع الانسان عما يتمكن منه من المعاصي
مع الغنية والسعة اشق من ذلك مع عدم الغنى وسعة الرزق فلو كانت زيادة المشقة تخرج التكليف عن كونه مفسدة لما
كان الغنى مفسدة اصلا واجيب بانه لا يبعد ان يكون الغنى الذي حكم عليه بكونه مفسدة لا يزداد لاجله ثواب الممتنع عن
المعصية معه وان كانت المشقة معه في الامتناع اكثر لان كثرة الثواب لا يلازم كثرة المشقة ولو فرضنا شيئا من الغنى يزداد
معه الثواب في ترك المعصية اخرجناه عن كونه مفسدة ولم نحكم عليه بذلك وذكر الشيخ محمود بن الملاحمي ما معناه انه مع تساوي
الثواب في التكليفين الا شق والاخف يظهر ان السهو الزائد والغنى الزائد مفسدة ولا بد ان يسلم ابو هاشم ان المفسدة
قبيحة وبعد التعريض لزيادة الثواب ينبغي ان يسلم ابو علي انه كالتكليف الميسر في كونه غير مفسدة **قوله** قال ابو هاشم يحسن
لان فيه مزيد ثواب والمكلف الى اخره يعني فيه سؤال وهو ان يقال اذا كان وجه حسن هذه الزيادة التي يشتمل المكلف بسببها
كونها تعريضا للثواب الاكثر لزم حسن سلب اللطف عن العبد اذا علم الله انه مع الايمان بالفعل المكلف به حيث يشمله اللطف
يكون ثوابه اكثر لان فيه تعريضا للثواب وانهم لا يجوزون سلب اللطف لهذا الغرض بل يطلبونه بان منع اللطف جار مجرى المفسدة
لا سيما والمكلف معه عظيم العقاب وذكر العوض المذكور لا يعتبر به لانه لا يكون الشيء حسنا حتى يتعرى عن جميع وجوه القبح

وجوابه ان زيادة الشهوة وتمكين ابليس من حسن التكليف فحسن ذلك للتعريض كما حسن التكليف لذلك فسبيل اللطف فليس
من حسن التكليف **قوله** وبه قال اهل الاصلح يعني ابا القسم واصحابه قالوا لانه اصلح له والاصلح واجب على الله تعالى عندهم
قوله وقال ابو هاشم لا يجب وبه قال القاضي وابن متويه وجمهور المتكلمين **قوله** لان السفيه في الاصل تفضل منه تعالى وكذلك
التكليف حال السفيه اعلم ان المتكلمين كثيرا ما يطلقون العبارة بان التكليف تفضل ويذكرون في موضع ان شرائط التكليف متى
اجتمعت في الحي وجب تكليفه وهذا يوهم التدافع وقد اجاب بعضهم بان ذكرهم للوجوب تساهل في العبارة وليس مرادهم بقولهم
يجب ان يكلف الا انه لا بد من ذلك لئلا يكون نوع عبثا بان يجمع الشرائط المذكورة في الحي ولم يكلفه فعلى هذا لو جمعها ولم يكلفه
كان الذم على جمعها وعلى ظاهر القول بالوجوب يكون الذم على عدم التكليف واوضح من هذا الجواب ما قد يشعر من ان للتكليف
في لسانهم مجرين حيث ذكروا ان التكليف تفضل ارادوا به احدهما وهو اكمال علوم العقل فلا اشكال في ان اكمالها وخلقها تفضل
محض لا يستلزم عدم وجوبه وحيث يذكرون وجوبه عند اجتماع شروطه ارادوا به المجرى الثاني وهو ارادة الطاعة
منه وكراهة المعصية والامر بالواجبات والنهي عن المقبحات فلا اشكال على قواعدهم ان من اكمل الله له العقل ومكنه بالقدرة والالة
لا بد ان يكلفه ويامره وينهاه والا لكان اكمال الشرائط عبثا وكان عدم الامر والنهي اخلالا بما يجب من البيان والهداية
قوله لا بهما كانا لطفا في الماضي الى اخره هذا ذكره القاضي قال ابن الملاحمي ولقائل ان يقول يجوز ان يريد ابو علي بكونهما لطفا
في الماضي انهما كاللطف اذ الغرض منه ان يزداد دواعيه الى المطلوب منه فيفعله ليتخلص من عقاب تركه وهذا المعنى حاصل
في هذا التكليف لانه يتخلص به من العقاب فيكون كاللطف **قوله** بما قاله اهل الاصلح ان كان مومنا قال ابن الملاحمي ما معناه
فاما المومن هل يجوز ان يبقى اذا كان المعلوم انه يفسق ينبغي ان يقال بجواز ذلك اذا كان من المعلوم انه يتوب بعد فسقه
اذ لا يمتنع ان يستحق بالتوبة ازيد من الثواب الذي كان يستحقه لو لم يفسق ويتوب جديد فليس في فسقه نقض للغرض
واما اذا كان من المعلوم انه لا يتوب بعد فسقه فانه يجب اخترامه لما في تبقيته من نقض الغرض **قوله** لا سيما وقد ورد الشرع
الى اخره وقد اجاب ابن الملاحمي عما ذكره بانه لم يثبت ايمان ابليس قبل كفره بل اخبر تعالى عنه انه كان من الكافرين ولا وجه لجعل كان
بمعنى صار فانه حمل على خلاف الظاهر بلا دليل وقوله ان الذين امنوا ثم كفروا ان المراد اظهروا الايمان نفاقا ثم كفروا واظهروا ولهذا
قال الشيخ المنافقين بان لهم عذابا اليما وتاول قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم بان المراد ايمان قوم من اليهود الذين
هو اخبارهم بالنبي صلعم قبل بعثته وقوله اكفرتم بعد ايمانكم بان المراد بعد اظهاركم الايمان ورد في قوم منافقين وكل ما ذكره
حمل على خلاف الظاهر والملجي للتاويل بغير دليل **قوله** ان كلفه تكليفا ثانيا كفرا اما ان علم انه يكفر اخل بالتكليف فهو عين المشتبه
والجواز بالاتفاق واما ان علم انه يكفر بترد ما كلفه ثانيا او كفر الشيخ لا جل تكليفه فالامر كما ذكره **قوله** وقال ابو عبد الله الى
اخره هكذا ينبغي ان يكون قول اهل الاصلح والذي ياتي على قواعدهم **قوله** قال القاضي الى اخره كلامه هو المطابق للقواعد
والجاري على سنن قياس ما يعرف للبهشمية في الصورة الاول ورجحه بعض المتاخرين وقال هو الحق **قوله** واما الشروط
الراجعة الى المكلف به فشرطان زاد بعضهم شرطا ثالثا وهو الا يكون معينه ولا يتصور كونه معينه الا في نحو مكلفين اخر
او في فعل اخر او ترك واجب لان الشي لا يكون معينه في نفسه **قوله** فيخرج من ذلك المباح والفعل اليسير كما هو كما ذكره وبخرج
منه ايضا ما يقع من الساهي والنائم فعلا او تركا ويخرج منه فعل المقبحات والمكروهات وترك الواجبات والمندوبات فان
جميع ما ذكر لا يتعلق به التكليف **قوله** وسيجي الكلام عليهم يعني في انه لا يجوز تكليف ما لا يطاق والاولى ان يقال وكلامهم
مبني على قاعدة لو صحت لهم لم ينازعهم فيما ذكروه بالنظر اليها لكنها فاسدة وقد بينا بطلانها وهي القول بايجاد العدة المقدورها
ومقارنتها **قوله** لحصول العقل فيه يطرقان من لا عقل له لا تكليف له اذ التكليف هو في الحقيقة حلول العقل فلا ينبغي ان
يعد شرطا وانما يصح ذلك على تفسير التكليف بالمعنى الثاني **قوله** والالة يعني الالات التي يحتاج اليها في اداء ما كلف بان يكون
حاصلة او يمكنه تحصيلها والالات ضربان منها ما لا يقدر عليه ولا يجب علينا ما هي الة فيه الا بعد حصولها كاللسان في الكلام

والرِّجل في المشي ومنها ما يقدر عليه فيجب علينا ما هي آلة فيه وإن لم يحصل لنا كلو كلفنا بالكتابة مع إمكان تحصيلنا القلم
والمداد والكاغد **قوله** ويجوز ذلك لعله أراد به اتساع الوقت للفعل المكلف به ليمكنه تحصيله فيه والأقرب أنه أراد به عدم
الإلجاء فإن الأصحاب يعبرون به عنها أحد الشروط **قوله** أن يكون مزاح العلة بالألطاف إلى آخره الصحيح أن هذا ليس من شرائط
حسن التكليف فإنه يحسن بكمال ما عداه من الشروط وإنما فعل اللطف واجب مستقل عند من أوجبه فإذا لم يفعل كان إخلالاً بالواجب
ولم يكشف بتركه قبح التكليف **قوله** وصار وهو المشقة اعلم أن المشقة شرط في التكليف ولا تكليف مع عدمها وقد أدرج
المصنف ذكرها في هذا الشرط وكان ينبغي أن يفرد لكن لعله بنى على أنها داخلة في ماهية التكليف والشرط من حقه أن يكون زائداً
على الماهية وقد صرح بذلك بعضهم **قوله** ومن هنا قال أصحابنا إن من استغنى بالحسن عن القبيح إلى آخره هكذا قال الشيخ أبو هاشم
وأتباعه ولم يعدوا عدم الاستغناء المذكور شرطاً من الشروط الراجعة إلى المكلف وعدوا حصوله من الأمور الرافعة للتكليف
فجوزوا أن يكون هذا الوجه في ارتفاع تكليف أهل الجنة وجوزوا أن يكون الوجه في ارتفاعه الإلجاء وقال الشيخ أبو علي إنه لا
يشترط في التكليف عدم الاستغناء بالحسن عن القبيح ولا يرفع التكليف إلا الإلجاء ويجب على الله أن يلجئ أهل الجنة إلى ترك
القبيح لعدم تكليفهم واتفق الشيخان على أنه يجب صرفهم عن القبيح لكن قال أبو علي بطريقة الإلجاء فقط وقال أبو هاشم به أو بالاستغناء
المذكور **مسألة** أهمل المصنف شرطاً معتبراً هنا وهو أن يكون المكلف عالماً بما كلف وصفته والعلم بذلك ضربان ضروري
كالعلم بقبح الظلم والعبث ونحو التكليف بما لا يطاق على الجملة فما هذا حاله لا يكلف إلا مع حصوله بل هو من العقل فهو داخل في نفس
التكليف واستدلالي كالعلم بالمسائل الإلهية والعلم بالصلوات الشرعية كالصلاة والصوم وما هذا حاله لا يشترط في التكليف حصوله
بل التمكن منه **قوله** وهي أصول النعم سميت أصولاً لأن كلاً منها مؤثر في الالتذاذ أو شرط فيما يؤثر فيه يحصل لا تتم اللذاذة من دونه
ويحسن أنها إذا اجتمعت حصل الالتذاذ وإن فقدت هي أو إذا فقد واحد منها لم تحصل **قوله** وقد عده منهم من لم يعدها فقسمها أقساماً ستة
وجعلها داخلة في التمكن من المشتهى ومنهم من عدها وأراد بالتمكن غيرها وهو خلق المشتهى والتخلية بينه وبينه **قوله** ويجري
ذلك مجرى الشكر المطلق اعلم أن العبادة توافق الشكر في أمرين الاستحقاق لأجل النعمة ومقارنة التعظيم والإجلال ويفارقه
في وجوه أحدها أنه لا يستحقها إلا المنعم بأصول النعم وثانيها تأديتها على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع وثالثها أنها تستغرق جملتها
بعموم الأحوال والأزمان وترد عليها النسخ ورابعها وجوب إظهارها على سبيل الاستمرار في أوقاتها والشكر لا يجب إظهاره
إلا عند تهمة وخامسها أنها لا تتزايد بتزايد النعم والشكر يتزايد بتزايدها وسادسها أنها لا يعلم وجوبها إلا بالشرع ووجوبه معلوم
بالعقل **قوله** قيل له إلى آخره كان الأحسن في الجواب والأكثر إصابة ومطابقة أن يقال وجه الثواب لكون الحكمة قضت باقتران العبادة
بالمشقة العظيمة مع أنه كان يمكن خلقها عارية عنها بأن لا يخلق لنا نفرة عنها وتزال الصوارف الصارفة عنها ولا يخلق فينا
شهوة القبيح فهذا هو خلاصة الجواب وقد عاد إليه المصنف أخيراً بقوله وعلى الجملة وما قبله فيه تكلف لا حاجة إليه
قوله أن يكون عالماً بجميع الشرائط الراجعة إلى المكلف والمكلف به ينبغي أن يزاد والتكليف **قوله** الرابع أن يكون عالماً أنه سيثيبه
إلى آخره والحق المحيط الموفر للثواب ليس بشرط في حسن التكليف بل الشرط التزام الثواب على الطاعة ولو فرض عدم الإثابة
فلا يقدح في حسن التكليف مع استحقاقه كما أنه تعالى لو لم يلطف بالمكلف لم يقدح في حسن تكليفه على رأي البعض وقيل ومن تمام
هذا الشرط أن يعلم تعالى مع علمه بأنه سيثيبه أنه سيريد إثابته عند ذلك ولا يقال يريد إثابته من حال الفعل للطاعة لأن تقدم
الإرادة عبث ويمكن أن يقال لا دليل على أن هذا من الشروط فإن الإرادة يقع تبعاً للداعي إلى الفعل والغرض المقصود الإثابة
أريدت أو لم ترد وإن لم يكن بد منها في حق العالم المميز لفعله المقصود في نفسه **مسألة** تشتمل على فوائد تتعلق
بالشرائط المذكورة **الفائدة الأولى** ذكر في المحيط أن هذه الشرائط بعضها التكليف لأنها شرط في حسنه والصحيح
خلاف ما ذكره وأنها شرائط في الحسن إذا اختل أحدها قدح في حسنه وهو الظاهر من كلام المتكلمين **الثانية** أن الشرائط
ينقسم فمنها ما يتقدم على التكليف وهو التمكين ونحوه ومنها ما يقارن وهو المشقة هذا على عدها شرطاً لأنها لا تكون إلا

بالشهوة والنفرة ولو تقدمنا لم يكن لها حظ في حصول المشقة ومنها ما يعتبر فيه التقدم والمقارنة وهو العقل وما يتفرع
عليه من العلوم التي بها ولا الافعال والتروك واحكام الافعال والتي تدعو الى الفعل او تصرف عنه هكذا اصل وفي عد العقل
شرطا نظر فانه نفس التكليف في الحقيقة **الثالثة** لا يشترط في التكليف وحسنه ان يقبل المكلف ولا ان يكون هناك
لطف ولا ان يعلم كونه مكلفا ولا الا يعلمه الله بانه يموت على الكفر مع بقا تكليفه بل يجوز ذلك عند الاكثر وقال ابو القسم
لا يجوز لانه اذا علم انه من اهل النار الذين من لا ينتفع بالتكليف فيطرح علانيته فيكون اغرا وهو قول طائفة من المعتزلة
ومتاخري الاشاعرة واجيب بان علمه ان عقابه انما هو لكفره فقط زيادة في زجره عن الكفر فيكون لطفا لا اغرا وانه لا
في المعصية عند علمه بذلك غير مسلم لان العقاب مرتب وهو يعلم انه ما ازداد كفره ازداد عقابه ورضاه بالاحرف لا يكون
رضا بالاسد لو صحه قوله تعالى الى الهد يستعمل بان اذا ارتهب فقد اخبر بانه من اهل النار والقرآن حطاب واعلام لجميع
المكلفين ومن جملتهم واما اعلام المكلف بانه يوم يدخل الجنة فلا احد في حسنه **الفائدة الرابعة** في ذكر فروع
تتفرع على التكليف بعد ثبوته وكان شرائطه ذكرها بعض اصحابنا المهدي **الفرع الاول** في حكم من فعل الواجب او ترك القبيح حسبة
من الذم في الدنيا والخزي والعقوبة العاجلة كالحد وضرب رسول الله له في نفسه او ماله لا لوجوبه ولا لقبحه ولا لقصد
الامتثال حكمه انه لا يستحق الثواب لانه جزا ولا يستحق الجزا من لم يطلبه وما ارادة المجازي واما العقاب فيسقط عنه
اذ قد اتى بالواجب على وجهه كقضا الدين ونحوه من الواجبات العقلية ولم يات بالقبيح فاما نحو الصلوة من الشرعيات فالاقرب
انه يستحق العقاب وان اتى بها على ذلك الوجه اذ هو في حكم المخل بها لانه لم يات بها على الوجه المشروع في نيتها ولا تقع على الوجه
الذي لاجله وجبت وهو اللطفية لان السر في لطفيتها انقطاعها على الشروط التي قضى الشرع باعتبارها ومن جملتها النية
التي بها تتعين وتتميز عن النفل وهي ان يفعلها لوجوبها **الفرع الثاني** من فعل الواجب مخافة العقاب على تركه ان اقترن
بذلك معرفة انه تعالى لا يعاقب الا على ترك واجب فان تلك النية تجزيه لانه في التحقيق قد اداه لوجوبه فيستحق الثواب ويسقط
العقاب وان اعتقد انه تعالى يعاقب على ترك ما ليس بواجب لم تجزه نيته واما اذا ترك القبيح لهذه النية فان عقابه يسقط بكل حال
اذ لا يفتقر تركه الى نية الا ليحصل الثواب فان تحصيله يفتقر الى تركه نية الطاعة والامتثال **الفرع الثالث** من فعل
واجبا ومندوبا او ترك قبيحا او مكروها ليحصل الثواب قال الا اشكال ان هذه النية لا تجري في الواجب والمندوب لان الواجب لا يكون
لطفا والمندوب لا يكون مسهلا للفرائض الا مع النية البادية للوجوب او للندب فلا يستحق ثوابا ولا يسقط عنه عقاب الاخلال
واما تركه للقبيح لذلك فيسقط عنه العقاب واما الثواب فيه وفي ترك المكروه فيحتمل عدم استحقاقه لعدم نية الامتثال
فانه انما ترك لغرض يخصه ويحتمل ان يستحقه لان نيته قد تضمنت نية الامتثال لانه لا يصل الثواب اليه الا مع الطاعة والامتثال
وقد قصد وصوله هذا في حق الواجبات والقبائح الشرعية واما العقليات فحكمها حكم القبيح الشرعي في سقوط العقاب والاحتمال في
استحقاق الثواب **الفرع الرابع** لو فعل الواجب لوجوبه لكن انضم الى ذلك قصد ان يمدح عليه وكذلك ترك القبيح فالتحقيق
ان الشرع قد نص على انه يبطل استحقاق الثواب مطلقا اذ سئل عنه صلى الله عليه وسلم فقال لا يشرك بالله في عبادته فلا ثواب في فعل
الواجبات الشرعية لذلك ولا سقوط للعقاب واما القبائح فلا عقاب اذ لم يفعلها لانه قد تركها لكن يستحق العقاب على نية المدح
وارادته المحرمة واما الواجبات العقلية فيسقط عقاب تركها لفعله لها وحصولها على وجه وجوبها ويعاقب على تلك النية
ولا يستحق ثوابا واما ترك القبيح العقلي فكذلك لا يعاقب عليه اذ لم يفعله ويعاقب على تلك النية وهي ارادة المدح **الفرع
الخامس** لو ضم الى نية فعل الواجب لوجوبه ارادة ان يثاب عليه او ان لا يعاقب على تركه قال لا اشكال ان هذه النية
توجب سقوط العقاب واما الثواب فلا بد من مطابقة مراد الله منه لانه جزا ولا جزا مع عدم ارادة الامتثال الا من
فاعل الجزا الكريم اذ اعلم انه لا يثيب الا على ما اراده وقد قصده **الفرع السادس** اذا فعل الواجب لوجوبه

وترك الصبح لقبحه من غير قصد اتباع مراد الله قال المحقق سقوط العقاب مطلقا وعدم استحقاق الثواب اذ لا ثواب الا على ارادة
مطابقة مراد المثيب كما قدمنا لكن الاشعرية يستحقون لذلك العوض لاجل المشقة التي ضمنها الله في الفعل والترك فهو بمنزلة المولم
هذا المحقق ما ذكره بعض اصحابنا من هذه الفروع وعندي ان ذلك او اكثره تحكم لا دليل عليه وان احكام النية واجزاءها وعدمه
طريقه الشرع ولا مجال للعقل فيه ولم يرد في الشرع ما يقضي بما ذكره الا في اجزاء النية التي يصير بها مرائيا وبطلان العمل لاجل
المراياة وما عدا ذلك فهو مما تفرد بعلمه الله والله سبحانه اعلم ثم

فصل في ان

الله تعالى اذا اكمل للعبد شرائط التكليف فلا بد ان يكلفه
اعلم انه مع كمال الشرائط وحصول التكليف بالمعنى الاول وهو مصير العبد مكلفا والمراد هنا المعنى الثاني وهو ان يريد منه الطاعة
ويأمره بها ويكره منه المعصية وينهاه عنها والوجه فيه ما ذكره **قوله** لم يصنع للغرض الا لما يعني ولا يدعوه الله ولا يعرضه
عليه فان ذلك يعود على غرضه بالنقض

القول في قبح تكليف ما لا يطاق

قوله الا الغزالي
لبيس وجه امتناعه عنده عقليا الوجه الذي ذكره تعللا بالقواعد العدلية وهو قبحه وان الله لا يفعل القبيح لان قاعدة نفي التقبيح
العقلي بل علل بان الطلب لا يتأتى منه المطلوب محال كما يستحيل طلب الحركة من الشجرة **قوله** الامر لا بعينه هم الجمهور منهم على
انه ممتنع سمعا والقائل بجوازه عقلا وسمعا الاشعري واتباعه وليسوا كما ذكر ممن لا يعتد به فان الاشعري رأسهم وامامهم
الذي يعتزون اليه ويعظمونه وقد نسبت اليه اصحابنا التصريح بذلك وذكر ابن الخطيب وابن الحاجب انه لم يصرح بجواز تكليف ما لا يطاق
وانما اخذ له من نحو قوله لا تأثير لقدرة العبد في احداث الفعل فاذا كلف به فقد كلف ما لا يقدر عليه وغير ذلك من اصوله القاضية
بالجبر وعدم الاختيار واعلم ان ما لا يطاق صور احداها ما لا يدخل تحت مقدور قادر مطلقا كالجمع بين الضدين والحادث ما لا
يتناهى وجعل القديم محدثا وادخال بعض المخبرات في بعض الصورة الثانية ما لا يقدر عليه نحو وهو مقدور في نفسه
لقدرة العدم تعلقه كايجاد الاجسام ونحوها مما لا تتعلق به قدرتنا الصورة الثالثة ما لا يمكن من فعله لوجه يقع عليه وان
كان مما يدخل جنسه تحت مقدورنا كالكلام الموجود في الحصى والسحر والطيران الصورة الرابعة ما يدخل تحت مقدورنا
حسا ووجها وصفة الا ان كل قادر بقدرته لم يوجد فيه القدرة على ذلك وان كان يوجد في بعض القادرين فهذه صور اربع
وهل الخلاف فيها كلها او في البعض منها الرواية عنهم في ذلك مختلفة قيل والاظهر انهم يجيزون التكليف فيها كلها وقيل
لا يخالفون الا في الصورة الرابعة فاما الثلاث الاول فلا يصح عندهم التكليف بشيء منها وذكر محمود بن الملاحمي حاكيا عن الشيخ
ابي الحسين انه وجد في بعض كتب الاشعرية قال اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يصح ان يكلف ما لا يطاق وان اختلفوا اهل الحق في
تكليف العاجز والزمن السعي والضرير نقط المصحف والانسان خلق الاجسام وخلق مثل القديم وجعل القديم محدثا والمحدث
قديما قال فمنع بعض اهل الحق من ذلك واجازه اخرون وهم المصنف المحقون واتفقوا جميعا على انه لا يصح ان يكلف الجماد
ثم ان الشيخ ابا الحسين تعجب من هذا الكلام فقال العجب من قوله اهل الحق وتسميته من قال بجواز تكليف ما لا يطاق محقا والمانع
من ذلك مبطلا واعجب من هذا قوله المحقون المصنف وكونهم عنده من قال بجواز ان يكلف الانسان خلق الجسم وجعل القديم
محدثا والمحدث قديما وكل ذلك مستحيل منا ثم العجب كيف قضى بصحة تكليف الجاد واجاز التكليف لخلق القديم محدثا والجماد يصح
تقديرنا ان يجعل حيا قادرا والقدرة على جعل القديم محدثا محال بكل حال قال مولانا عليه السلام لعل وجه ذلك عندهم ان الجماد لا يصح
ان يخاطب ويوجه اليه الطلب واعلم انك اذا حققت وجدت الصورة على قاعدتهم طرد القضية في الصور الاربع لان الوجه في جواز
ذلك عندهم انه تعالى لا يقبح منه قبيح وهذه العلة مع جميع الصور على سواء فاما الواقع منه من تكليف ما لا يمكن عندهم فهو الصورة
الرابعة **قوله** واعجب من هذا فرقهم بين تكليف من لا يعلم الى اخره لعل وجه الفرق عندهم ان ما لا يعلم لا يمكن تصوره فلا يتصور
تعلق التكليف به بخلاف ما يعلم ولا يقدر عليه **قوله** لنا العقل والسمع هذه المسألة مما لا يصح الا يستدل عليها بالسمع الا ان
المراد الادلة السمعية عليها من قبيل الاستظهار والمعارضة لما اوردوه من ذلك **قوله** اما العقل فهو ان تكليف ما لا يطاق الى اخره

للمطابق للمستوى المنهج والصراط عن المعوج اذ لم يكن الا كذلك لم يطابق مراد الله عرف لك لمن الله اعلم

اعلم ان اهل العدل المخالفون في ان قبح تكليف ما لا يطاق معلوم على الجملة ضرورة وانما اختلفوا في العلم بقبحه تفصيلا وفي وجه قبحه وفي حق الله تعالى فالشيخان ابو الحسين ومحمود بن الملاحمي طردا القضية وقالا كل ذلك معلوم بالضرورة قبل انها لو كان ضرورة لم يخالف فيه المجبرة واجابا بانهم صنفان عوام وعلما فالعلما منهم فهم قلة فيجوز عليهم التواطؤ على انكار الضرورة لاغراض دنيوية والعوام هم السواد منهم ومن غيرهم وهم نعقة للناعق وقال الجمهور العدلية لا نعلم قبح تكليف ما لا يطاق مفصلا وفي حق الله الا بالاستدلال وهو الاصح **قوله** وهو نفع المكلف كما هو فيه نظر اذ لو كان الغرض نفعه لم يكلف من يعلم انه يموت كافرا والصواب وهو تعريض المكلف للنفع **قوله** فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذه الآية فيها غاية التصريح بحل ما ذهب اليه الخصوم من وقوع تكليف ما لا يطاق لانها تدل على عدم الجواز ولا دلالة فيها والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرجه ومن هنا نعرف ان الله تعالى نفى التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق وفيه حرج وضيق **قوله** والا ما اتاها يعني فيدخل الله بانه لا يكلف احدا ان ينفق الا ما اتاه وفيه دلالة على انه لا يكلف ما لا يطاق اذ لو كلفه الانفاق بما لم يؤته **قوله** وقد زعم بعض اغمارهم يقال رجل غمر وغمر اي لم يجرب الامور والجمع اغمار **قوله** على ان الحمل لا يلبث بالتكليف تعالى الله عن ذلك تأويل الخصم بانه يقتضي ذلك بل يحصوله انه لا يكلف الا بالحلال

فصل في شبههم

قوله ان كان لها اثر لزم حصول المقدور حال حصول الاثر احتج المصنف هذه الشبهة والذي تحررت عليه انها في الزمان المعدوم اما ان لها اثر في الفعل ولا يكون ان كان لها اثر فتاثيرها في المقدور في الزمان الاول مع كون وجود المقدور غير حاصل فيكون تاثيرها المعدوم ومغاير الوجود المقدور والمؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده فيلزم ان يكون موجدا للموجود او قبل وجوده فيكون الكلام فيه كما تقدم ويلزم التسلسل وان لم يكن للقدرة في الزمان المتقدم اثر ونبت ايضا انه ليس لها في الزمان المقارن لوجود الفعل اثر استحال ان يكون لها اثر البتة في الفعل واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون قدرة على الفعل **قوله** فان قيل لو قدرنا وقوع ما علم الله انه لا يقع هذا سؤال يرد على قولنا انه لا يستحيل خلاف المعلوم وان القدرة تتعلق به فيقال اذا كان جائز الوقوع فما الحكم لو قدرنا وقوعه **قوله** ما قاله ابو الحسين هذا الجواب الذي استنده المصنف اليه منسوب الى البغدادية وهو جواب حسن واضح لكنه قد اعترض بانه جواب غير مطابق للسؤال لان حاصل السؤال لو قدرنا وقوع ما قد سبق في علم الله انه لا يقع ولا بد ان يكون الجواب مع بقاء السؤال بحاله وان قلت اذا قدرنا وقوعه كان الله غير عالم بعدم وقوعه وما فرضنا الكلام الا مع علمه بعدم الوقوع قال مولانا ايده الله وهذا الاعتراض غير قادح في الجواب فان المفروض ان الله عالم بانه لا يقع وانه في نفس الامر كذلك ولا وقوع له في الخارج فلما قدر الوقوع الذي لا تحقق له ولا حصول في الخارج قدرنا عدم العلم بعدم الوقوع كذلك وما هذا الجواب المذكور الا جواب واضح من انه راجح وخلافه من قبيل التكلف ومنسوخ على سؤال الاشعري ونسبته الى ابي الحسين عن هذا الجواب وهو ان وقوع خلاف المعلوم محال من جهة العالمية فاذا قدر وقوعه استغناه تقديرا اخر وهو انه يدل على الجهل ولزوم المحال للمحال يعتبر واما الثاني لزوم المحال للجائز **قوله** ولا بد ان يخرج عن كونه عالما بوقوعه صوابه عن كونه عالما بانه لا يقع **قوله** واما سائر الشيوخ الى اخره حاصل ما ذكروه انه لحال السؤال المعني انه تعالى للسائل تقرير ذكر هذا يستلزم الجواب عليه نعم محال ولا محال فلا يجاب بلا ولا نعم اذ انهما احسن بعض اصل قد علم على انفسنا **قوله** قال الرازي كلفنا الله بالعلوم النظرية الى اخره قد اجاد المصنف تحرير هذه الشبهة على جهة الايجاز واستكمل معانيها واطرافها باختصار عبارة واما الرازي فله فيها بسط ذكره في محصوله وهو من اولى البسط وله مرحلة في التحليط والخبط ومن العجائب ان كتبه كلها مبنية على الانظار فلا يكاد يعلم شيء مما فيها باضطرار فكيف يتجاسر على انكار امكان النظر ويتوصل بذكرها الى ان ينسب الى الله ما ليس له باهل من تكليف ما لا يطاق ويقال له لا بد لكم من الاعتراف بان العلوم الضرورية غير كافية في تحصيل العلوم المكتسبة وال

فليس للعقل في العلوم المكتسبة لاشتراكهم في الضرورية واذا صح انه لا بد من امر يعرها وذلك الامر ان لم يكن موقوفا على
اختيار لزم مثله في العلوم المكتسبة وقد بينا ايضا توافقه على الاختيار وحاصله بحث المقصود والدواعي الحاصلة لنا **قوله**
وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين وذلك من حيث انه كلف بالايمان وبان يعلم عدم وجوده منه وهو لا يمكن من هذا العلم الا مع عدمه اذ لا
يكون علما الا اذا تعلق به على ما هو عليه فتكليفه بهذا العلم وان لم يكن مقتضيا للايمان فهو يستلزم النقيض الذي هو عدم الايمان
قوله والجواب تعالى الحكم من سلم لكم الى اخره جواب المصنف هذا عمدة واصح لانه ان كان معتبرا فان الله قد اخبر بان ابا لهب لا يؤمن وليس له
بد من الاعتراف بان ابا لهب مكلف بان يصدق الله فيما اخبر به من عدم ايمانه وكيف يصح ان يخاطب الله بخطاب ثم لا يريد من المكلف
اعتقاد صدقه وان كان مكلفا بذلك لان الله لم يخبر بعدم ايمانه ويعتقد انه لا دليل على ذلك فكان الجواب بهذا المعنى اوضح
وكان من حقه ان يبين عدم دلالة الظواهر القرآنية على ذلك والمصنف بترك سلوك كل من هذين المنهجين في الجواب وانما
بالمنع جملة وليس ذلك بشافي اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم ان الجمهور اجابوا بالمنع كما ذكره المصنف مع الاعتراف بان الله اخبر
بانه لا يؤمن وليس ذلك بمستقيم وقد اجاب بعض المتاخرين من اصحابنا بما حاصله ان الذي كلف به ابو لهب ان يصدق النبي صلى الله عليه
فيما جاء به على سبيل الجملة لا في كل من الافراد الا ما بلغه منها ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ اليه الا لما فيه مصلحة
من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في هذا وان سلمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبره فلم يخبره بانه لا يؤمن وانما اخبره بانه من اهل النار هو
وامراته وذلك لا يستلزم انه لا يؤمن بما جاء به الرسول فان كثيرا من المصدقين من اهل النار سلمنا ان المصدقين ليسوا من اهل
النار فالاطلاق الوارد في حقه بانه من اهل النار مشروط بعدم التوبة كما في كثير من الاطلاقات الوعيدية نحو ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده فان له نار جهنم فيكون قوله سيصلى نارا ذات لهب بعد بيان ما يكفره ولم يسلم وكذلك قوله تبت يدا ابي
لهب وتب لا يدل على القطع بهلاكه لجواز كونه مشروطا بما ذكر كقوله ويل لكل افاك اثيم اي ان لم يتب وهذا جواب حسن **قوله**
فتكليف الملائكة ما لا يعلمون تعالى فاتحة ارادها في سببه بتكليف ما لا يطاق وانما يدل على تكليف ما لا نعلم فهي من غير هذا الباب ولا
متمسكا الا للاشعري انه صح عنه القول بذلك **قوله** لا يعلو في ظاهرها المعنى ان هذا ليس بامر حقيقة وليس المراد طلب الاتيان
منهم وانما خاطبهم بذلك مبكتا لهم ومقرعا ومنبها على انهم لا يعلمون ما يعلمه ليتقفوا عند امر ربهم ولا يسمعوا ما خفي عنهم
فيه وجه الحكمة والهزء فان كنتم صادقين يعني في زعمكم اني استخلف في الارض مفسدين فيكفي للدماء داعلهم ونعرفنا
لهم بان فيمن استخلفه من الفوائد العلمية التي هي اصول الفوائد كلها ما يستاهلون لاجله ان يستخلفوا فاراهم بذلك وبين
لهم بعض ما اجمل من ذكر المصالح في استخلافهم في قوله اني اعلم ما لا تعلمون **قوله** ان المراد لا تحملنا ما يثقل علينا واستدل
كلفته الى اخره هذا وجه حسن وقد فسره جار الله بان المراد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من العقوبات النازلة بمن قبلنا
طلبوا الاعفاء عن التكليفات الشاقة التي كلفها من قبلهم بقوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا بما نزل عليهم
من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها قال وقيل المراد به الشاق الذي لا يكاد يستطاع من التكاليف وهذا تكرير لقوله
لا تحمل علينا اصرا **قوله** والجواب ان المراد انه يثقل ويشق الى اخر ما ذكره هو مستقيم الا قوله والذي امرنا بان نعدل بينهن
فيه هو الجماع فانه لا يجب العدل فيه اذ هو حق للرجل غير واجب عليه وانما يجب العدل في المبيت وقوله ولين الجناب فان لين الجناب
مندوب غير واجب **قوله** وحسن العشرة هو يجمع الانفاق والمبيت وسائر حقوق الزوجية فلا يحتاج الى قوله ونحو ذلك
والذي ذكره جار الله رحمه الله في تفسير هذه الاية ومحال ان تستطيعوا العدل بين النساء والتسوية حتى لا يقع ميل البتة ولا زيادة
ولا نقصان فيما يجب لهن فرفع لذلك عنكم تمام العدل وغايته وما كلفتم منه الا ما تستطيعون بشرط ان تبذلوا فيه وسعكم وطاقتكم لان
تكليف ما لا يستطاع داخل في حد الظلم وما ربك بظلام للعبيد وقيل معناه ان تعدلوا في المحبة وعنه صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم بين نسائه

فيقدر ويقول هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا املك يعني المحبة وقيل في العدل بين امرأتين ضعيف بالغ في الضعوبة حتى انه غير مستطاع لانه يحتاج ان يستوي بينهن في القسمة والنفقة والتعهد والنظر والاقبال والممالحة والمفاكهة والمواخير وغيرها لكمال لا يكاد الحصر يأتي من ورائه فهو كالخارج من حد الاستطاعة هذا اذا كن محبوبات كلهن فكيف اذا مال القلب مع بعضهن
قوله لا سيما على مذهبهم في ان الادراك معنى يعني فانه فعل من افعال الله واما اذا كان صفة مقتضاه عن كونه حيا فليس من قبيل الافعال وان كان مقتضى عن الحسة التي هي حاصلة بالحيوة التي فعلها الله قوله فاورد ذلك على طريق التهديد والذم فيه نظر والاولى ما ذكره الخوارزمي انه وارد على طريق التشبيه والمجاز ان الله اراد انهم لفرط تصاممهم عن استماع الحق وكراهتهم له كانهم لا يستطيعون السمع ولعل بعض المجبرة يوثب اذا عثر عليه فيوعوع به على اهل العدل كأنه لم يسمع الناس يقولون في كل لسان هذا كلام لا استطيع ان اسمعه وهذا مما يمجه سمعي ومال في قوله وكانوا لا يستطيعون سمعا يعني وكانوا صما عنه الا انه ابلغ لان الاصم قد يستطيع السمع اذا صيح به وهؤلاء كانهم أصميت اسماعهم فلا استطاعة بهم للسمع

الكلام في الألطاف

وجه كونه من باب العدل ان ماحاصل العدل انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب واللطف معدود مما يجب عليه فذكر ليعلم انه تعالى يفعله ولا يخل به وان كان قد دخل في مسئلة عدل حكيم انه لا يخل بالواجب لكن احتيج الى افراد الكلام فيه لمتداعي وجوبه وتفصيلا لذلك المجمل وزيادة في طمانينة النفس والتقوى وكذلك اكثر مسائل العدل ووجه اتصاله بباب التكليف ماله من التعلق به وكونه من توابعه ومذكورا في شرائط حسنه قوله هو ما قرب من نيل الغرض هذه حقيقته في عرف اللغة واما في اصلها فاللطافة مقابلة للكثافة وهما من هيئات الاجسام وقيل اللطف في اللغة البر قوله والمفسدة ما يقابله وحدها بان يقال هو الطاعة في خلاف اللطف بالمعصية وزاد بعض المتكلمين في حدها ما يفعله والبواعث في الفعل المكلف به واحد واحترز به عما اذا زاد الله تكليفه للمكلف وفي علمه انه يعصى عند ذلك فانه لا يكون مفسدة لما يحصل به من التعريض لزيادة الثواب قوله يختار عنده الفعل يعني فعل الواجب والمندوب قوله الذي يختار عنده الترك يعني ترك المحظور والمكروه قوله احترازا من ان يختار الا انه يعني عند امر حدث والمعنى انه يحترز من ان يختار عند امر الفعل او الترك الا انه لذلك الامر بل لامر اخر وهذه زيادة في البيان والا فقوله يختار عنده مشعر بان الاختيار لاجله قوله ليدخل فيه اللطف المطلق اللطف المطلق عند المتكلمين هو ما يدعو المكلف الى فعل ما كلف فعله او ترك ما كلف تركه فعل او لم يفعل ترك او لم يترك فهو في التحقيق يشمل انواع اللطف هذا معنى كونه مطلقا لكن لما خصوا اللطف الذي يفعل عنده بان سموه توفيقا والذي يترك عنده بان سموه عصمة قصروا اللطف المطلق على ما عداهما من التوفيق قوله فليس يستند الى الله اما على طاهر عباراتهم فكل منه مستعمل لكن المعلوم قطعا عنهم انهم لا يقولون بان الالطاف لا يكون الا من قبيل الدواعي التي هي علوم وظنون فقط فانهم لا يزالون يستدلون على ان الالام وغيرها وجه حسنها كونها الطافا لما يحصل بها من الالطاف والاعتبار وانما ارادوا بقولهم ان الالطاف تدعو ان الدواعي تنبعث معها وتحصل لاجلها ونفع اختيار الفعل الملطوف فيه عندها فهي عبارتهم في الحقيقة ويجاز المصنف في العبارة واجب

فصل

قوله وسمي لطفا الى اخره لما كان اللطف يسوق المكلف ويوصله الى ما لم يكن ليصل اليه لولاه سمي لطفا وهو ماخوذ من اللطافة لان اللطيف من الاجسام يمكن دخوله الاماكن الضيقة الصغيرة للطافته ويسمى مصلحة وصلاحا لما فيه من النفع واستصلاحا لما فيه من طلب صلاح المكلف قوله ويسمى توفيقا هذا اسم خاص لنوع منه وكذلك العصمة وما تقدم اسماء غير خاصة قوله وكذلك لا يقال اصلح الله فلانا هذا تشبيه في المحيط الى قاضي القضاة وان اراد حسن ورود الدعاء فغير صحيح لان الدعاء بالصلاح والهداية يصح للكافر والفاسق وان اراد حسن ورود معنى الاخبار فكلامه ليس بغيد وقيل الصحيح جعلا فيه لان الله قد اصلح جميع خلقه بفعل اللطف لهم وان كان منهم من لم يلطف قوله فيجوز كل ذلك نحو فلان موفق لفعل الصلاة ومعصوم عن الزنا واصلحه الله في امر الصلوة ونحو ذلك

فصل

قوله ليس يجاز

يكون لكل ما كلفناه لطف الخلاف في هذا التشيير المعتبر ومن تابعه ممن يقول باب اللطف لا يجب فانهم قالوا لا مكلف الا والله قادر
على اللطف به حتى يؤمن لكن لا يجب عليه يعني الحاكم ولقولهم هذا سموا اصحاب اللطف يعني لنفيهم وجوب اللطف قوله وذلك ظاهر في
الشاهد يعني ان هذا صحيح لكن سويه في الشاهد لا استلزام ذلك في الغايب للفرق الواضح وهو ان الشاهد قاصر في علمه وقدرته والله
سبحانه عالم لذاته وقادر لذاته قوله على ان اصحابنا الى اخره هو كما قالوه فانه لا يصح جعلها الطافا في التكاليف الشرعية الا من جوز اللطف
ان يكون زايدا على التمكين والاشارة بالشرعيات الى وجوهها الا ممكن فقد المعرفة وقوله العملية اراد به نحو قضاء الدين ورد الوديعة
وشكر المنعم ونحو في العلمية نحو معرفة ساير مسايل التوحيد والعدل لمثل ما ذكر في الشرعيات فصل قوله اتفق الشيوخ
الى اخره يعني الشيوخ القايلين بوجوب اللطف قوله وهو احد قولي ابي هاشم هو الاخير من قوليه قوله لان لطفه في المقدور
يعني فاذا لم يفعل للمكلف لم يزح علته كمن لطفه في فعل حسن وفيه نظر فان ترك فعل الله ما هو قبيح مما يدعوه الى الطاعة لا يعد
علة للمكلف بل فات القبيح في حق الله كالمستحيل وقد ذهب ابو علي الى انه يستحيل كون القبيح داعيا الى الحسن والمسالة من تعقبه
من اصلها عنده ورد بعدم تسليم الاستحالة التي ذكرها اذ لا تعارض ورد ولا دليل عليها وما المانع من كون القبيح داعيا الى الحسن

فصل وللطف شروط قوله منها ان يكون ثابتا حقق المصنف عبارة الاصحاب هنا انهم يقولون انه يكون موجودا فقالوا لان
المعدوم لا حظ له في دعا ولا صرف ذكره في المحيط فورد عليه ان اللطف يكون في الوجود وغيره فقيل فكان ينبغي ان يقولوا موجودا
او معدوما يصح وجوده لان الاعتبار بان يكون له اثر في الدعا والصرف موجودا كان او معدوما ولهذا ابدل المصنف لفظة موجود
ثابت وليس يحصل به بكل التعلق بما ورد وعبارته تشعر بان مراده بالثابت المستمر لانه قابله بالزايل ولا مانع من ان يحصل
اللطفية بوجود امر وان كان قد زال كمرض يشفى منه الانسان وفقر يعقبه الغنى والله اعلم قوله مناسبة معنى المناسبة ان يكون
وجه بعثه على الملطوف فيه معلوما قوله وقد نعلمها جملة وذلك كالتكاليف الشرعية فانا لا نعلم وجه بعثها على ما هي لطف فيه
وهو التكاليف العقلية مفصلا بل على سبيل الجملة وهو ان الله حكيم لم يكلفنا بها الا لكونها الطافا لنا قوله بان نعلم ان الله لا يفعل
الا ما هو صلاح هو غير مستقيم لان ظاهره يوهم ثبوت اللطفية وعلمنا بها جملة في جميع افعال الله وليس كذلك والمثال المستقيم
ما ذكرناه وهو ان الشرعيات كالصلوة والزكاة والحج الطاف كما قد تقدم وعلمنا لطفيتها جملة لان الله كلفنا بها ولو لم تكن الطافا
لم يكلفنا اياها قوله وكذلك الصلوة فتثبت القسم بل هي كغيرها في عدم العلم بالمناسبة تفصيلا وليس في الاية الا ذكر انها لطف وانه يحصل
بها الانتهاء عن الفحشا ولم يذكر ما وجه ذلك قوله فلا حرج عن كونه مختارا وذلك لان الغرض باللطف ان يختار الطاعة على الوجه
الذي يستحق به الثواب والالجا ينافي ذلك قوله ومنها ان يكون المكلف عالما او ظانا الى اخره الاولى التفصيل فيقال ان كان اللطف
من فعل المكلف وكلف بتحصيله فانه يكفي فيه ان يتمكن من العلم به او الظن مع امكان فعله وان كان من فعل غيره فلا بد ان يعلمه او يظنه ليثبت
له حظ الدعا والصرف لكن اذا علمه فالمعلوم هو نفس اللطف وان ظنه فالظن هو اللطف وفي الحقيقة انه لا بد ان يكون معلوما لان اللطف
في المظنون هو الظن وهو معلوم قوله ويلزمه مثله في فعل العبد انما الزمه ذلك لانه لا يلتزمه هنا بل يوافق في جواز تقدم اللطف
اوقاتا كثيرة كالصلوة فان الملطوف فيها انما يفعل بعد وقتها ولذلك وسع فيها الى اخر الوقت قوله ولا فرق في الصحيح يعني على القول
الصحيح وهو قول ابي هاشم بجواز تقدمه واما على قول ابي علي فاذا امتنع تقدمه على الملطوف فيه بعد التكليف فاولى واحرى قبله قيل ومثال
ومن صور المتقدم على التكليف ان يلطف الصبي في كبره بما يعلمه في صغره قال مولانا عليه السلم فيه نظر لان اللطافة بالعلم المجدد الحاصل
له في حال الكبر الا ترى انه لو كان قد نسي ما علمه في حال الصغر لم يثبت له الالتطاف قلت وعلى القول بجواز تقدمه
على التكليف فلا قايل بانه يجب تقدمه ولو فرض انه مع التقدم ابلغ في الدعا الى الطاعة لان شرط وجوبه التكليف فمهما لم يحصل الشرط
لم يحصل المشروط وهو الوجوب وكذلك لا يجب مقارنته لمثل ذلك قوله ان يكون مدركا او في حكم المدرك كالالام النازلة بالمكلفين

وبغيرهم اذا حصل لهم بها التطاف والذي في حكم المدرك المعلوم ضرورة **قوله** واما بعد ذلك الى اخره هذا او قول قاضي القضاه
لقول الشيخ والذي ذهب اليه جمهور المتكلمين انه لا يشترط فيه ذلك مطلقا وورثه المصنف بقوله قيل والصحيح خلاف ما ذكره الى اخره
على ما يحصله الجمهور **فصل** **قوله** ليس يصح ان يكون اللطف جهة في التكليف اي وجها في حسنه **قوله** ولا جهة في الامر
اي في كونها طاعة فان ارادة كون السجدة لله هي المؤثرة في كونها طاعة اذ لو لم يرد بها ذلك وارادها بها غير الله لم تكن طاعة **قوله**
ويجوز ذلك من وجوه الافعال يعني وجوه حسنها وقبحها ككون الكلام صدقا او كذبا وكون الفعل عدلا او ظلما **قوله** جهة في صوم
النهار اي في كونه طاعة وتاديه للواجب مثلا **قوله** قيل التبييت جهة في الصوم فيه نظر لانه ليس المراد انها جهة فيه نفسه بل
في كونه طاعة ومجزيا كما قدمنا **قوله** واما وجوب التبييت الى اخره فيه نظر لان ذلك لا يخرج به عما ورد عليه فان الذي
استمر به النوم وقد اثر النيه المتقدمه في صومه وصار جهة له ولانه يلزم على ما ذكره انه لو كان قبل طلوع الفجر
نائم وقد كان بيت النيه ولم يستحضرها في الوقت المتصل بطلوع الفجر ومع اول جزء من اجزاء النهار الا يجزيه تلك النيه الاولى
والمتن كذلك **فصل** واللطف قد يكون من فعل الله تعالى وقد يكون من فعل المكلف نفسه وقد يكون من فعل غيره **قوله**
وكذلك ما بعده او قارنه اما تقدمه فظاهر واما ما قارنه فلانه اذا كان التكليف هو المقتضي لوجوب اللطف لم يقتض وجوبه
الا في الحالة الثانية من حصوله **قوله** وهذا واجب عند الجمهور اراد من الزيدية والمعتزلة وسائر القائلين بالعدل لم
يشذ عنهم في ذلك الا بشر بن المعتمر ونفصل جعفر بن حرب واذا ذكر رجوعه فلا يشتغل بعد بحكاية فيه الا ان يكون اتباعه
من لم يرجع لرجوعه ولعل القول بعدم وجوب اللطف فرع على القول بانه لا مكلف الا وفي مقدور الله ما هو لطف له **قوله** قيل
وقد رجع نقل عن هذا عنه ابو الحسين الخياط وحكاه في المحيط وغيره من كتب الكلام **قوله** وقال جعفر بن حرب الى اخره هو احد قولي
ابي هاشم وتلخيص هذه المقالات ان المكلف اذا كان يستحق من الثواب على ذلك الفعل مع عدم حصول اللطف فيه اكثر مما يستحقه اذا
فعله بعد ان حصل له اللطف فانه لا يجب لان العرض التعريض لمنافع الثواب وقد عرضه بعدم فعل اللطف لمنافع لا ينال مع
فعله فاذا لم يفعل ما كلفه فقد اتى من جهة نفسه ويكون هذه الصورة كصورة ~~فعل اللطف لمنافع لا ينال مع فعله~~ فان زيادة
التكليف بانواع من التكاليف اذا علم الله انه يستحق بتلك الزيادة مع تخلل بفعل ما كلفه فيستحق العقاب فانه وجه حسن الزيادة مع ذلك
كونها تعريضا الى منافع لا ينال الا بها وان استوى الثواب في الحالين وجب اللطف لانه اذا لم يفعله كان ناقضا الغرض من التكليف مع
مراعاة مصلحة اخرى قال قاضي القضاه وما ذكره جعفر يودي الى انه لا يجب على الله لطف اذ ما من فعل الا وهو مع اللطف سهل
ومع عدمه اشق والثواب يزداد لكثرة المشقه قال مولانا عليلم وفيما ذكره القاضي نظر وهو غير مسلم على الاطلاق **قوله**
وقال قوم لا اذا ان يفعله الله وليس بواجب قيل وهذا يشبه ما يقوله ابو القسم انه لا يجب كما يجب قضاء الدين على المدين بل يفعله الله لا محاله
ويجب من طريق الجود قال الحاكم وهذا الخلاف لفظي قال مولانا عليلم وفي قوله لفظي نظر فان الحق انه خلاف معنوي لانهم لا يجعلون
فعل اللطف واجبا في نفسه كقول الجمهور ومن الخلاف في هذه المسئلة ما روي عن قاضي القضاه وهو انه لا يجب على الله من اللطف
الا ما كان توفيقا او عصمة وهذا القول عنده قوي جدا على قاعدة الجمهور ومقتضى استدلالهم لانهما كانا من الالطاف ولا يحصل
به الا بمجرد التقريب ولا يقع الفعل عنده فتركه لا يعد نقضا للغرض والله اعلم **قوله** في ازاحة علة المكلف يعني فكما انه اذا
كلف العبد ولم يمكنه كان له ان يقول يا رب كلفتني ولم تمكني فانا معذور في ترك ما كلفتني به ولا اي شي يرد ان تعاقبني عليه فكذلك
اذا لم يلطف به بعده فان للعبد ان يقول يا رب كلفتني واردت مني الوصول الى الثواب ولو فعلت لي كذا لاطعت فعذري في ترك الطاعة
من جهتك ولا ينبغي تعذيبي على معصيتك هكذا قرره الاصحاب ولا يخفى ما فيه من تكلف القياس وبنائه على غير اساس فان بيانه ان
حسن العقل بعدم اللطف بان يقول كلفتك وعرضتك للثواب العظيم وقد للتنك على طريقه واوضحت لك انك ان سلكتها وقع العقاب

قوله الاوجها اي وجوبها قوله كالارادة التي هي جهة في الطاعة

القطع بعد ان احتمل ذلك الفعل وبحسب ذلك الدلالة وانعدمت عليك الحجة ولا جواز على من لم يمكنه فالفرق واضح وليس مثل هذا الدليل
توجد مثله في الفروع الظنية فكيف بالمسائل الاصولية القطعية **قوله** لا استوائهما في ان المكلف لا يختار الفعل الا عنده فيه نظر لانهما
وان استويا من هذا الوجه فلم يستويا من وجه اخر وهو ان المكلف لا يمكنه الفعل مع عدم التمكين ويمكنه مع عدم اللطف فلا مساواة
ولانه لو كلفه ولم يمكنه لكان التكليف بما لا يطاق وقبحه معلوم ضرورة بخلاف ما اذا لم يلطف به **تنبيه** من عادة المتكلمين
ان يحرروا الاستدلال في هذه المسئلة على كيفية اخرى نصير بها هذا الدليل الذي ذكره المصنف دليلين احدهما ما صدرته وقررته وهو
ان اللطف يجري مجرى التمكين فيجب كوجوبه وتقريره بنحو ما ذكرناه وهو معترض بما اوردناه الدليل الثاني انه تعالى لو لم يفعل اللطف
لم يحصل كان ناقضا لغرضه في التكليف كما لو منع من ذلك الفعل اذ لا فرق بين ان يمنع منه وبين ان يترك ما علم انه لو فعله لفعل
المكلف عنده ما كلفه من غير ضار ولا حاجة ولا ضرورة في حكمه ولهم في هذا الدليل الاخير تحرير غير هذا التحرير ويرد عليه
سؤال وهو ان هذا لا يقتضي بوجوب اللطف ولا يقتضي استحقاق الذم على تركه وانما يكشف عدم فعله عن كون المكلف كالعابث
بالتكليف وانه لم يرد تعريض المكلف الى الثواب اذ لو اراد ذلك لفعل ما يفعل المكلف عنده ما يستحق به الثواب او يقربه منه ولهذا
ذهب قوم الى ان اللطف غير واجب في نفسه ولكن لا بد ان يفعل ويستحق الذم مع عدم فعله لا على الاخلال به بل على امر اخر وهو
كونه كلف لغرض ثم لم يفعل ما يقع عنده ذلك الغرض او يقرب من الوقوع فيصير عابثا بالتكليف **قوله** الا اذا شاطره على ماله
اي اعطاه شطره **قوله** لما توجه الذم الى التكليف اي لما توجه الى انه لا اخل بالتكليف واعلم ان الذي اورد على دليل ابي علي يرد مثله
على دليل الجمهور في قولهم لو لم يلطف بالمكلف لكان ناقضا لغرضه بالتكليف لان يعني نقض الغرض ايضا عدم الارادة للفعل
المكلف به ولتعريض المكلف الى درجات لا تنال الا به وان كان يظهر ان الجمهور جعلوا وجه وجوبه الا نقض الغرض وابو علي جعل
وجهه الا يكشف عدم الارادة وكلامهم في الظاهر اقوم وان كان في الحقيقة ان المعنى واحد والله اعلم **قوله** دليل ابي علي لم يجب اللطف
لما فيه المفسدة هذا الدليل ذكره قاضي القضاة وعدده المصنف بما يرى واورد عليه ما اورد ومال الى تصحيحه وهو يشعر جدا
وكيف يجعل عدم فعل اللطف مع انه لا يدعو الى معصية كفعل ما يدعو اليها مع انه يعلم قبح ما يدعو الى القبيح كما يقبح فعله ولا يعلم قبح
ترك ما يدعو الى الواجب ولا وجوب فعله وكيف يقاس فرع على اصل مع عدم المساواة وهو يجمع شروط القياس فالقياس من دونه
لا قاعدة له ولا اساس **تنبيه** لم يتعرض المصنف للرد على جعفر بن حرب في تفصيله وما ادلى به واقامة الدليل على خلافه
وقد ذكر في الرد عليه ان فعل اللطف مع حصول بعض النفع وهو ثواب الفعل الذي يحصل مع فعل اللطف اولى من تفويت جميعه لاجل
ان يكون الثواب اكثر لو فعل مع عدم اللطف واما قياسه على الزيادة في التكليف فجوابه انها ان كانت مفسدة في بعض تكاليف المكلفين
فهي لم يجز فعلها وان لم تكن مفسدة فالتكليف بها مصلحة محضة يحصل بها نفع لولاه لوصل المكلف اليه بخلاف الاخلال باللطف
فانه فيه تفويت منفعة لولا عدم اللطف لوصل المكلف اليها وفيه نظر فانه حصل بزيادة التكليف تفويت منفعة وهي الثواب على
الفعل الذي كان كلف به قبل الزيادة فلما وقعت فاتت تلك المنفعة ووقع في عكسها فالفرق [illegible] ثم التكاليف اما عقلية فلا
يصح الزيادة فيها ولا النقصان بوجه واما شرعية فهي اما واجب يكلف بفعله او قبيح يكلف بتركه واما غيرهما من مندوب ومكروه
فالاولان لا يصح الزيادة فيهما ولا النقصان منهما متى حسن التكليف بهما ووجب ثم بهما المحسن فهو قبيح واما المندوب والمكروه فقد
يمكن الزيادة فيهما والنقص لان التكليف بهما لا يجب لكنه تعالى لا يحسن من الله الزيادة فيهما الا حيث لا مفسدة فيهما يتناول غيرهما من التكاليف
فمتى كان في المعلوم انه اذا زاد فيهما وقع العبد في المعصية قبحت الزيادة كما قلناه في منع اللطف من غير فرق **قوله** في ذكر الشبهة
اذ لا يكلف الا وفي المقدور ما هو لطف فيه بعينه فاذا لم يفعل الله اللطف مع القدرة عليه دل على عدم وجوبه لان حكمته منعت الاخلال
بالواجب **قوله** والمانع ان يكون قد فعل الله به اللطف المطلق هذا فيه نظر لان المخالف يدعي ان في مقدوره تعالى من الالطاف ما يفعل

المكلف

المكلف عنده ما كلفه فالوالد لا يتوقف يرد لذاته والقادر للذات يقدر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وما
من مكلف الا وله لطف في كل امر كلف بفعله او بتركه ثم ان كلام المصنف يقتضي بان اللطف المطلق مما يجب على الله ويفعله لازاحة علة
المكلف وقد تقدم ما روي عن قاضي القضاة ورجحناه من انه لا معنى لايجابه ولا يقتضيه القواعد وقد ذكر بعض المتاخرين من اصحابنا المهدي
انه لا يعقل من الالطاف الا التوفيق والعصمة وان المقدر انما يجب علينا لا عليه تعالى واذا قيل ليس الايات التسع التي انزل الله لتدعو
الى دعوة الى الطاعة لم يحصل بها فعل ما كلفوه بل بمجرد التقرب اجيب بانه لا يجب فيما انزل بالمكلفات ان يكون لطفا له بل يصح
ان يكون لطفا لغيره وقد دل الدليل على ان اللطف المقدر لا يجب فلا يفعله الله فيقطع بان تلك الايات قد انتفع بها غير من نزلت
كما فيما نزل بالاطفال والبهائم من الم ونحوه هكذا قرر ما قال مولانا عليه السلام وفيه ما يقضي بان ما لم يجب فعله من الالطاف لم يجز وفيه
نظر فان عدم الوجوب لا يلزم الجواز ولا يقتضي عدمه فليتامل **قوله** وايضا فقد يكون اللطف من فعل المكلف كالتسامي الى
اخره وفيه نظر فان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الجواز لان الحصر بني قوله على انه ما من مكلف الا وفي مقدور الله من الافعال ما يلتطف
فاذا لم يفعله دل على عدم الوجوب وليس كون له لطف في فعل الغير يسقط الواجب عن الله اذ ابنى الوجوب فيما يكون لطفا من فعله تعالى
قوله على ان هذا توصل بالعبارة اي توصل بها الى اثبات مذهب وقع فيه التنازع والعبارات لا يحصل بها المعاني ولا يثبت بها
في المسائل العلمية القطعية **قوله** قالوا وقع التعبد الى اخره هذه الشبهة مبنية على ان من قواعد الجمهور الموجبين للالطاف ان كل
الم يفعله الله فلا بد فيه من لطفية وهذا يرد عليهم الا من يقول ان العوض كاف في حسن الالام ومما يشابه هذا الذي اورده
الزام قبح التداوي لان الالم اذا كان لطفا يجب على الله فعله ورفعه لاجل التداوي لا يجوز منه تعالى فلا اثر للتداوي ومتى ارتفعت
عنه اللطفية وجب رفعه اذ لا يجوز ابقاؤه واستمراره الا مع حصول الاعتبار فيه فالتداوي عبث لا فائدة فيه على كلام المعتزلين
والاجماع واقع على حسن التداوي ووردت فيه ما ورد ففي الاثر عنه صلى الله عليه وسلم تداووا فما انزل الله من داء الا وله دواء الا السام والهرم
واجمع الامة على حسن تعلم علم الطب وقد اجيب بانه لا بد من ان يقطع بان في فعل التداوي صلاحا لنا ويكون واجبا تارة ومندوبا
اخرى فيحسن بحيث يقطع من طريق العادة بان الالم يرتفع به كان نقص يلقمع ويكون ابتلاها الماء ونحوه ممكنا فيجب عليه
لان دفع الضرر عن النفس واجب عقلا وشرعا واستحسن حيث لا يقطع بانه قاطع ضرر الالم بل يظن ذلك كالادوية المركبة لتعديل
المزاج عند غلبة احدى المواد وندب لمن علم او ظنه ينفع ذلك سرور الالم ويدل له قوله صلى الله عليه وسلم تداووا وظاهره الوجوب لكن اراد
صلى الله عليه وسلم حيث عرض العلة وحصل الطبيب الذي يوثق بخبره وصدقه فاذا اخبر بان العلة تندفع بكذا وجب على العليل استعمال
ذلك دفعا للضرر واذا ثبت وجوبه او ندبه شرعا فلا بد ان يكون في فعله صلاح لنا في الدين لابتنائه على ازالة الالم كسائر الواجبات
والمندوبات الشرعية ويقوم ذلك الصلاح الحاصل بالتداوي مقام الصلاح الحاصل بالالم فيحسن رفعه عند حصول الدواء وهذا
وجه ظاهر في حسن التداوي ذكر هذا بعض اصحابنا المتاخرين المهدي وقد جود الكلام واحسن واحكم عامة الاحكام **قوله**
ولولا السمع منع الى اخره اعلم ذلك من السمع منع من ذلك الا ان تدعي الاجماع والاصح سويته في هذه المسئلة ولكن نعم وذكر
من وجوب دفع الضرر فيقال اذا كان الواجب على العاقل ان يدفع الضرر عن نفسه كالمرض بالادوية وغير ذلك فالاولى الا
نطلب الضرر بسؤاله قبل ومن احتلف في الدعاء على النفس بمضار الدنيا فقيل لا يحسن مطلقا وقيل عدم حسنه مشروط
بالا يكون فيه صلاح **قوله** على انه لا يمتنع الى اخره هذا الوجه قوي جدا ويحققه انا قد تعبدنا بالدعاء بالعافية قال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمه العباس سل الله العافية فكان كثيرا ما يدعو صلى الله عليه وسلم بها فيقطع بان في الدعاء مصلحة وانه في نفسه طاعة والله
سبحانه يفعل في استمرار الالم وانزاله ورفعه بحسب ما يعلم من الصلاح في ذلك **قوله** على ما الالم الا به وهو اللطف يعني لانه
ليس الفاعل للطاعة فيتوجه السؤال الى ذلك والا فصلبه لا يحصل الا بزيادة الطاعات فيتوجه السؤال الى ما الالم الا به وهو

الالطاف **قوله** وان كان لا يحسن الا مستحقا تعالى فكيف يحسن ان يسال الله ذلك على الاطلاق وفي حال عدم الاستحقاق
له لا يحسن من الله فعله فلا يحسن حينيذ سواله والجواب انه اذا لم يكن مستحقا تعلق السوال بفعل ما يستحق لاجله وهو
الطاعة وسوالها يعود الى سوال اللطف فيها وتسهيلها فيرجع الى الوجه الاول والله اعلم **فصل** **قوله** ظاهر
كلام اصحابنا ان اللطف من فعل الله يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه معنى ذلك انه اذا كان يمكن ايقاع اللطف على وجهين هو
بوقوعه على احدهما ابلغ منه بوقوعه على الوجه الاخر وجب ان يفعل على الوجه الذي يكون بوقوعه عليه ابلغ وادخل في
اللطفية ومثل ذلك في الشاهد بما اذا اعد الانسان لغيره ضيفه وعلم انه لا ياتي الا برسول قاصد لكن الارسال يقع على وجهين
احدهما ابلغ في الدعاء من الاخر كارسال ولده وارسال عبده فانه يتحتم الادخل في الدعاء فالقول بما علم وهذا ما سطور
اذا كان اللطف على احد الوجهين يفعل عنده الملطوف فيه وعلى الاخر يقرب من فعله ولا يفعله فالكلام مستقيم ولا اشكال
على القول بوجوب اللطف انه يجب وبعض ما يفعل عنده لا ما تقرب به اذ لا عبرة في التقريب مع عدم الفعل ومع هذه الكيفية فقد
علم ذلك بما تقدم لان اللطف في الحقيقة هو ما يفعل عنده لا ما لا يفعل واما على تقدير ان فعل الملطوف فيه يقع مع كل من الوجهين
كان يعلم في المثال المذكور ان الرجل المطلوب ياتي سوا كان الرسول العبد او الولد لكنه مع ارسال الولد انشط الى الاجابة
واطيب نفسا فالاصح ان الله يخير في اي الوجهين شاء لان العرض وقوع الفعل المكلف به لا غير اذ اعرف هذا مع تذكر لما
قدمناه من انه لا معنى لفعل الله اللطف المقدر ولا الوجوب عرف انه لا معنى لما ذكر من وجوب اللطف على ابلغ الوجوه ويمكن
ان يقال بل المقصود الوجه الثاني وهو انه ياتي بالفعل مع كل من الوجهين لكن مع احدهما هو الذي يقتضيه اجوبة هذه الشبهة
فيه نظر لانه ليس في اجوبة هذه الشبهة ما يقتضي ذلك **قوله** فلم يتبعوا بها سلمهم اياها قد تقدم لنا في هذا كلام مضمونه
انه مع عدم الانتفاع بها لا يعد تسليمها عقوبة لانه لا ضرر عليهم في تسليمها حيث لا انتفاع لهم بفعلها وبعدم ما يمكن في تقدير ذلك **قوله**
وازاحة العلة يحصل ببعض الالطاف يقال ان حصل بعضها فعل الملطوف فيه فصحيح ما ذكر وان لم يحصل بها وكان يحصل
بفعل البعض الاخر فلا ازاحة وبالجملة فقد بينا في اول الفصل انه لا يحصل معنى ما ذكر من كونه يجب على ابلغ الوجوه وان الكلام
في هذا الفصل كله اصله وتشكيله عن ثبات القاعدة ولا تحصل الفائدة والله اعلم **فصل** اذا ثبت ان اللطف من فعل
الله واجب فسوا كان لطفا في واجب او مندوب او ترك قبيح او مكروه **قوله** فيجب ان يرجح علتنا في الجميع يقال ان ازاحة العلة
انما تجب مع استحقاق العقاب وذلك لا يتصور الا في الواجب والقبيح لان المكلف اذا ترك ذلك او فعل هذا استحق العقاب فاذا
اراد الله ان يعاقبه ولم يكن قد لطف به كان له ان يحتج بعدم اللطف به واما ترك المندوب وفعل المكروه فلا عقاب عليهما
والاولى في توجيه ما ذكره انه لو لم يلطف بالمكلف فيما كلفه من فعل الواجب والمندوب وترك المحظور والمكروه لكان قد
نقض الغرض بالتكليف بذلك اذ الغرض لم يحكم بالتكليف به الا التعريض للمنافع المستحقة بسببه فاذا لم يفعل ما يدعو اليه مما
هو في مقدوره ولا مفسدة فيه صار من الحادة كان ناقضا لغرضه الذي هو التعريض **قوله** كونه دفعا للضرر او جاريا مجراه
اعلم ان ترك الواجب وفعل القبيح يستحق به العقاب ولا يدفع ضرر العقاب الا بفعل الواجب والترك للقبيح فدفع الضرر هو
بفعل الواجب وترك القبيح فاذا كان لا يعان الا بفعل اللطف الداعي الى فعلهما والحامل عليه كان اللطف جاريا مجراهما فيتبين
انه يجري مجرى دفع الضرر لا انه الذي يدفع به الضرر **قوله** وكذلك اذا كان اللطف من فعل غير المكلف وغير الله وحكى
عن ابي علي المنع من ان يكون للمكلف لطف من غير فعله وفعل الله وكلامه في غاية البعد فان الادلة قامت على كون تبليغ
الرسل لما حملوه لطفا وتعليمهم الشرائع وغير ذلك كوعظ وتذكير قال ابو هاشم ولم يقطع ابو علي على المنع من ذلك وانما
استبعده **قوله** فانه لا وجه يقتضي وجوب ذلك اللطف يعني على من هو من فعله اما اذا كان فاعله غير مكلف فظاهر واما اذا كان

مكلفا

مكلفا وهو غير الملطوف فانه لا يجب على مكلف ان يفعل ما هو جار مجرى دفع الضرر عن مكلف اخر **قوله** فان كان الفاعل
اللطف فلا لها هذا من سهو القلم والصواب صلاح بالدفع لانه ان كان **قوله** واللطف للجاد فقط وللناظر اما للجاد فيقطع
به لانه واجب شرعي كالصلوة وكل واجب شرعي لم يجب الا لكونه مصلحة في الدين واما الناظر ومن في الممكن كونه لطفا لهم
ولجوز عليهم عدم الالتطاف اذ لا وجه يوجب القطع بالتطافهم **مسئلة** اعلم ان كلام المصنف في الحد والمحدود مستقيم وهو
انه ان كان قد تاب فالحد لطف له لانه من قبيل الابتلاء والامتحان ونوع من الالم انزل به فلا بد فيه من لطف له او لغيره ليخرج
عن كونه عبثا ومن عوض له ليخرج عن كونه ظلما فيكمل ويقيه زياده زجره عن معاوده القبيح وان كان مصرا فوجه حسنه
كونه عقوبة محلله وقسطا من العذاب في الدنيا وحقيقة العذاب حاصله فيه فانه مضرة انزلت بمستحقها على وجه الاستخفاف
ولشهد له قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ونقل عن الشيخين كلام حاصله الاتفاق منهما على ان الحد مصلحة للمحدود
ثم اختلفا فقال ابو علي هي مصلحة في الدين لانه لطف له يدعوه الى فعل واجب او ترك قبيح وقال ابو هاشم بل مصلحة له دنيوية لانه
شرع لزجره عن المعاصي واذا تركها مخافة ان يقام عليه الحد لم يستحق عليه ثوابا وانما يستحقه اذا تركها لقبحها وهذا
كلام ليس له كل الاستقرار على قواعدهم **قوله** وكذلك افعال الحفظة الى اخره يعني فانها لطف لهم لا شك في ذلك لما نعرفون
من مطابقة الواقع لما اخبروا به ولنا الى العلم بذلك لطف ومصلحة ظاهره **مسئلة** ينبغي ان يلحق بهذا الفصل فوائد
الاولى ان اللطف الذي من فعل الله تعالى لا يجب اذا كان فيه وجه من وجوه القبح بل لا يحسن لانه من حق الحسن والواجب ان يتعريا
عن وجوه القبح وفي رسو الكلام فيما اذا كان للمكلف لطف في شيء من فعله نفسه ولطف في مقدور الله وعلم الله ان المكلف لا
يفعل ما يكون لطفا له فهل يجب على الله تعالى ان يفعل ما هو لطف له في مقدوره او لا قيل لا لان الله تعالى اذا كان في مقدوره ما هو لطف
وجب عليه فعله ولم يحسن ان يكلف ذلك المكلف بفعل يكون له لطفا الا في مقدوره تعالى ما هو مغن عنه هكذا ذكر المتكلمون
فالوا فلو قدرنا ان للمكلف لطفا في العلوم الضرورية بالمسائل الالهيه لما كلف الله تعالى العبد اكتسابها ولقبح منه تعالى ايجابها
لان تكليفه حسن بها الا ليس الا بمجرد تحصيل الثواب وهو نفع وطلب النفع لا يجب وهذه الفائدة ذكرها بعض المتاخرين فقال
وما ذكروه صحيح حيث يكون اللطف واجبا واما اللطف غير الواجب وهو حيث يكون لطفا فيما ليس بواجب ولا قبيح فيصح منه
تكليف العبد به ان يبدله الله لان طلب النفع حسن والبذل اليه والى ما يؤدي اليه حسن والمولى اعلم وهذا الكلام يشير جدا
لا يصدر الفائدة فيقدر ان يكون للمكلف لطف من فعله ولطف في مقدور الله ويفرض ان المكلف لم يات بما كلفه بما هو لطف له
فهل يجب ان يفعل الله اللطف الذي في مقدوره او لا ثم رد الكلام الى وجه اخر وهو انه اذا كان للعبد لطف في مقدور الله وكان له
في فعله لطف ايضا لم يكلفه الله يحصل ذلك اللطف لانا في مقدوره ما يغني عنه فهما مسئلتان وكان الاحسن ان يقول
اذا قدرنا ان للمكلف لطفا من فعله تعالى وان لذلك المكلف لطفا في فعل الخ فهل يصح ان يكلف بذلك او لا لكون في مقدور الله ما يغني
عنه ثم اذا فرضنا صحة تكليفه به فكلف به ولم يفعله هل يجب على الله ان يفعل اللطف الذي في مقدوره ليزيح علته او لا يجب
لان المكلف لو شاء لفعل ما يدعوه الى ذلك الفعل الملطوف فيه فاذا ترك مع القدرة لم يجب على الله ان يفعل اللطف فاذا اعتل
بان الله لم يزح علته احتج عليه بانك الذي فرطت في حق نفسك ولو فعلت ذلك الفعل لدعاك الى فعل هذا فقعلته فكنت اتيا
عليه غير معاق فحاجتك **الفائدة الثالثة** اذا كان في فعل غير الله تعالى ما يقوم مقام فعل الله في اللطف فان علم تعالى ان ذلك
الغير لا يفعله وجب عليه تعالى **الفائدة الرابعة** انه اذا كان للمكلف لطف من فعله تعالى معين تعين عليه فعله وان كان في اشياء مخيره
كان بصفة الواجبات المخيرة **الفائدة الخامسة** انه تعالى اذا كان في مقدوره ما هو لطف للمكلف لكن علم انه يفعل ما كلفه
وان لم يفعل ذلك اللطف فانه لا يجب فعله لان الغرض في فعله قد ارتفع بل لا يبعد ان يكون فعله عبثا فيحكم بقبحه على قواعدهم

قسح فيما لو قدرنا ان هناك لطفا بعينه لا يحسن ان يكلف بالملطوف فيه مع عدم فعله او لا لا حسن انا للمكلف لطف

يفعل اذ ذلك اللطف يسقط الوجوب حينئذ لزوال علته الوجوب وان علم ان ذلك الغير

فصل قوله اتفق الشيوخ على ان الاخلال باللطف لا يقدح في حسن التكليف في دعواه الاتفاق نظر لان الحاكم وغيره
نسبوا هذا الى ابي هاشم وحكوا خلاف ابي علي فيه وانه يذهب الى ان ترك فعل اللطف يقتضي قبح التكليف ويعود حسنه عبثا وظلما
ورد ما ذكره بان الشيء لا يقبح لما يتاتى بعده ولا بد ان يقارن وجه القبح وجود ذلك الفعل او يكون في حكم المقارن اذ المقتضي
لقبح الفعل وقوعه على وجه مخصوص قال الحاكم وسبب قول ابي علي بهذا قاعدته المشهورة وهي انه لا يستحق الذم على الا يفعل
بل على ان يفعل فجعل الذم في الا يفعل اللطف موجها الى فعل وهو التكليف لما لم يجد فعلا يوجه الذم اليه بغيره قوله واتفقوا
على انه يقدح في حسن العقاب لان المعاقب حينئذ غير مزاح العلة ويمكن ان يقال ليس عدم ازاحة علته يستقل وجها في قبح عقوبته
لان وجه استحقاقه للعقاب قد حصل على اتم الوجوه وهو اتيانه بالمعصية بعد تكليفه بتركها ونهيه عن فعلها وتوعده
عليه بالعقاب الشديد ووعده على الترك بالثواب المفيد وهو ممكن من ذلك وليس ترك فعل يجب على الله اقتضى وجوبه الا لكونه
يفضي الى غرضه وهو مما لا يتوقف ترك المعصية عليه يكون شيئا في سقوط حق بعد حصول موجبه كما ذكره القاضي في الذم
سوا قوله وهو الا يكون في حكم المستفسد له المسقط لحقه يقال ليس تركه للطف قبل فعل المعصية يكون شيئا في فساد
استحقاق العقاب بعد ثبوته بفعل المعصية ولا مسقط له لان المسقط من حقه ان يتاخر عن المسقط **فصل** فيما يصح
ان يكون لطفا من افعال المكلفين وما لا يصح وكذلك ما يصح ان يكون مفسدة وما لا يصح قوله كالالم هي الا به مسالة العاقل (?)
وقبح البارد (?) في رد الوديعة وشرب الدوا في دفع ضرر الالم ونحو ذلك قوله وما يتصل بها يعني من معرفة وعده ووعيده واستحقاق
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قوله وكاكثر الشرعيات يعني وهي الواجبات منها قوله وبين ما يكون شبهه اي بين
وجوبه طاعة كالنذور فان لفظ النذر قربة كما اذا نذر بركعتين ونصرانه (?) بذلك السبب واجبتين قوله واعترضه بعضهم
كان في اصل النسخ وهي التي بخط المصنف يصرح (?) بان المعترض شيخه القاضي سليمن بن ابرهيم النحوي ثم حذف اسمه وابدله ببعضهم
قوله ان كان من قبيل الدواعي نظرا الى ظاهر عبارة الجمهور وليس مرادهم ان الالطاف لا تكون الا من قبيل الدواعي التي هي عبادات
وطيوب (?) فانهم مصرحون بلطفية كثير من الافعال وليست كذلك بل المراد ان الالطاف تدعوا الى فعل الملطوف فيه وقصد وابدالك (?)
ما قصده المصنف بقوله انه يختار عندها فعل الملطوف فيه قوله ولا متممة للالطاف لعله اراد بالمتممة ما يقصده اهل علم
الاصول بالمكملات للضروريات التي هي حفظ العقل والنفس والنسل ونحو ذلك كتحريم قطرة من الخمر فان ذلك الا لكونها تحصل
بها اضاع العقل بل على جهة التكميل قوله ولهذا حكمنا بان بعثة الرسل الى اخره يعني لاعتقادنا كون الشرعيات واجبة في
نفسها لقيام الدليل على ذلك حكمنا بما ذكر ولو لم يكن واجبة في نفسها بل وجب ليحصل الثواب لم يحسن التكليف بها وكذلك البعثة التي
هي للتعريف بها قوله فاما المفسدة من فعل المكلف الى اخره ظاهر كلام المصنف انه يجوز وقوع المفسدة من فعل المكلف سوا
كانت مفسدة في حقه او حق مكلف غيره والمروي عن الشيخين ان ابا علي منع وقوعها مطلقا وان ابا هاشم يجيز ان يقع من
المكلف حيث هي مفسدة في حق نفسه ومنع من جواز وقوعها اذا كانت مفسدة في حق غيره ويوجب على الله الا يمكنه منها مهما
اراد بقية التكليف وكذلك اذا كانت من فعل غير المكلف قوله او دفع ضرر عاجل اراد ضرر الخوف الحاصل عند عروض
الخاطر قوله او لوجوب شكر المنعم يعني على التفضل لانه مفضل لا يمكن الا بعد معرفة المنعم **فصل في الكلام على
اهل الاصلح** اعلم ان الذي تقدم كلاما على الاصلح في باب الدين وقد ذكر مذهب الجمهور في وجوبه على الله لان المراد بالاصلح في الدين
الالطاف التي تدعوا المكلف الى امتثال ما كلفه واما الاصلح في غير باب الدين كمصالح الدنيا من الارزاق وغيرها فقال البصرية من
المعتزلة وكذلك الزيدية وغيرهم من الفرق الاسلامية ان هذه المصالح الدنيوية غير واجبة على الله وانما هي تفضل منه وجود
وكرم كما اذا احسن الواحد منا الى غيره وقال البغدادية الشيخ ابو القسم وغيره ان ذلك واجب على الله واختلفوا فمنهم من قال بوجوب

ذلك

ذلك عليه بوجه ما كوجوب قضاء الدين حتى لو قدر اخلاله به لا يستحق الذم وقال ابو القسم بل يجب وجوب جود وتفضل الا انه تضيق
مستحقا عليه وهو خطأ في العبارة حيث سمى الجود والتفضل واجبا وليس الواجب من هذا الجنس الا ما كان مستحقا وهذا
الخلاف هو في المصلحة الدنيوية ومعنى كونها دنيوية انها لا اثر لها دينا ولا ضرر في شيء مما كلفناه فعلا او تركا سواء كانت تلك
المصلحة في الدنيا او في الجنة قيل وحقيقتها المنفعة التي يصح ان ينتفع بها العبد ولا ضرر فيها على غيره ولا وجه من وجوه القبح
مع بعدها عن الدنيا والقرب في الدين قوله والنظر في العقليات اي هو المثال في العقليات يعني النظر في معرفة الله لا بها الاثم كونه في
الابة والطهور هو المثال في الشرعيات لما الاثم الواجب الابة فان الصلوة لا تتم الا بالطهور قوله وكالاعادة يعني فانه لا انتهى
الواجب من الاثابة للمطيعين والعوض للمولمين والانتصاف من الظالمين للمظلومين الا بها قوله واستحالته لا يخرجه عن كونه
واجبا فيه نظر بل لا يخرجه وكيف يجب ما لا يطاق فان الذي لا يطاق هو مستحيل والمستحيل لا يطاق والذي لا يطاق لا يجب قوله
حيث يعلم بها المكلفون يعني فلا يعذران في علمهم بها مفسدة قوله لانه اذا حصل وجه الوجوب وجب الفعل فيه نظر لانه لا بد ان
يعري عن وجوه القبح والا فانه اذا تعارض وجه وجوب ووجه قبح فترك المفسدة اهم من تحصيل المصلحة قوله ولو جاز ان
يبقي الله الكفار كلهم يعني ان كانت التبقية اصلح و قوله او يميتهم كلهم يعني ان قدرنا ان اماتتهم اصلح قوله سائر المباحات
يعني كالاكل والشرب وهو يلزمهم حيث في المباح نفع فاما ما لا نفع فيه فلا يلزم لكن يقال ان الذي لا نفع فيه يخرج عن حد المباح الى
العبث الذي هو نوع من القبح وفي الانسان بلطفه سائر هنا نظر فانه انما يقال سائر كذا بعد ان يؤتى بشيء منه كان يقال الاكل
وسائر المباحات وتجوز لك وقد عد الحريري هذا من غلطات الخواص في كتابه درة الغواص قوله و يقتضي اعتبار قدر زائد
يعني وهو الا يكون فيه ضرر ولو التزموا هذا لم يضرهم لكنه لم يرد في كلامهم اعتبار هذا القدر قوله كسائر الواجبات يعني فانها
لا تخلو عن ضرر ومشقة **فصل في شبههم** قوله جرى مجرى التمكين يعني من الفعل المكلف به ومعنى كونه جاريا
مجراه انه اذا لم يفعل المفسدة كان تركه علة للمكلف في ترك ما كلفه كما اذا لم يمكن قوله جرى مجرى الاستفساد اي
طلب الفساد بفعل المفسدة لانهم قد ذكروا ان ترك اللطف في نقض الغرض كفعل المفسدة قوله فاما الشرع فقد جاء بوجوب
الركوب الى اخره هذا لا معنى له فان الزكاة لا تجب على من ماله قريبا في وقتنا معنى كالا يجب عليه ان يسوي على الغير من ماله فكان
الاحسن ان يقول فاما الشرع فقد ورد بانه يجب على الموسرين سد رمق المشرف على الهلاك من ماله ونحو ذلك من جملة الواجبات
الشرعية كان الشرع اجاز لمن خشي على نفسه التلف ان ياخذ من مال الغير وان كره لان حرمة النفس اكبر قوله فانهم يعترفون
وجوب اضافة الضيف ظاهره ان وجوب الاضافة لا اصل له في الشرع وقد ذكر علماء الشرع انها تجب على اهل الوبر ولها اصل في الاثر
قوله ولنا السر هذا وزان المسلة الى اخره جواب صحيح وقد يجاب بانه انما قبح اجرنا ذلك لما من حيث انه لا غرض له في المنع ذلك
حتى لو قدرنا ان له في ذلك غرض صحيح لم يقبح منه المنع والله تعالى اصح كون عدم خلقه لما ينتفع به الاحيا ويتنعمون به من قبيل
التفضل عبثا **القول في الآجال ونحوه** ادخال القول في الاجال والارزاق والاسعار في علم الكلام وانما قالها
سائر الالطاف جواز كونها الطافا اما الاجل فقد يكون حياة الانسان وموته لطفا لغيره واما هو فلا يصح ان يكون حياته لطفا
له لان اللطف لا بد ان يكون زائدا على التمكين والامر به لانه لا تكليف بعده لكن العلم بذلك ممكن كونه لطفا له ولا انقطع بذلك وينقطع
بان الموت لطف لغيره اذ لا بد فيه من اعتبار وهو معدوم في حقه فثبت لغيره واما الارزاق فمن الجائز الممكن المستقر كونها
الطافا وان الله سبحانه يفعلها ويبسطها طلبا لصلاح عبده وتعريضا له للشكر والعفاف وغير ذلك من الطاعات واما الاسعار
فان كان منها من غير الله تعالى فلا نقطع فيه بلطف ولا خلاف فيه وما كان من جهة الله ويحصل به المراوغم فلا بد فيه من لطف للمكلفين او المغتم
او غيره والذي لا المرفه ولا غم يجوز ذلك فيه ولا نقطع به وقد نبه المصنف على هذه المعاني في اخر الابواب قوله الا الحلل هو

كل حادث الى اخره الظاهر من اللغة ان الاجل في اصلها مدة الشي وفي عرفها اذا اطلق فللوقت الموت ولا يستعمل في غيره مطلقا بل
مقيدا كاجل الدين **قوله** ان مات الامير هذا من امثلة النفي لان الموت انتفا الحيوة عند الجمهور و**قوله** وعنده في كذلك لان الحرية
انتفا الملك واما مال الصفار فكان تعالى اذا حصل الوجود للجوهر تخير **فصل** **قوله** معنى ان الله جعل للشي اجلا الى اخره
تعالى المعنى الا ظهر في كون الله جعل له اجلا انه قدره وقدر الاستغراق الى غيره ويكون انقطاع الحيوة مثلا في اخره بفعله الله
ونحو ذلك **فصل** **قوله** والاصح فيمن قتل غيره ان تعالى انه قطع اجله هذا مذهب الى هاشم واصحابه بنا على ان ليس
للموت الا اجل واحد وقالت البغدادية بل للموت اجلان مقدر ومسمى واختلف في تفسيرهما عنهم فقال الحاكم المقدر الذي
يموت او يقتل فيه والمسمى الذي لولم يقتل مثلا او لم يغرق او يصيبه الهدم او الحرق لبقى اليه وقيل بل الامر بالعكس وان المخالف
يعكس فيجعل المسمى هو الذي يموت فيه او يقتل او نحو ذلك والمقدر يختص بالمقتول والغريق ونحوهما وهو الذي يقدر بقاوه
اليه لو لم يقتله ذلك لان هذا انسب الى العبارة ولا يتعذر ان يكون مذهبهم هذا مفرعا على قطعهم بان المقتول لو لم يقتل
لعاش والحجة الواضحة للبهشمية ان الاجل هو وقت الشي الذي يقع فيه فلو جعلنا للموت اجلين لزم ثبوت موتين في هذه
الدار وخلافه مقطوع به واحتج البغدادية بقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده واجيب بانه تعالى لم يرد اجلين للموت وانما
اراد بالاول اجل الموت وبالثاني اجل القيمة هكذا ذكره جار الله في تفسيره قال وقيل الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني
ما بين الموت والبعث وهو البرزخ وقيل الاول النوم والثاني الموت واعلم ان احتجاج البغدادية هذا يقضي بصحة تفسير الحاكم
لقولهم والذي عكس نظر الى ظاهر العبارة فقط والمعول عليه ما ذكره الحاكم ومعنى كون الاول مقدرا ان الله قضاه وقدره
لا بمعنى انه بعد بوته ومعنى كون الثاني مسمى انه سماه ولم يقضه والله اعلم واحتج البغدادية ايضا بقوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من
ديارهم الاية بان نقل عن الحسن البصري في تاويلها وتفسيرها انهم فروا من الطاعون فماتوا قبل اجالهم واجيب بتسليم ان
المذكورين في الاية احيوا فانهم احيوا في الدنيا مرتين والخلاف انما هو فيمن يموت مرة واحدة قال مولانا عليهم السلام والحقيقة
انما هو في القاعدة التي بنى البغدادية عليها وهو ان المقتول ونحوه لولم يقع فيما وقع فيه لعاش قطعا ولو صحت لهم لم ننازعوا
فيما ذكروه من الاجلين وكان كلامهم فيه مستقيما **قوله** ما ورد في الحديث ان الرجل ليصل رحمه الى قوله الخبر تمامه وان
الرجل ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاثون سنة فيصيره الله عز وجل الى ثلث سنين وقوله في رواية الحديث فيزيده
الله الذي في شمس الاخبار فيمدها الله ومثل هذا ما نقل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان رجلا احتضر رجل
بار باهله وفي جواره عاق باهله فقال الله للملك وهو اعلم بذلك كم بقي من عمر هذا العاق قال ثلاثون سنة قال حولها الى عمر
هذا البار واقبض روح هذا العاق **فصل** **قوله** ذهب الجمهور من شيوخنا الى ان المقتول لولم يقتل لجاز ان يموت
وجاز ان يعيش هذا قول الزيدية وجمهور المعتزلة منهم السيد الامام وقاضي القضاة واتباعهم **قوله** لجواز ان يعلم الله من حاله
الى اخره هذه الزيادة غير محتاج اليها ولا هي بمستقرة المعنى **قوله** وقال ابو الهذيل هذا ايضا منسوب الى الحشوية والمجبرة
لكن عللوا بغير ما علل به وهو ان وقوع خلاف المعلوم محال ورد ما ذكروه بان يقدر تعالى انه لولم يقتل لا يكون فيه خلاف ما
علم الله لان الله سبحانه قد علم انه يقتل في ذلك الوقت وعلم انه لو لم يقتل لعاش الى وقت اخر يكون موته فيه **قوله** وقال بعض
البغداديين الذي في غير هذا الكتاب نسبته الى جملتهم وهكذا الخلاف في كل من مات بسبب من هدم او غرق او حريق والظاهر
نفي كلام الجمهور على ظاهره وقال الحاكم بل المراد انه يجوز في حق المقتول لو لم يقتل واما بعد القتل فيقطع انه لم يكن يجوز
غيره لان الاجل عبارة عن وقت الموت فاذا قتل في ذلك الوقت فقد مات في اجله والى هذا اشار صاحب شرح الاصول حيث قال
ولا خلاف فيمن مات حتف انفه او قتل انه مات باجله لان الاجل هو وقت الموت وهاهنا قد مات وانما الخلاف في المقتول لولم

نقل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت **قوله** على أنه قد ورد عليه بالقتل أعواضا كثيرة يعني أنه إذا مات زيد حتف أنفه أو بسبب
من الله فآلام الموت وغمومه من جهته تعالى فعوضها عليه والعوض المستحق عليه يبلغ في الكثرة مبلغا لا يبلغه ما كان
من غير الله تعالى أو بسبب منه كالإنسان فيكون طلبه إياه لنفسه تلك المنافع عليه ومما احتج به أبو الهذيل ومن قال بقوله
قوله تعالى قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم أراد مصارع الموت وأجيب بأن المعنى لو كنتم في بيوتكم وقد
علم الله أنكم تقتلون في وقت كذا الموضع كذا للأمر المعلوم ذلك من حالهم إلى تلك المصارع باختيارهم لداع يدعوهم إلى ذلك كما
ورد في الخبر عنه صلعم أنه إذا علم الله وفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة **فصل** **قوله** ومعنى كون الأجل
لطفا للمكلف إلى آخره كلام المصنف في هذا الفصل جيد واضح **قوله** ويجوز أن يكون علم زيد بأنه يموت إلى آخره هو
صحيح ويصور مثله في علمه بحياته في مدة عمره ويتصل بهذا الباب فائدة ينبغي أن يعقد فصلا من فصوله وهي أن الله
تعالى هو المميت لكل حي وهذا أمر ظاهر لا يجهله مسلم والمسلمون مجمعون عليه ولو ادعي كونه معلوما بالضرورة من الدين لأمكن
وخالف فيه المطرفية فقالوا إن الله لا يميت الأطفال ولا من لم يبلغ عمره مائة وعشرين سنة ومن مات دون ذلك فموته
لأسباب عارضة لأن الموت من الله وينبغي أن يسألوا عن سبب موت من حكموا بأن الله لم يمته فيقال لهم هل مات لا لأمر ولا
لا يصح أن يحكم بأن موته لا لأمر لأنه حينئذ لا يكون بأن يموت أولى من أن لا يموت وإن كان لأمر وقد ثبت أن الموت إما معنى مقابل
الحياة أو عبارة عن الفقد بعد الحياة لما يحتاج الحياة إليه فهذا الفعل لا يصح أن يكون إلا من فاعل والفاعل لا يصح أن يكون
هو الميت إذ لا يفعل على قصده وداعيه ولا ينبغي لضارة فيه وكراهيته وإن قيل بأن المؤثر غيره لم يصح لأنه إن كان موجبا قديما
فلا قديم مع الله وكان يلزم حصول الموت قبل أوانه لأن ذلك الموجب القديم حاصل قبله بل كان يلزم أن لا يوجد حي وإن
كان موجبا محدثا فما هو ولأنه إنما يكون سببا فالمؤثر فيه إذا محدثه وإن كان مختارا فلا يصح أن يكون عرضا ولا جمادا
إذ لا اختيار لما هذه صفته وإن كان قادرا بقدرة فمن هذه صفته لا يفعل فعلا في غيره إلا بواسطة الاعتماد ولا يعلم شيء
من ذلك في حق من مات حتف أنفه وأما من مات بسبب من الغير فإن موته مضاف إلى فاعل ذلك السبب وأعواضه عليه
وإن كانت الدلالة قد قامت بأن الله تعالى هو المميت له فإن ملك الموت يتولى قبض روحه ويدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى
خلق الموت والحياة والظاهر الاستغراق والحصول أداته ومثله الله يتوفى الأنفس حين موتها

القول في الأرزاق

الرزق في اللغة العطاء قيل ومن معانيه الشكر قال تعالى وتجعلون رزقكم الآية وقيل الرزق في أصل اللغة عبارة عن
كل ما يعتد به الحيوان اقتناء على وجه لا يرجح مضرته على نفعه ولا يساوي ولا منع منه ليخرج نحو الدم والخنزير وما أشبه
ذلك ويعتبر في الرزق والملك فالرزق أعم إذ يدخل فيه ما ليس بملك كالماء والكلأ وإذا قيل رزق الملك جنده فالمعنى أعطاهم
رزقهم المفروض لهم ويقال رزق ملك الله أولاد الحاجات وهب لك فإن كان المعطي مما يسمى رزقا فهي تسمية حقيقة وإن
لم يكن كذلك فهي مجازية كقولهم رزقك الله العافية **قوله** ولا يتناول جادته قال صاحب شرح الأصول يستثنى الملك ربما يكون
الحيازة وربما يكون الإرث وربما يكون المبايعة وربما يكون الهبة هذا في الآدميين فأما في البهائم فينقسم أيضا إلى ما يكون
رزقا على الإطلاق وذلك نحو الماء والكلأ وغير ذلك وإلى ما يكون رزقا على التعيين وذلك نحو ما حواه فمه لأن المعنى أنه إذا
حواه فمه فقد تعين له فلا يجوز لغيره أخذه فصل والرزق يكون من عند الله كنتاج المواشي ونماء الزرع وإخراج الثمار إلى
الجهة المقصودة لطلب الرزق وقد يكون بسبب من فعل العبد كالإجارة والتجارة وأنواع الاكتساب **فصل** والرزق
لا بد أن يتعرى عن وجوه القبح والحظر **قوله** حلالا فالمجبرة المحكي عنهم أن الرزق هو المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح
ويجوز كونها بالنسبة حلالا كان أو حراما **قوله** كما قال تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق والمراد

بالزينة الثياب وكل ما يتجمل به وبالطيبات المستلذات من المأكل والمشارب والجار الله ومعنى الاستفهام انكار تحريم هذه
الاشيا وقوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا اي انزله رزقا حلالا كله فبعضتموه وقلتم
هذا حلال وهذا حرام كقولهم هذه انعام وحرث حجر وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا
ووجه الاحتجاج ان الاستفهام فيها للانكار انكر عليهم كونهم قضوا على شي من الرزق بكونه حراما **قوله** وسعيد الامام
يقطع به يعني ان النصار المتبر وعلى وجه يوجب القطع بقولهم عندهم من انواع الرزق **قوله** تعالى وانفقوا مما رزقناكم
ومدح على ذلك فقال ومما رزقناهم ينفقون ووجه الاحتجاج بهاتين الايتين انه تعالى مدح على الانفاق من الرزق وامر به وهو
لا يامر بالانفاق من الحرام ولا يمدح به لان ذلك قبيح وهذا الاستدلال معتمد عند الاصحاب وضعفه المتاخرين (بعض المبرين) وقال ان هذا
لا يرد على الخصم الا لو قال بانه لا يسمى من الرزق الا الحرام فاما وهو يجعل الرزق قسمين حراما وحلالا فلا ينهض الدليل
عليه لانه لم يات في الايات بلفظ يعم كل ما يسمى رزقا وانما اتى بمن التي للتبعيض فللخصم ان يقول ذلك البعض هو الحلال قال
والاولى الرجوع في الاستدلال الى موضوع الرزق لغة عند ائمة اهل اللغة وهم لا يسمون ما يعقد والحرمة رزقا قال مولانا عليه
ظاهر الايتين الكريمتين الامر بالانفاق من اي رزق كان والمدح على ذلك من غير تقييد والظاهر انه اذا انفق مما رزق فقد
امتثل الامر واستحق المدح واعلم ان تطويل الاصحاب في هذه المسالة احتجاجا وشبهة وجوابا مما لم يكن اليه كل الحاجة
فان لفظة الرزق لفظة لغوية يرجع في موضوعها الى اهل اللغة وان اصطلح فيها اصطلاحا اخر فلكل اصطلاحه وليست
من مسائل الكلام التي ينبغي ان يطول فيها الكلام **فصل** في طريق الوصول الى الرزق **قوله** اعلم ان الرازق في الحقيقة
هو الله تعالى يعني واما تسميته الواحد منا رازقا فمجاز لان الرزق لا يقدر عليه الا الله تعالى اذ هو اشيا ينتفع بها اما جسم كالماكول
والمشروب او عرض من فعله تعالى كنفس الطعوم والالوان والروائح والقوة مما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا او يدخل جنسه
تحت مقدورنا لكنا لا نقدر على فعله بتلك الكيفية كالعقل فاذا اضيف الرزق الى الواحد منا فمن قبيل التجوز كما يقال رزق
فلان خادمه اي اعطاه ومنه قوله تعالى فارزقوهم منه ووجه التجوز كون له تسبب فيه كالهبة والصدقة واما استعماله
حقيقة فهو في فاعل الرزق نفسه وليس الا الله تعالى هكذا ذكر اصحابنا وفيه نظر لانه قد ثبت ان الرزق لغة بمعنى
الاعطا فاذا كان رزق الملك جنده ونحوه مستعملا في اصل ما وضع له فهو حقيقة لا مجاز وقد قيل المحتمل ان المحققون لفظ
الرزق له معنيان احدهما العين المنتفع بها نحو وفي السما رزقكم اي المطر فلا يضاف بهذا المعنى الا الى الله اذ لا يقدر عليه غيره
والثاني بمعنى الاعطا ومنه قوله تعالى لا يملكون لهم رزقا من السموات والارض شيا اي لا يملكون ان يرزقوهم شيا وهذا فيه
معنى المصدر ولهذا عمل النصب في شيا وبهذا المعنى يصح اضافته الى العباد لانه بمعنى الاعطا ومنه فارزقوهم منه اي
اعطوهم قال مولانا عليه وهذا احد وجهين ذكرهما الزمخشري في تفسير الاية والوجه الثاني ان الرزق ههنا بمعنى ما
يرزق ويكون شيا بدلا منه بمعنى قليلا او يكون تاكيدا للا يملك اي لا يملك شيا من الملك وما لك التحرير لا يصح اضافة شي من
الرزق الى العباد بل الجميع من الارزاق والتسبب وغيره من الله بنا على نفي افعال العباد وتعالى الله اذا كان الجميع من الله لزم
الا يستحق الواحد منا على هبة ونحوها مدحا ولا ثوابا والمعلوم خلافه **قوله** كالمواريث ونحوها هو ما لا يفتقر الى قبول
من المملكات كالنذر على المختار **قوله** من نوع وغيرها يعني كالهبة على عوض **قوله** والاباحات ونحوها يعني كالقارنة
وكالمواريث والوصايا تعالى اما المواريث فلا باس فهي في حكم الهبات **قوله** وكذلك الصدقات لعله قصد القرية الغير
المعينة وكلام المصنف في هذا الفصل ليس بالجيد **فصل** **قوله** زعم المتاكلة واهل الكسل هم قوم من الصوفية
يلزمون موضعا مخصوصا زعما ان يحصل لاحدهم بذلك ما يقتاته ويجرى لهم العادة بان من سلك هذه الطريقة اوصل

وارباب الاموال في

الله الكفاية فجعلوا اذ كد دنا لهم ومذهبا **قوله** حاكيا عنهم ان طلب الرزق محظور قالوا لان فيه ترك التوكل على الله واعلم ان
ان هذا الفصل موضوعه حسن طلب الرزق ولكنه صدّره بمذهب الخصوم وكان الاحسن ان يقول مثلا فصل في انه يحسن طلب
الرزق الذي عليه جمهور الاسلام ان طلب الرزق فيه حسن فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح وقد يكون في التكسب ما هو محظور
وما هو مكروه ومن يذكر حال من خالف في ذلك ثم يذكر الدليل للمذهب الصحيح ويعقبه بذكر متمسك المخالف والجواب عنه ما يحتاج الى الكشف
من كلامهم ثم يرجع الى ذكر ما اهمله **قوله** من طلب مالا حلالا ليصل به رحمه الخبر لم نقف على هذا الخبر في مظانه المعتمدة من كتب الحديث التي
عندنا على سعتها واحاطتها وسائر نحمله الكثير مما علمناه **قوله** وقال عليه السلام لو توكلتم على الله الخبر اي قال النبي صلعم وروي انه قال
لجماعة وجدهم واقفين في مسجد سطره ورمايا تيهم من الرزق ويصفون انفسهم بانهم متوكلون **قوله** فاخبر بانها تغدو وتروح
يعني والمفهوم انه اراد ان تلك صفة التوكل فكل تو فيه نظر اذ ليس معنى الخبر الا انه يرزقهم لو توكلوا كرزق الطير وليس فيه ان
فعل الطير توكل ولا ان الطلب توكل بل مسكوت عن ذلك والاولى ان يقال التوكل طلب الرزق من حله وعدم الجزع من فوته والعلم
ان الله لم يوخره عنه الا لغرض من الصلاح قال مولانا عليه السلام في سطره نظر لان تشبيههم لو توكلوا بالطير مع ذكر صفة طلبها الرزق
يفهم منه بالذوق السليم ان فعل الطير توكل اذ لو لم يكن توكلا لم يتضح التشبيه فما وجه التشبيه حينئذ وعن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انه مر بقوم فقال من انتم فقالوا نحن المتوكلون قال بل انتم المتأكلون انما المتوكل رجل القى الحب وهو بسطر العش يعني
الزراع لانه ابلغ الناس توكلا لشدة اعتنائه في العمل من حرث وعمارة من اصلاح الارض ثم القا البذر فيها وليس معه في ذلك الا
التوكل على الله في اتمام فعله وضر وما يفسده اذ لولا ثقته بالله وتوكله عليه لما سمح بالقا البذر وهو يضيعه من ماله الا ان سامح
به مع تجويز لبطلانه بانواع واسعة من الغوائل وبعد الزراع في التوكل المسافر في البر والبحر للتجارة فانه يقطع الافاق
ويخوض البحر الدفاق لابتغا فضل ربه الرزاق متوكلا عليه في ضر وما منع من غرضه وعاق **قوله** واما من يقول ان الملائكة
وقد تشدد هولا فرقة اخرى من الصوفية الممتنعون من التكسب بهذه الشبهة التي اعترضت لهم ومما سطر الله قولهم وان كان واضح
البطلان في المكاسب مالا يلتبس الحال في حله فيحسن طلبه كالاحتشاش والاحتطاب من الفلوات واستقا الماء من
الانهار العظيمة كدجلة وهذا الاستدلال مستقيم وان كان المراد بذلك ما ولها حاجة منه واما اذا احتش او احتطب او اغترف الما
لسقيه وسقي بثمنه فالاحتجاج عليه مستقيم ويدل على حسن التكسب من العقل انه يعلم بالعقل حسن طلب الانتفاع لما ينتفع به مما
لا ضرر على احد فيه ولا ورد الشرع بالمنع منه ومن القرآن ما ذكره المصنف وقوله تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فجمع بين الانفاق من الكسب والانفاق مما اخرجت الارض مما هو
باصل الاباحة ومن السنة ما روي عنه صلى الله عليه وآله من طلب من الدنيا حلالا وتعطفا على والد او ولد او زوجة جاء يوم القيامة ووجهه
على صورة القمر ليلة البدر ومن الاجماع انه لا خلاف بين المسلمين في حسن طلب الرزق على وجه يحل اما من المباحات كالاحتطاب والحرث
والحوذ لذلك واما من جهة تملك المملوكات بالبيع والشرا والهبة والصدقة ونحوها واجماع الصدر الاول على ذلك كالمعلوم الذي لا
سطر في اليه الوهوم **تنبيه** قد ذكرنا فيما تقدم انقسام طلب الرزق الى جميع اقسام متعلقات الاحكام من واجب ومندوب
ومباح ومكروه ومحظور اما الواجب فحيث يخشى بتركه الضرر على نفسه بجوع او عري ولا يدفع ذلك عنه الا بان يكتسب
فيجب عقلا لان دفع الضرر عن النفس واجب وكذلك اذا خشي الضرر على ابويه العاجزين او طفله فيجب سمعا وكذلك يجب بالشرع
لطلب ما ينفق على زوجته وان لم يتضرر وكذلك حيث يخرج من نفسه او يخاف عليها انه ان لم يكتسب ما يحتاجه من نفقته ونحوها
ويكون بعد ذلك وقع في الحرام فانه يجب عليه وان لم يتضرر بالفقر ولا بسعر [illegible] هنا ويقال كيف يجب طلب الرزق مع انا
مامورون بالزهد في الدنيا وبرفض الحب لها وعدم الالتفات اليها فقد ينافيه الوجوب في ذلك ولقد ذكر بعض اصحابنا المهدي المتأخرين

شيئا حفظه عن بعض العلماء وهو ان التكسب للعيش والاولاد من اهم الواجبات والمال نفع نعمة من جهة الله بذلك اكتفاءا بما ذكر
هنا من حب المال والحرص على جمعه ولا حاجة الى التصريح بالحاجة كالحاجة للصلوات والزكوات والحج فالوجه ذكر ما في تحصيل المال من
الاحتراز عن اذى الناس بالسؤال وتحمل منتهم وما في جمع المال من حفظ الورع عن اموال الناس وقد نبه صلعم على ذلك حيث قال طلب
الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة او كما قال وكما قال نعم العون على التقى المال واما المندوب فحيث لا وجه من وجوه الوجوب بان
يكون معه كفاية لكن يكتسب ليتصدق او لئلا يلحقه في المستقبل حاجة او ليتجمل بما يكتسبه عند الناس واما المباح فيكتسبه ليتوصل
بما يكتسبه الى التلذذ بالمباح من مطعوم ومشروب ومنكوح ومركوب ومسكن ولا يقصد غير ذلك واما المكروه فحيث يكون معه كفاية
والتكسب يشغله عما هو افضل من طاعة الله وما يقرب اليه او يكون يكتسبه بحرفة ينقص قدره ويضع منه او يكون في منصب
الاقتداء فيخشى ان يقتدي به غيره من العوام فيكسبهم ذلك الحرص على جمع المال والغفلة عن الاخرة والاستعداد للموت
واما المحظور فحيث التكسب من وجه محظور او من حلال للمكاثرة والمفاخرة او حيث يشغل عن اداء واجب عليه ولا يعدان
نعد من هذا النوع التكسب بالسؤال لما ورد فيه من الاخبار القاضية بتحريمه وليس مما اردناه بقولنا حيث طلب الرزق فان
الغرض بغير السؤال كالتجارة والاجارة والنجارة والفلاحة وسائر المهن والاصطياد واستخراج نفائس البحر والمعادن
والاحتطاب والاحتشاش ليبيع ذلك واحياء الارض ليبيعها وغزو دار الكفار للاغتنام منها وقيل ليس الفلاحة من
التكسب وكذلك قبول الهبات والوصايا والنذور لانها وان كانت عملا في تحصيل الرزق فلا يسمى كسبا لغة ولا عرفا ولا شرعا قال
مولانا ابو العلم وفي ذلك نظر لا سيما الفلاحة ويلحق بما تقدم فوائد الاولى ان الله لا يجب عليه ان يرزق احدا من عباده اذ الغرض
منه التفضل وهو لا يجب عليه مطلقا الا ما يقوله الاصحاب من انه يجب عليه تبقية المكلف بعد تكليفه وقدرا ما يتمكن فيه من فعل
شيء مما كلفه لئلا يبطل فائدة التكليف وهي ممكنة والكثير منها من دون رزق واما قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فهو وان كان ظاهره يقتضي الوجوب للاتيان بلفظة على التي تدل على الاستحقاق مؤول بان الله تعالى لما تكفل بالرزق ووعد باستمراره
وآمن العباد من قطعه ايناسا منه لهم ورضا فالهم عن الاشتغال والقيام بطلبه صار كانه واجب قال جار الله فان قلت كيف قال
على الله رزقها بلفظ الوجوب وانما هو تفضل قلت هو تفضل الا انه لما ضمن ان يتفضل عليهم رجع التفضل واجبا كنذور العباد
الفائدة الثانية ان الله تعالى فاضل بين عباده في الرزق وقد خالف في ذلك بعض المطرفية فقالوا بوجوب المساواة ومنع المفاضلة
وخلاف ما ذكروه معلوم بضرورة الوجدان وبما ورد في القران كقوله تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقوله يبسط الرزق
لمن يشاء ويقدر وقوله انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وان الرزق تفضل فلا تجب فيه المساواة **مسئلة** لو استوى
التاجران في جودة البضاعة ومكارم الاخلاق والتحبب الى الناس وجميع ما يدعو الى مثلهما وكان الناس الى احدهما اكثر انصرافا
والجذب الى هذا اختلف فيه بعض الشيوخ هل ذلك بسبب من الله او لا فقيل والمختار انه لا بد من مرجح للناس في ذلك اذ مجرد
الارادة لا يكفي في الفعل فيكون ذلك المرجح اعتقادا جهلا او ظنا لزيادة فيه من دون علم بالزيادة لانا فرضنا الاستواء من كل وجه
ولا يكون الجهل والظن من الله الفائدة الثالثة انه تعالى يرزق العصاة وهو مذهب المسلمين كافة وخالف فيه المطرفية فذهبوا
الى ان الله تعالى لم يرزق العصاة بل العاصي مغتصب لنفسه ورزقه ولعل هذا احتج به طائفة منهم اذ المحكي عنهم جملة انه تعالى لم
يرزق واحدا لا مؤمنا ولا عاصيا وانما كل حي يحتال في طلب رزق نفسه وهو خلاف ما علم ضرورة من الدين وكذا ذكر قولهم هذا في
العصاة فان الله سبحانه قد صرح برزقه للكافرين كقوله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا الايات وغير ذلك
وغيره **فصل** اعلم ان الرزق قد يكون لطفا وقد لا يكون **قوله** لا حاجة بنا يعني من الرزق وكلامه في هذا الفصل جيد لا
غبار عليه واضح لا يتطرق الخلل اليه **القول في الاسعار** **قوله** السعر هو تقدير الثمن جعل

ماهية السعر بعض المقدرين كان يقول القايل ابيع الرطل من هذا بكذا وقيل ان السعر في اللغة عبارة عن قدر ما يباع
به الشي يقال كيف سعر الطعام اي كم القدر الذي يباع به فهو على هذا اسم للثمن وفي الضيا السعر هو الذي يقوم عليه الثمن وهو
ورثما قال المصنف فيل والسعر غالب في المأكولات المثليات وقيل بل يختص المثليات بالمكيلات في الغالب اذا عرف هذا فالثمن هو
الذي يستحق في مقابلة المبيع هكذا ذكره صاحب شرح الاصول ويطرد ان المستحق في مقابلة المبيع وقد يكون مسعّا ايضا والحسن
ان يقال اما في اللغة فالثمن ما دخلت عليه البا والمبيع ما لم يدخل فيه واما في اصطلاح الفقها فلهم تفصيل يذكر في مواضعه **قوله**
فهو غلا هو ماخوذ من الغلو وهو تجاوز الحد ومنه لا تغلوا في دينكم **قوله** فهو رخص ماخوذ من الرخص الذي هو اللين يقال
كف رخص البنان اذا كانت لينة الملمس

فصل

ومعنى اضافة الرخص والغلا الى الله هو انه فعل الاشيا التي تقتضي
ذلك **قوله** ونحو ذلك يعني ككثرة الامطار وصلاح الثمار وتقليل الشهوات للطعام **قوله** وكذلك قد يكون سبب الغلا
من جهة الظلمة يعني فيكون الغلا وكذلك الرخص منهم حيث التسعير منهم وقد خالف الحشوية في ذلك فقالت جميع الاسعار من
الله ولا شي من العباد وردّ بان الله سبحانه نهى عن الاحتكار للقوت علما هو مقرر بشروطه في موضعه وما نهى عن ذلك
الا لئلا يقع الغلا ولدلالة ان لهم اثرا في التسعير في ذلك **قوله** في اخر الفصل ونحو ذلك كان يسعوا المتاعين ليجتمعن دخول المحتاج
فترخص الحبوب لكثرتها مع عدم طالب الشرا فايدة هل يجوز التسعير ام لا فالذي عليه الايمة عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الفقها
ان ذلك لا يجوز وذهب مالك الى جوازه وجه المنع نهيه صلعم عن ذلك والمجيزة زعم ان النهي لم يكن الا عن التسعير في تلك
الحال لعدم المصلحة فاما اذا ظهرت المصلحة صح وجاز قيل وهو القوي لكن لا يجوز الا للذي الولايات اذ اليهم النظر في
المصالح العامة فاذا رجح عندهم ان في التسعير مصلحة ساغ ذلك

القول في الآلام والغموم

اعلم ان الالم جنس من الاعراض متميز عن غيره غير راجع الى النفي واللذة من جنسه ولا يتميز احدهما عن الاخر الا بمقارنة
الشهوة او النفرة فما قارنته الشهوة فلذة وما قارنته النفرة فالم ودليل كونهما جنسا واحدا ان الواحد منا قد يتالم
بما يتلذذ به ويلتذ بما يتالم به كالحك ونحوه وحقيقة الالم على هذا القول ما ذكره المصنف وهو قول جمهور المتكلمين وقال ابو اسحق
بن عياش المرجع بالالم الى النفي واللذة ولا يتميز وهو خروج الجسم عن حد الاعتدال والى امر ثبوتي غير ما ذكره الجمهور
وهو حصول اجزا منزلة حمل الثقيل والصحة عكسه في الوجهين وذهب ابن زكريا المتطبب الى ان اللذة يرجع بها الى النفي اي
الخروج عن الالم وحكي عنه مثل ذلك في الالم وهو الخروج عن اللذة **قوله** بمحل الحيوة فيه هو متميز بهذا الحكم عن سائر
المدركات لان سايرها يدرك بمحل الحيوة في غيره فلهذا كان ما ذكره فصلا له عن ساير المدركات والكلام في تصحيح ما ذهب
اليه الجمهور وبرهن قول من خالفهم مبسوط في مواضعه من علم اللطيف وليس من همنا الكلام فيه هنا الا ان الذي يحتج بعيده
لا يوقف على صحة ما ذكر والافتقاده **قوله** والغم الى اخر هذه الحقيقة مبنية على ما اختاره ابو هاشم من كون الغم من قبيل
الاعتقاد والظن وليس جنسا مستقلا وذهب ابو علي الى ان الغم والسرور جنسان مستقلان ليسا من قبيل الاعتقاد ولا
الظن والذي قاله ابو علي هو الصحيح واما الاعتقاد والظن المذكوران في الحد فلا بد منهما ومن احدهما في حصول الغم والله اعلم
وللبسط الكلام في ذلك وذكر ادلة المذهبين موضع السوية من هذا وليس ذلك مما نحن فيه وعليه ما نحن فيه **قوله** في المستقبل
اما ابن متويه فلم يشرط الاستقبال فيه بل قال اما في الحال او في المستقبل وهو الحسن **قوله** ويفارق الخوف مفارقة العام
للخاص في بعض صورة هذا الكلام غني واضح المعنى وامطابق للمقام فانه لا حاجة الى ذكر تميز الخوف من الغم هنا ولو دعت
اليه حاجة فالاولى ان يحسن ان يذكر حقيقة الخوف ثم يبينه على وجه افتراقهما كما قال ابن متويه رحمه الله الخوف الاعتقاد او الظن
لنزول ضرر به في المستقبل او فوات نفع عنه اما فيه او فيما يجري مجراه وكذلك الخشية فاما الدينار فان الغم لانه لا يدخلها

طريقة الظلم ولانها لا يدخلان فيما وقع ومضى ولا فيما هو موجود في الحال وليس كذلك الغم ولا يستقيم ان يكون هذا ما اراده
المصنف بقوله في بعض صوره لانه قد جعل الغم مثبتا وبالخوف في اعتبار الاستقبال والعلة ان اراد من جنايات العمر يكون مع
العلم وغيره والخوف لا يكون مع العلم والله اعلم

فصول في الوجوه التي يحسن عليها الالم ويقبح

قوله ضل كثير من الناس اعلم ان وجه ضلالهم كون الالم مضرة عاجلة ووجوه حسنها خفية عنهم فاصحه وقد اشار الى
بعض الفرق الضالة بتشبيهها بقوله حتى كان ذلك شبهة في اثبات ثانٍ اشارة الى الثنوية لانهم جعلوا لها فاعلا غير فاعل
الخير لاعتقادهم كونها شرا محضا وان الفاعل الواحد لا يصح ان يفعل الخير والشر قوله وفي جواز كل قبيح على الله اشارة
الى المجبرة فانهم لما اعتقدوا قبح الالام مع صدورها عن الله جوزوا صدور غيرها من القبائح عنه وقالوا لا يقبح منه قبيح
وله ان يفعل في ملكه ما شاء قوله وفي التعطيل عند ابن الراوندي الاصحاب يذكرون انها السبب في تعطيل الدهرية فانهم
يقولون لو كان للعالم صانع مختار لما صدرت عنه هذه الالام المضادة التي لا غرض فيها واما المصنف فجعل تشبيهها في
التعطيل مقصورا على ابن الراوندي لانه قد كان من علماء الاسلام فقاده الجهل بحسنها الى نفي الصانع والتعطيل بسبب
الالام في حقه اظهر وكذلك ابو عيسى الوراق واهمل المصنف من الفرق الضالة بسببها البكرية والتناسخية وسائر
ذكرهم وتفصيل مذاهبهم ومن ضل فيها وتشبيهها المطرفية فانهم ذهبوا الى انها حاصلة بالفطرة من التركيب يعني ان الله
خلقها على وجه سالم عند مجاورة جسم اخر وقضوا بقبحها فلم يضيفوها الى الله فان بعضهم ما خلق الله لنفع ولا
احتى لنمس ولا اعنى لنتقى قوله في حكاية البكرية كم عالم عالم اشهر في الدنيا واوله كم عاقل عاقل وتكرير اللفظ للتأكيد قوله
وكان السبب في جمع ذلك نفار الطبع عن هذه الالام وقد وقع نحوه في بعض من قال بقبح الالام بان هذا هو الوجه في قبحها
وان المرجع بالقبح والحسن في العقل الى الاستحسان والنفرة وقد صرح به بعض الاشعرية

فصل

قوله يحسن الالم [فعلنا]
اذا كان لنفع مرجحا الى اخره قوله الالام من الله او غيره اي او من غيره فهو معطوف على الضمير المنصوب في الله قوله لان
المنزل له يكون مقبلا ما على ما لا يأمن كونه ظلما يعني وقد تقرر ان الاقدام على ما لا يؤمن قبحه كالاقدام على القبيح فان قيل
يلزمكم مثل هذا حيث عدم مع ظن النفع او دفع الضرر اجيب بان ذلك لا يلزم ولا يساوي بين الوجهين اذ قد تقرر في العقول
تقريرا اوليا استحسان الالام للنفع ودفع الضرر المظنونين بخلاف ظن الاستحقاق وفيه نظر قوله وقد دخل في جميع
هذه الجملة بطلان جميع الاقوال المتقدم ذكرها يعني لكون مبناها على قبح الالام مطلقا وكذلك يدخل فيه بطلان قول التناسخية
والبكرية لانهم سووه على انها لا تحسن الا مستحقة

فصل

قوله وان كان الالم من فعل الله الى اخره اعلم ان الالام
النازلة بنا من غير اختيارنا ولا اختيار غيرنا من القادرين بقدرة هي فعل الله تعالى وكذلك غيرها من المضار التي كالسوق
غيرها على اختيارنا كفساد الثمار واجتياحها بالريح والبرد والذي عليه اهل الاسلام وكثير من الخارجين عنه ان جميع ذلك
فعل الله تعالى والمخالفون فيه قد تقدم ذكرهم ودليل ما قلناه انها محدثة بلا شك ولا بد لها من محدث ولا يجوز العدم عليها
والمحدث لا بد له من محدث وليس محدثها الا الله تعالى اذ لا يصح ان تحدث نفسها طبعا ولا غير الله اما موجب قديم فلا قديم مع
الله لان ذلك يستلزم قدمها واما موجب محدث فاما علة والعلل لا تؤثر الا في الصفات والالام ذوات على ما هو مقرر
في موضعه واما سبب فلا بد له من فاعل وهو المؤثر فيها في الحقيقة واما ان كان المؤثر فيها فاعلا مختارا غيره تعالى فغير الله
من الفاعلين لا يصح منه ان يفعل فعلا مبتدءا في غير محل قدرته الا بسبب هو الاعتماد ونحن نجد هذه الالام النازلة بنا ولا نسا
من غير احساس باعتماد معتمد علينا وبهذا الاستدلال يبطل قول الملحدة والمطرفية والثنوية ويتضح فساد مذاهبهم
الردية وللاصحاب في الرد عليهم بسط لا حاجة بنا الى ذكره قوله وكان ابو علي الى اخره هذا المذهب الذي رجع عنه ذهب اليه

اصحاب

172

اصحاب اللطف بشر بن المعتمر واصحابه لما مر من مذهبهم في عدم الحاق اللطف هكذا ذكره بعض اصحابنا (المهدي) قال مولانا ايده الله وفيه نظر اذ قاعدتهم لا تمنع من الايلام للعوض والاعتبار ولا من اشتراط حصولهما وانما تمنع من المجازاة لاجل الاعتبار وقد نقل عن الجاحظ تجويز كون الالم في حق الكافر والفاسق عقوبة معجلة كالحدود والخسف ونحوه ورد بانا نعلم من الدين وجوب صبرهما على الالام النازلة بهما وقبح الجزع والحدود لا يجب فيها ذلك بل للمحدود ان يجزع وان يفر عنه كما قيل **قوله** وقد ذهب عباد الى ان الالم لا يحسن منه الا لاجل الاعتبار اعلم ان كلام عباد ان كان على عمومه بحيث انه يقول يحسن منه تعالى ايلام الاطفال ونحوهم لمجرد ان يحصل بذلك اعتبار للمكلفين او بعضهم والايلام مكلف لمجرد اعتبار يحصل لغيره فقد ابعد ومذهبه في غاية الضعف فان الاضرار بشخص لنفع يحصل لغيره من اوضح الظلم ولو جاز ذلك لاجزنا جميع انواع الظلم فانه لا يكاد يخلو شيء منها عن نفع لغير المظلوم وان اراد ان الالم يحسن لمجرد اعتبار يحصل به للمولم وهو اللائق بفهمه وعلمه فمذهبه في غاية القوة واي نفع للمكلف اعظم من تاديه الالم هذا الى كونه من اهل الجنة والسعادة الابدية وقول الجمهور في الرد عليه ان الثواب في مقابلة الطاعة فهو وان كان صحيحا لكن عنه بان الالم هو الداعي الى الطاعة وهي في حكم المسبب عنه فالنفع حاصل في الحقيقة لاجله ولولاه لم يحصل وقد حكوا ان يحمل الانسان المشاق السفر واخطاره حسن لما في ذلك من النفع المظنون وهو حصول دراهم او دنانير مثلا وليس الانتفاع حاصلا بها نفسها لكنها تودي اليه ثم انهم يذهبون الى انه يحسن من الله فعل الالم لاجل الاعتبار ولو تركه كان مخلا بواجب فاذا كان الاعتبار قاضيا بوجوبه فاولى واحرى ان يقضي بحسنه لان الوجوب زائد على الحسن **قوله** حاكيا عن عباد وايضا فلو حسن من الله للعوض لحسن منا له وقد نسب الى ابي هاشم تجويز حمل غير المكلف المشقة في مقابلة نفعه عقلا كالبهائم فحمل العقل فانما يحسن ركوبها وغيره من الانتفاع بها لظهورها بالسقي والعلف وهذا جواب من سال عن وجه ركوب النبي صلعم للبهائم قبل بعثته اذا لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وانكر ذلك ابو علي ولم يجز عقلا تحميلها شيئا من المشاق في مقابلة نفعها لان العقل لا يهتدي الى قدر العوض والملحق ذلك بالسمع واما انزال الالم بالعاقل لنفعه من غير رضاه له فقد اختلف اصحابنا فيه فقال ابو هاشم ومعه الاكثر انه يعلم حسن ذلك عقلا كان يكره على القيام من مكانه لاجل ضرة فهاذم كثير ليس بها وبينه الا قدر الخطوة ونقدر لكن يفضل عليه فيشتغل والعلم بعقوبة حتى لا يكون السبب في امتناعه الزهد في الدنيا والخلوص عن تحمل المنة ونحو ذلك من المقاصد الحسنة بل علم ضرورة من حاله انه امتنع لاجل الكسل وقال ابو علي لا يحسن الكراهة ونعلم قبحه عقلا لجواز ان يكون هذا المتكاسل يلتذ باللذة التي تلزمه بالمنافل والمشي وهو الصحيح واما حالة لرفع مضرة كان يكون بحيث جدار متداع يخشى انهدامه في الحال فلا اشعار انفاق الشيخين على حسنه ويتفقان على حسن ايلام البهائم ونحوها الدفع المضرة عنها **قوله** انه معارض بالاعتبار الى اخره قيل هذه المعارضة لا تصح لانا لا نعلم هل نفع الاعتبار ام لا واذا وقع فهل يفعل ما نفع الدعا الدوام لا وما ذكر المجبر عوضه ولا كذلك انه فانه علم بذلك كله قال مولانا ايده الله وفي هذا نظر لان المعارضة هي على تقدير حصول الاعتبار بما يفعله من الالم وليس في ذلك متعذرا كما لو اخبرنا نبي صادق بان انزال احدنا الضرر بمكلف يكون لطفا له او وجه جعله للاعتبار مستقلا بحسن الالم كونه نوعا من النفع وظن النفع كالعلم به **قوله** فهلا حسن منه تعالى الايلام لدفع الضرر حسن الايلام لذلك مذهب البغدادية **قوله** الضرر الحاصل الى اخره وقد يطرق هذا القسم بانه يمكن يتصور قسم اخر غير ما ذكره وهو ان يفعل الله به شيئا يولد الالم المصلحة فيه لكنها غير مستمرة بل في وقت معلوم فاذا انتهى ذلك الوقت وقدر ان سبب الالم باق وقد صار مفسدة حسن ان يزيله ضرر اسرع به ذلك السبب او توليده ويكون فيه مع دفع ذلك الضرر الذي صار المصلحة في دفعه مصلحة اخرى وهو اعتبار يحصل به **قوله** وان كان من فعل غيره الى اخره لم يستكمل المصنف اقسام هذا الطرف والاولى ان يقال وان كان من فعل غيره تعالى فلا يخلو اما ان

يكون مفسدة او لا ان لم يكن مفسدة لم يحسن من الله تعالى انزال الضرر لدفعه بل النهي لذلك الغير ان كان مكلفا كافي مع الانصاف منه اذا لم يمتنع والانتصاف من غير المكلف كافي وان كان مفسدة فلا يخلو اما ان يكون مفسدة لفاعل الضرر او لغيره ان كان لغيره لم يمكنه الله تعالى من ذلك الضرر ويجب منعه منه ولو خرج عن كونه مكلفا بالنظر اليه او لا يكلف من المفسدة هذه حاصلة في حقه بما هي مفسدة فيه وان كان الغير مفسدة في حق فاعله فالنهي والوعيد كافيان في منعه منه عند ابي هاشم وحث لم يمنع فمدا اتي من جهة نفسه واما ابو علي فقال يجب المنع منه انضا لان المنع بالقهر من المفاسد كلها مطلقا واجب عنده ويمكن ان يقال لابي هاشم ولم قضيت بانه لا يحسن الايلام لدفع الضرر الذي هو مفسدة لفاعله حيث يندفع مع انزال الالم به وقلت انه يكفي نهيه وتوعده مع علم الله انه لا ينزجر بذلك والمعلوم قطعا ان انزال الالم به حيث اندفع له وتفضل في حقه لانه يندفع به عنه ضرر اخر ويسلم بذلك من الوقوع في الهلكة ويكون له فيه اعتبار يبلغ به الى النعيم الابد **قوله** والا انتصف المضرور من اعواض الضار ظاهره ان انتصافه المضرور من اعواض الضار غير المكلف ومن اعواض الضار الذي هو مكلف كافي وان كان ذلك الضرر مفسدة وهو غير صحيح وقد قدمنا انه يجب منع المكلف من المفسدة في حق غيره او عدم تكليف ذلك الغير بما هي مفسدة فيه وهكذا الكلام في حق غير المكلف على ما يقتضيه قواعد الاصحاب والله اعلم **قوله** لما كان فرق بين ان يوضع الصبي في النار الى اخره ظاهره يقضي بان البكرية يقولون ان الصبي لا يتألم مطلقا والمشهور ان خلافهم في الالام الحاصلة من جهته تعالى لما ذهبوا الى انها لا تحسن الا مستحقة والله تعالى لا يفعل الا الحسن والصبي لا يستحق عقابا ولكن مثال ما ذكره المصنف قد ذكره غيره وما هو اوضح منه في المعنى المشار اليه وهو قولهم في الرد على البكرية انه كان يجب ان يكون تقطيع الصبي وضربه بالسياط عنده كالاستعمال من جانب المحل الى جانب اخر ويلزم الا يكون اخذنا طالما بجرحه وضربه لانه لا ضرر عليه في شيء من ذلك وكلام البكرية مستغن عن التطويل في دفعه فان بطلانه معلوم ضرورة **قوله** وقال اهل التناسخ يحقق مذهبهم ان ارواح هولاء عصوا في اجساد مكلفة وهي التي عنوا بالهياكل ثم نقلت ارواحهم الى اجساد هولاء الذين ليسوا مكلفين فالمعاقب ارواح الاجساد الغير المكلفة لذنوب لهم سابقة وهولاء يسمون اهل الهياكل والتناسخ ونقل الارواح **قوله** مع ما تقرر يعني من ان الالام يحسن غير مستحقة **قوله** وهو عندنا باطل معنى فان التناسخ هو هذه الجملة المشاهدة **قوله** لا سيما اذا كان حاله عظيمة يعني لبعد ربط التناسخ الى مثل ذلك **قوله** وان الله عدل حكيم ليس يشرط في انزال العقاب مستحقه علمه بعدل الله وحكمته وفيه نظر **قوله** وان يكون له طريق الى تلافيه بالتوبة يعني لانه الان في دار التكليف واما المعاقب في الاخرة فلا طريق له الى التلافي لانقطاع دار التكليف ولهم ان يقولوا اخرجه عن الهيكل الاول فيه قطع لتكليفه كما اذا احيى المكلف في القبر وعوقب عندكم **فصل** في الوجه الذي له يقبح عليه الالم **قوله** وكان ابو هاشم يذهب الى اخره مثل قوله هذا حكي عن القاضي **قوله** ويجعل الوجوه التي تقتضي حسنه تخرجه له عن كونه ضررا هكذا ذكره وقال ابو علي يخرج الضرر عن كونه ضررا بانتفاعه لنفع او دفع وهو الاظهر فيمثل ويشهد له قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم فلو كان ما كان فيه نفع من الضرر لا يعد ضررا كان قوله ولا ينفعهم زيادة مستغنى عنها وفيه حقا فان ابا هاشم انما اراد والله اعلم ان الوجوه التي تقتضي حسنه تخرجه عن حكم الضرر وتصيره في الحقيقة غير ضرر لا انه لا يسمى ضررا لم ان قصد ذلك فلنا ان نقول قوله تعالى ولا ينفعهم من قبيل التاكيد وورود شايع شائع فيمثل والافرق ان الخلاف لفظي راجع الى وضع لفظ الضرر لماذا فابو هاشم والقاضي يقولون انما وضع للالم القبيح ويجعلون كونه ضررا حسنه وجه قبحه ككونه ظلما وابو علي يجعل الضرر اسما للالم بالمرة حسنا كان او قبيحا والمرجع في ذلك الى ما يقوله اهل اللغة **قوله** ما رجح الله اخرا فيه تصريح بان ذلك قديم **قوله** وقيل بل هو الاحسن منها **قوله** المستحق يخرج به التفضل **قوله**

القول في الاعواض

لا على جهة الاحلال **قوله** لحرجريه التوار وهذا الذى ذكره المصنف حقيقته اصطلاحا واما فى اللغه فهو ما فعل لاجل امر
اخر على جهة المقابله سوا كان لحضرا ونفع **فصل** والعوض قد يستحق على الله تع **قوله** وقد يستحق على المخلوق فان ضوابه
المخلوق فانه يجب بتغليب العقلا **قوله** او شبيها هو كان يفعل سبب الالم من الاكوان او يسبب المضار كقطع الريح فى ابكسار السفن
وسره البرد فى اهلاك الثمار واحداث البرد وغير ذلك **قوله** بان يامر يعنى من الجار كامره بذبح الهدى او امر بذر كامره
بذبح الاضحيه ويدخل فى هذا شرب الادويه البدوا والفصد والحجامه لدفع المضار **قوله** او يبيح ذلك كاباحه ذبح البهائم
لاكلها او باذن الخادم **قوله** او يلجى يكمن الجاه شل الى ان يطا زرع الغير او شيا من الحيوان **قوله** وقد يستحق لانه فى حكم
الفاعل لحيوان يضع احدنا صبيا فى النار او يلقيه الى الاسد فالفاعل للاحراق والاكل وان كان غيره فهو فى حكم الفاعل له
فالعوض عليه وسيانى تحقيقه **قوله** ومنها الغموم اعلم ان الغم كالالم فى لزوم العوض لاجله بان يفعله الله او يفعل سببه
او يكون فى حكم الفاعل له اما بانجاز كالحاصل لحصر الحاكم بعد ان طلبه الخصم وسهاده الشهود بعد ان طلبتهم او باباحه
كاحبار رجل اخر بموز ولده او ذهاب ماله لا اذا اخبره بان زيدا قتل ولده عدوانا ونحوه فالعوض على زيد لانه كالمخبر وان
كان الله هو المبيح للخبر هكذا ذكره بعض الاصحاب وفيه نظر والاحسن ان الغم مستند عن المخبريه لا عن الخبر فالعوض على
الله فى الصوره المذكوره اولى لانه فعل سببه لانه اباح الاخباريه وعلى زيد فى الثانيه لانه الفاعل السببيه لا لما ذكر من انه
كالمخبر **قوله** ومما ينبه الله بعض الاحيانيه ليسرع معها الخوف ولعل لفظه ينبه الاولى من سهو العلم او يكون بلفظ يعنى
حمله **قوله** والزايد لا عوض فيه تعالى اذا كان السبب فى زياده غمه تلك النبيه التى يناه الله عليها فالقياس انه يستحق العوض
على الزايد وقد ذكر بعض الشارحين المسله على صوره اخرى حسنه وهو ان يغتم الانسان لا مر من الامور غما زايدا على ما
يحمله الحال وكان يمكنه دفع ذلك عن نفسه فانه لا عوض له لكونه اتى من جهة نفسه وبطره من تالم الم يمكنه دفعه فانه
لا عوض له ولو كان سببه من الله لمن نالم جوع او برد وعنده طعام وما يستتد فيه به ولا مانع له من ذلك **قوله** كالممرور
هو من غلبت به المره وغلبت عليه والمره اسم احدى الطبايع الاربع وهى الصفرا والبلغم والسودا والدم والاعلات الذي
يكثر تخيلاته وتعلوبه الغموم لاجل تلك التخيلات وهو من غلبت عليه مره السودا **قوله** وقال القاضى يحب كلام القاضى هنا
فى عاده الذكه وتعليله واستدلاله اما يوجب استحقاقه العوض على نفس الضرر الذى لم يعلم به ولا نزاع فى ذلك وانما
النزاع فى الغم الذى يلحقه على تقدير ان يعلم به **قوله** ولم يكن دفع ذلك الضرر واحيا يعنى فاما مع وجوبه فهو يستحق على
المشقه اللاحقه به ثوابا وكذلك حيث يكون مندوبا **قوله** كدفع ضرر الامراض الجاريه نعالى ان من فوا عرهم ان دفع ضررها
مع العلم او الظن لا يرفاعه بشرب الادويه واجب فكيف يعده مباحا ولعله اراد مع عدم العلم والظن **قوله** اما لهان لحقه
يستند الى اخره فى عباره المصنف هذه ركه لانه قد فرغ من التمثيل **قوله** ان يلزمه الله طلب فو لغيره لا يحب هنا الذكر
الالزام لان العوض يستحق على الغم الحاصل لفقد الفوز الجاريه عاده مثله بتحصيله سوا كان لازما او بغير لازم **قوله** بالنسبه
الى ما حسنه وذلك كاعتام رجل بنقص خلقته على ما ذكره المصنف بالنسبه الى رجل اخر اما لو اغتم بنقص خلقته عن خلقه من
ليس من جنسه كالملائكه فلا عوض له فى ذلك فى المسكل فلو اغتمت المرأه لكونها لم تكن من جنس الرجال ففيه احتمالان احدها ان العوض
كما ذكر انفا الثانى انها اذا اغتمت لاجل ما فضل به الرجال استحقت العوض كما ذكره فيمن اغتم بسبب فقده ما ينتفع به المنافسه من
ظهور فضل الله على الغير وان مولاه يا علم الاحتمال الاول ارجح ووجهه اوضح **قوله** لاجل الحسور او الدين ونحو ذلك يعنى
كالصغر مع التمييز والسفه والسدير عند من يقول به **قوله** وفى كل هذه يجب العوض على الله تع فقال اما فى الاول الحاسيل الذى وحو.
الى العدو على زرع الغير فيحتمل ان يقال مهما بقى للملجا فقد هو سبب الافساد فالظاهر ان قيمه الزرع يجب عليه فلا يستحق

صاحبه عوضا على الله بل يكون المجاهد هو المستحق للعوض في مقابلة ما لحقه من الغرم ويستقيم الكلام حينئذ لم يبق للمُلجا

فعل او يضطر ربه ما لا يوجب عليه حقا في الشرع وعوما مع لحوق الضرر او غم **قوله** ان حكمها حكم ما تقدم هذا هو الذي

اجاز به بعض ائمتنا المهدي الماتحرين والطهران الحلاف وشامل لناقصي العقول من السباع والحيوانات والصبيان والمجانين وقد عُمّ

ذلك قول المصنف التي تصدر ممن لا عقل له وصرح به ابن الملاحمي وقيل انما الخلاف فيمن ليس بعاقل من غير بني ادم واعلم ان

الخلاف انما هو في العوض الذي ليس فيه غرامة دونه فاما ما كان كذلك فتلك الغرامة هي عوضه وهي على من اوجبها

الشرع عليه على ما هو محقق في الكتب الفقهية وقد يكون على الصغير ونحوه وقد يكون على مالك البهيمة وقد يُهدر هدرا

فيكون حسنه من محل الخلاف **مسألة** قال بعض الذاهبين المهدي الى ان العوض هنا يجب على الله لانه انما يكون في الالام الواقعة

ممن لا يعقل مع العوض الواجب على الله لطف واعتبار والالم يحسن من الله خلق النفرة عنها اذ لا فائدة في خلقها حينئذ

بسوى حصول المنافية فيجري ذلك مجرى العبث لان التمكين حسن من ذلك الا بلام وخلق النفرة عنه لمجرد التعويض عبث فلا

يحسن فتحصل والتحرير وعلى هذا اعلم ان كل الم غير مستحق سواء كان من الله او من غير المكلف او من المكلف فلا بد فيه من الاعتبار

مع العوض اما من فاعله او من غيره على ما مر اما الالم من فعل الله فلما تقدم واما من فعل غيره مكلفا او غيره فلانه لولا

الاعتبار لما حسن خلق النفرة عنه وقيل المسألة انما ما يصدر من المكلف فلا يشترط فيه الاعتبار ولا يعد مكنه من الالام وخلق

النفرة عنه مع عدم الاعتبار عبثا لان الوجه في حسن خلق النفرة انه يحسنها التكليف بترك الظلم مع ما فيه من التعريض

لمنافع لا يحسن الابتداء بمثلها الا بعد ان يصدر من يوليه يشترط في تكليفه تركه قال مولانا وينبغي ان يتأمل هذا الكلام فان يخلو

عن مبالغة وغلو وتعسف والله اعلم **قوله** لانه مكنها من ذلك الى اخره هذا الذي ذكره المصنف حاصل ما يقول عليه من يحتج

الى الحسن واتباعه ومما يحتج به له ان العوض كالعقاب فكما لا يستحق العقاب على غير مكلف كذلك لا يجب العوض عليه وفيه

نظر لان الذي يقتضيه عدم التكليف امتناع الوجوب والجمهور يسلمون ذلك ويقولون العوض لا يجب عليها بل الوجوب على الله

يجب عليه ان يأخذ ذلك من اعواضها وكما انها لا يستحق العوض ولا يستحق الثواب يصح ان يُستحق عليها العوض ولا تستحق العقاب

قوله وقال القاضي والجمهور وهذا هو عليه الزيدية وجلة المعتزلة **قوله** لانه لم يلجئها الى ذلك يعني مع كونها الفاعلة لذلك الضرر

ولا ينتقل العوض عن فاعل الضرر الى غيره الا بان يكون في الحكم كانه من فعله بايجاب او ندب او اباحة او الجا والملجأة الا ان

لا يتصور مع عدم التكليف وانما يتصور الالجا وهو منتف بما ذكره وهذا اجل ما احتج به لمذهب الجمهور وقد اعترض المصنف

ادلتهم احسانا منه لمذهب الحسن وتقوية له وان لم يصرح بذلك واعلم انك اذا تاملت ادلة الفريقين لهذه المسألة ونحوها

وجدتها عن البرهان واعادة اليقين مراحل ومن دون منزلته بدرجات ومنازل وحيث لم يكن عمل له فوجدتها بالظن

ولا حصل فيها دليل قاطع وبرهان ساطع فالاولى ان يرد الى علم الله الذي وسع كل شيء علما وقصر عن دركه كل حجى **قوله**

قال الجمهور وقد حسن منا ان نمنع من لا عقل له الى اخره هذا احد ما يستدلون به على مذهبهم وله تحرير اخر وهو ان

يقال لو كان عوضها على الله لكانت في حكم افعاله ولكان عوضها بالغا في الكثرة الى حد لا ينبغي ان يسمح به لان هذا حكم الاعواض

التي على الله ولو كانت في حكم افعاله لكانت حسنة ولو كانت حسنة لم ينبغ ان يقع المنع عنها ولو كان عوضها كما ذكر لكان المانع

لها عن الاضرار من قصد الاضرار به جانيا عليه لحرمانه له العوض العظيم ومعلوم قبحها اذ فيها حقيقة الظلم وان

الذات يعمر انما دفت الاضرار به يحسن اليه وقد اعترض صاحب المحيط ما ذكرنا ان جواز المنع لا يستلزم قبح الممنوع عنه

الا ترى ان للمحدود دافع يهذر ويمنع الحاد مع حسن الحد ثم اجاب عن ذلك بان حسنه في الحد لكونه ضررا محضا فيحسن منه

دفعه في حقه لا في حق غيره بخلاف ايلام الحيوانات لنا ولغيرنا فليس بضرر محض لما فيه من العوض العظيم من الله عند الحكم

فاذاً لا يحسن منا المنع منه **قوله** وعلى الجملة فلا يصح ان يقال انها يحسن منهم الى آخره يقال هذا متفق عليه ولكن المحتج الزم
حسنها لكونها في الحكم من فعل الله تعالى فاقوى ما يرد به هو المعارضة بما اذا الجؤا اليها كما سبق **قوله** واما المنع الى آخره
وقد ذكر بعض اصحابنا رحمهم الله تفصيلاً اكثر احاطة مما ذكره المصنف فقال اما اضرار الحيوان باموال الادميين باكل او فساد فقد ورد
الشرع بالمنع منه وللعقل مجال في ذلك فانه يقضي بحسن المنع عن مضرة الغير واما اضرارها بالحيوان فان كان بغير الاكل
وجب منعها منه وقد ذكره قاضي القضاة وقيل لا يجب الا عند من يقول بان القبح يدخل في فعلها ومن لا يقول بذلك جعله حسنا
فقط وان كان اضرارها بالاكل فالحكم كذلك ايضا وذكر ابن الملاحمي ان الواجب منعها من الاضرار بمواشينا او وجب علينا غنم
مثنا هذه اضرارها بعض الحيوانات فاما ما عدا ذلك فلا يلزمنا منعها عنه قال وليس في ادلة العقل والشرع ما يدل على وجوب
ذلك ولا يمنع عن احد الحاجة الى الخروج الى البراري لمنع الاشياء ونحوها عن الاصطياد والافتراس **قوله** قال الجمهور وقد
يدل ان الصبي اذا جنى الى آخره هذا اوضح ما يتمسك به لمذهبهم وهو قياس جلي فان الارش في الدنيا من جملة الاعواض في الاخرة ولهذا
لا يجب الارش والعوض معا ولكنه مع وضوحه لا يرتفع عن رتبة الظني وجواب المصنف عليه ليس بالقوي **قوله** قال الجمهور قال
تعالى واذا الوحوش حشرت مما يؤيد احتجاجهم بهذه الآية تفسير قتادة فانه قال المعنى يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص وتضعيفه
تفسير ابن عباس قال المراد بحشرها موتها وجواب المصنف قوي فان حشرها لا يستلزم ما ذكروه ولو جوابه وجه غير ذلك
وهو ان يوفر عليها ما تستحقه من جهة الله تعالى ومن جهة المكلفين فان لم يكن لها ذلك او لبعضها فانما تفضل عليها وهو حسن
لا يعارضه شيء من وجوه القبح **قوله** احادي وان بلغت فمعناه الى آخره اما كونه احادا فصحيح ولا يؤخذ بالاحادي في المسائل
القطعية واما التاويل الذي ذكره فمن التاويل المتعذر لان ذكر ليس من الاعضاء ولان لفظه من يفيد ان ذكر من العرب لا بالاجها
والله اعلم **قوله** ولم يحصل ما يقتضي نقله عنه يعني بان يوجبه الله عليه او يندبه اليه او يبيحه له او يلجيه اليه **قوله** او
يعمد الكذب او على وجه قد نهي عن الاخبار عليه لعله لا بدان يخبر بصفة النهي المحرم ومع كونه صادقا فالاغتمام لاجل
المحرمة والعوض على فاعل السبب في الغم كما تقدم **قوله** نحو ان يلجي احدنا غيره الى القذف وعلى نزع العمران كان الالجاء على وجه يخرج
عن حد الاختيار والقصد الى الفعل فصحيح ما ذكره لانه قد صار في حكم الآلة للملجي وان كان قصده الى الفعل باقيا واما هو مكره
حسي من عدم الفعل التلف او الضرر فالعوض عليه بنفسه وله عوض على ملجيه بسبب ما لحقه بالجائه من الضرر **قوله** كان
يضع صبيا في النار او البرد بهذا وحسنه حد بان تقدم من الضرب الاول لانه في حكم المباشر ولا اقل من ان يكون هذا من قبيل ما
فعل بسببه **قوله** يحسن الخلاف المتقدم لعله يريد في الملقوله الى الاسد هل العوض على الاسد او عليه اذا حمل على الاشر والخلاف
فيه كالخلاف فيمن افترسه الاسد من غير ان يلقى اليه هل العوض عليه او على الله **قوله** ويجوز ان يشهد بشهود الزور الى آخره
اعلم ان اصحابنا يتكلمون ذكر صور هنا في هذا الضرب الثاني من القسم الثاني بيانه الصور التي في الضرب الثاني من القسم الاول فقالوا
فيستحق على الواحد منا اذا اباح او اوجب او ندب او الجا فاما الالجا فظاهر واما سواه مما ذكر فعلى جهة التجوز والا فالمستحق
على الواحد منا فان المبيح والموجب والنادب حقيقة ليس الا الشارع الحكيم لكن المعنى ان الفعل الصادر من الواحد منا كان
سببا في الوجوب او الندب او الاباحة فيمثلون الاباحة بما اذا شهد شاهدا زور لرجل على اخر بانه اتلف عليه مالا او ان معه
له دينا والموزيه مثله فاستوفاه فان الشاهدين هما اللذان اباحا له ذلك اما اذا اخذه بغير حكم فظاهر واما اذا اخذه بالحكم
فقد يقال لم لا يكون العوض على الحاكم لان استباحته كانت بحكمه وجوابه ان الحكم كان لاجل شهادة الشاهدين فالاباحة مستندة
اليهما ومثال الايجاب ان يشهد الشاهدان على اخر انه شرب الخمر ونحو ذلك فانه يجب على الحاكم بشهادتهما ان يحده فاذا
فعل وجب العوض عليهما ومثال الندب لو شهدا بما يوجب التعزير اذا قلنا ان الحاكم لا يجب عليه التعزير بل يندب وهذا لم يكن المشهود له

عالما بانه لا يستحق ذلك ولم يكن الحاكم عالما بكون الشهادة غير صحيحة فان كان عالما المدعي والمحكوم له فقط فالعوض على
المحكوم له وان كان العالم هو الحاكم فقط فالعوض عليه كان العوض عليه مطلقا حيث علم في الجرح والتعزير **فصل**
في المضار التي يستحقه الحال في اعواضها على الله او على غيره او هل فيها عوض ام لا **قوله** ولهذا اوجب الفقهاء الدية والقود
اما الجار الدية فظاهر واما الجار القود على حافر البير فلا اعلم فائدته واما الجاني على واضع السم فكذلك لم ينقل الا حيث
وضع اللقمة المسمومة في يد الآكل مع جهله بانها تقتل وعلم الواضع ففيه خلاف في قبل الدية واقل القود **قوله** على الملجي
او من في حكمه لعله يريد من في حكمه حيث الجاني لا عقل له فان العوض على الله لتمكينه منه على قاعدة ابي الحسين وهو في
حكم الملجي واما هذا الملجي فلا يستحق عليه العوض **قوله** كاضرار البهيمة به وسقيها يعني في ان العوض على الله على ما قاله
ابو الحسين ورجحه المصنف واعلم ان كلام المصنف في مسألة حفر البير الى اخره لا يخلو عن نظر والاحسن في امثال تعبيره فيها
بالقاعدة الفروعية المذكورة في كتب الفقه في ايجاب الضمان فان سلم والا فالعوض واجب وحيث لا عوض فلا ضمان والله [illegible] اعلم
قوله دون الزائد فيه نظر لانه وان لم يكن فاعلا للزائد فهو الفاعل لما جر اليه وهو كالسبب فيه فالقوى على القواعد ان العوض
كله عليه **فصل** ذهب الجمهور الى انه لا يجوز ان يتفضل الله بالاعواض التي يستحق على العباد **قوله** وقال ابن الملاحمي
وغيره يجوز هذا مذهب الشيخ ابي القسم فانه ذهب الى جواز ان يتفضل الله على الجاني بما عليه من الاعواض للمجني عليه وقد
حكاه قاضي القضاة عن بعض الشيوخ **قوله** انه يجب الانتصاف يعني والتفضل لا يسمى انتصافا في اللغة ولا شرعا الا ترى ان الحاكم
لو سلم مال المدعي في مقابلة ما على المدعى عليه له لم يسم منصفا له واذا قيل ان الحاكم اذا ملك الظالم ذلك الذي سلمه واعطاه
من نفسه ثم قضاه المظلوم عنه يسمى منصفا له لحصول حقيقة الانتصاف واجابوا بان التمليك في الآخرة غير متأت فلا يمكن ان يملك
الله الظالم تلك الاعواض ثم يوفرها عنه الى المظلوم واحسن من ذلك ان يقال هذا غير ما ذهب اليه الخصوم فانهم اجازوا ان
يتفضل الله بما للمظلوم حقه من غير تمليك ومن حجج الجمهور ان الانتصاف ولو كان بالتفضل لكان في ذلك اغراء للظلمة وغيرهم
وكانه قيل لهم افعلوا ما شئتم فنحن نتفضل بتوفير ما وجب عليكم ولهم ان يجيبوا بان الاغراء انما يكون مع القطع على ذلك فاما مع
التجويز فلا واحتج ابن الملاحمي ومن يقول بقوله ان الواجب للمظلوم ايصال النفع في مقابلة ما نزل به من المضار عوضا له
ثم لا فرق بين ان يفعل الله ذلك من جهة الظالم او من جهة غيره وقد ذهبت المجبرة الى ان الانتصاف يكون بالثواب والعقاب وان كان
للظالم ثواب اعطي المظلوم من ثوابه والا طرح عليه من عقاب المظلوم وعلى ذلك ظواهر من الاحاديث يقضي بها الا ان قواعد
العدلية تمنع منه لان الثواب يستحق على وجه التعظيم والعقاب على جهة الاستخفاف ومتعلقهما الاعمال ولان في ذلك تسوية بين
من لا يستحق ثوابا ولا عقابا كالصبيان والمجانين والحيوانات وذهبت المطرفية الى ان الانتصاف يكون بمعاقبة الظالم وسطه
ان ذلك لا يعود منه نفع الى المظلوم فلا انتصاف في حقه **فائدة** ظاهر كلام الاصحاب ان الخلاف هذا في كيفية الانتصاف من
الظالم على سبيل الاطلاق وسواء تاب او لم يتب والتحقيق ان في التائب خلافا فالحصة فنقول اعلم ان المولم لغيره اذا كان مكلفا
يلزمه حق لله وهو العقاب وحق للمظلوم وهو العوض فاذا تاب سقط حق الله بالاتفاق واما حق المظلوم فلا يسقط
الا باسقاطه اياه فيجب على الله ان يستوفي للمظلوم من اعواض الظالم التائب وقال الشيخ ابو القسم بل التوبة قد صيرت ذلك الفعل
كان لم يكن فيبطل ما يتفرع عليه من عقاب وعوض ويجب على الله ان يقضي عنه ورد بما تقدم من ان ذلك لا يعد انصافا وبان التوبة
لا يسقط ما يجب بالجناية للغير كالارش ونحوه والعوض وجب في مقابلة الجناية لا في مقابلة المعصية والتوبة انما ترفع حكم المعصية
لا حكم الجناية **قوله** [illegible] لما ذهب الجمهور الى اخره هذا فرع مبني على قاعدة الجمهور ولم يشترطوا ان يكون الجاني في
حال تمكينه من الجناية له من العوض حسب ما يفي به بل العبرة بما في معلوم الله من حاله عند موته فاذا كان يعلم انه يحصل له

مايوفي

ما يوفى المظلوم مما يوفى به العوضة حال تمكينه من ايلامه وخالف في ذلك الشريف المرتضى فاشترط في حسن التمكين ان
يكون الظالم في تلك الحال مستحقا من الاعواض ما يوفي في المظلوم ورد بان المعتبر في الانتصاف لا وقت الفعل واحتج
بان التبقيه للحيوان غير واجبه وكذلك الالامه فيما بعد غير واجب فكيف يمكن من الايلام والحال هذه قلنا صحيح ما ذكره ولكن
علم الله بانه يوفي العوضة وله ما يوفي عنه كاف ولو لم يجب ما ذكره فان قيل فلو قدر ان الله يوامانه بعد ان جنى او لم يولمه
ما يكون الحكم هل يحكم بانكشاف قبح التمكين المتقدم او بعض بقبح اخترامه وعدم ايلامه قلنا هذا من قبيل تقدير وقوع خلاف
ما علم الله انه لا يقع ولا نستحق جوابا واذا لم يكن بد من الجواب قابلناه بتقدير اخر وهو تقدير ان الله لو لم يمكن الظالم من
الايلام وفيه من الخبط ما ورتقدم ذكره في نظائره **فصل** في اسقاط العوض **قوله** فقيل لا يسقط هذا امذهب
جمهور المتكلمين وحجتهم ما اشار اليه المصنف ومما احتجوا به انه ليس اليه استيفاؤه فلا يكون له اسقاطه كالصغير **قوله**
وقيل يسقط هو مذهب الشيخ ابي الحسين وابن الملاحمي والفقيه حميد ورجحه بعض المتاخرين **قوله** لان الشرع يدل على
اسقاطه يعني ما ورد في ذلك عنه صلى الله عليه وآله وسلم فقد روي عنه من كانت عليه مظلمة لاخيه في نفس او مال فليتحللها وفي او ما
ورد في الاثر يعني السلفية في المظلوم الذي امر بالنظر الى الجنان فرأى ما فيها من الخير والنعمة فقال لمن هذا يا رب فقال لمن
اعطاني ثمنه فقال ومن يملك ذلك يا رب فقال انت قال بم ذلك قال الله بعفوك عن اخيك فلولا ان العوض لم يستحق عليه
مثوبه **فائده** واما الثواب فلا يصح اسقاطه اتفاقا ولعله لبلوغه في الكثرة والعظم مبلغا لا تسمح النفوس بمثله ولانه
يشتمل على التعظيم وليس مما يصح اسقاطه **فرع** هل يصح نقل العوض الى الغير قيل حيث لا يصح اسقاطه لا يصح نقله
وحيث يصح اسقاطه يصح نقله بطريق البذر والوصية لا بما يصحان بالمعدوم وفي نقل العوض غرض وهو نفع المنقول
اليه ولا وجه يقضي بمنعه **فصل** في دوام العوض **قوله** فقال الجمهور هم الزيدية واكثر المتكلمين منهم ابو هاشم //
وقاضي القضاة وبلا مزيه والشيخ ابو عبد الله وغيرهم **قوله** وقال ابو الهذيل الى اخره من القائلين بهذا القول الصاحب
الكافي **قوله** لو صح ان العقلا يستحسنون تحمل المشاق في الاسفار بعدا في الحقيقة دليل مستقر تقريره ان دوام العوض
لو كان هو الوجه في حسن فعل الالم لوجب الا يحسن من احدنا انزال الالم بنفسه ولا بمن له التصرف عليه من مملوك او ولد صغير
لان المنافع الحاصلة بذلك غير دائمة ومعلوم انه يحسن ذلك ذكر هذا الدليل ابو هاشم وقد اعترض بان الواحد منا اذا الم
نفسه فهو برضاه فلم يجب ان يكون ما يقابل ذلك دائما بخلاف ايلام الباري ايانا ويدل على اختلاف الحالين ان احدنا لو لم يحصل
لمنفعه مطلوبه وان كانت في حقيقة الامر غير حاصله ولا كذلك ايلام الله ايانا فانه لا يحسن الا مع علمه بحصول النفع فتبين
افتراق الحالين **قوله** ليس العلم معتبرا في الاعواض يعني لا يجب ان يعلم المعوض ان هذا النفع الذي وصله هو عوضه فيما لحقه
من الالم وهذا مذهب الجمهور لما ذكره المصنف ونقل عن صاحب الخلاصة انه لا بد من ان يعلم ذلك ولعله يريد في حق العقلا **قوله**
فلا من جهتها الاجلال او عكسه فلا بد من العلم يعني بان ما وصل اليه هو ثوابه او عقابه والا كان قد عرضه لاعتقاد قبيح وهو
اعتقاد تعظيم من لا يستحق التعظيم او الاستخفاف بمن لا يستحقه **قوله** انما يصح ذلك في حسن ايصاله دفعة واحدة يعني وهو
غير محل النزاع وليس جواز انقطاعه يستلزم جواز ايصاله في وقت واحد بعد استحقاقه على المعطوف الا ان العوض من حقه
ان لو خير المولم بين الالم مع حصوله وبين عدمه لاختار الالم والعاقل لا يختار الالم الطويل لنعمة ساعة وان بلغت في الغاية
الكثرة الغاية ويصح ان يختار الالم لنعم ايام كثيره **قوله** والجواز انه ينقطع على وجه لا يشعر بانقطاعه كما سيشير يعني في الفصل
الذي يلي هذا وقد اجيب عن هذه الشبهة بانه يلزمهم مثل ذلك في الفصل اذا انقطع وفي الثواب الذي قد كان اجتمع في الاوقات
السالفة حتى انتهى اليه وقت ايصاله فان ذلك يصل الى العبد ثم ينقطع ولا يدوم له الا القدر المستحق على الطاعة في الاصل وبانه

في يوم

وإن انقطع فمن الجائز أن يتفضل الله عليه بمقدار ذلك على الاستمرار ولا يلحقه غم بانقطاعه وإن انقطع فلا نسلم أن يلحقه
بانقطاعه غم لأن الله يرضيه ويقنعه كما في أهل الجنة تتفاوت درجاتهم ولا يغتم من دون الدرجة العليا **قوله** فلوجه حكمة
وهو أن يرى إلى آخره الأحسن إبهام وجه الحكمة وإجماله وليس من غرضنا التكلف للكشف عنه على أن انقطاع العوض بعد
توفير القدر المستحق لا يفتقر إلى بيان وجه الحكمة فإن من يكرر ولعل من يحسن أن يتكلف وجه حكمة في عدم فعله **تنبيه**
وإذا ثبت أن العوض لا دوام له فأجزاؤه لا تتزايد متأخرة كما في الثواب لأن الواجب من العوض أجزاء محصورة معلومة والثواب
يستحق منه ما لا نهاية له فإذا تأخر لزم إيصال ثواب تلك المدة كما سيأتي وينقل عن الحاكم أنه يلزم تزايده كالثواب لأنه جار أيضًا
وهو بنا على قاعدته في دوام العوض ولو صح لصح ما يبتني عليها لكن قد تقدم إبطالها **فصل** في كيفية إيصال العوض
إلى مستحقه اعلم أنه يجوز إيصاله في دار الدنيا بالشرطين اللذين ذكرهما المصنف فيما مضى وهو أن لا يكون فيه مفسدة وأن لا
يكون على مستحقه عوض لغيره عند من لا يجوز أن يتفضل الله بإنقاذ الحق عن الظالم **قوله** وجاز أن يسلبه إلى صورة ينزلها
أهل الجنة إلى آخره ظاهره أن ذلك مع بقاء الحياة فيه وصرح بعضهم بأن المراد سواء كانت الصورة حيوانًا أو جمادًا بعد أن
تمته مخافته وقد جعل السيد صاحب شرح الأصول استمرار التفضل بعد انقطاع الأعواض وبقاء المكلف على العوض من
أقرب الوجوه وعلله باتفاق الأمة على أنه لا موت بعد الحشر واعترض بعد تسليم الإجماع وإن سلم فالمراد أنه لا موت بعده ألم
أو المراد لا موت لمن له حق لم يستوفه واعلم أن ظاهر كلام المصنف أن الوجوه التي ذكرها في حق من ليس بمكلف بأنه سواء
كان من صغار بني آدم أو غيرهم وقيل بل الوجوه المجوزة في حق غير المكلفين من غير الآدميين فأما غير المكلفين منهم فإن
السمع ورد بأن الله يدخلهم الجنة ويعوضهم فيها أو قبل دخولها ثم يتفضل عليهم بأنواع النعم في الجنة ويدوم التفضل
عليهم وقيل إن أولاد الكفار يكونون خدامًا لأهل الجنة بحيث يتلذذون بذلك ولا يلحقهم نصب في الجنة ويدوم التفضل عليهم
ولا غم **قوله** أو في النار على وجه لا يقع به اعتداد بأن يخفف من عقابه إلى آخره قد أورد على ما ذكر سؤالان أحدهما أن يقال
ليس من قواعدكم أن العوض يكون في قدره وصفته بحيث لو خير المؤلم قبل الألم بين لحوق الألم له مع ذلك العوض أن يحصل
وبين السلامة لاختار الألم وإذا كان وصول عوض المعاقب إليه على الصفة المذكورة فالعاقل لا يختار الألم لأجل ما
ذكرتم مما لا يتجدد به ولا يحصل له به ثواب وأجيب بأنا شرطنا ما ذكر بالنظر إلى نفس العوض ونفس المعوض والذي عرض
للمعاقب من عدم الثواب والاعتداد بما وصل إليه إنما هو من جهة نفسه لا لأجل ذاته كما إذا قدم إلى أحدنا طعام شهية
لذيذة فجرح نفسه واختلطها الدم فأحسن لم يقع له بذلك الطعام الالتذاذ الثاني إذا جزم بالتخفيف من عقابه لأجل ما يستحقه
فقد رجعتم إلى ما أنكرتم من قول الحاكم وهو أن العوض يسقط العقاب ورجعتم إلى ما كنتم نفيتموه من لحوق الثواب بالمعاقب
فإن التخفيف أبلغ ثواب في حقه وراحة فأما الطرف الأول فأجيب عنه بأن إنما يقول إن الجزء من العوض يسقط الجزء
من العقاب ونحن لا نقول بذلك بل نقول إنه يسقط عنه جزء من العقاب في مقابلة جزء أو أجزاء من العوض لأن جزء العقاب
فيه ضرر وله صفة وهي الإهانة والعوض جزؤه فيه نفع من غير تعظيم فيسقط نفع جزء العوض في مقابلة ضرر جزء العقاب
ويقع جزء آخر من العوض أو أجزاء في مقابلة صفة العقاب التي هي الإهانة وأما الطرف الثاني فقد أشار المصنف إلى جوابه بقوله
ولا يلزم أن يكون قد لحقه ثواب وراحة إلى آخره وربما سطر إنكاره لو وقع ثواب للمضرور بالإسقاط من كل ضرر به قال لذلك
إن ظاهرًا في الاستراحة وقد أجاب بعضهم عن ذلك بجواز التسقط بما ذكره المصنف وهو أن الثواب إنما يقع لو سقط العقاب وقتًا
واحدًا أو أوقاتًا ولسنا نجوز ذلك وإنما نقول يسقط عنه كل وقت من العقاب بحيث لا يعلم ذلك فيكون قد وصل إليه نفع العوض
والنفع يكون باللذة وبدفع الضرر ولا راحة لأنه لم يسقط من العقاب ما هو مستمر بأنه أن يستحق المعاقب في كل وقت ألف

تكلم

سقوط

سقوط فيطرد في كل وقت يستحق ما يستحقه ويستحق سقوطاً فإنه لا ينال بذلك راحة قال المحشي والأصح أن يوصل عوض
المعاقب على أحد وجهين إما في الدنيا وإما بأن يرزق في النار مطعماً ومشرباً بما يلتذ به بخيره وإما هو فلا يلتذ به لأجل وقوعه
في النار ومصيره فيه وبطنه ومعاه ناراً ولعمري لقد خبط هذا المحشي بعسفه فلم يأت من قريب وأي نفع له في أن يمكن
مما لا سبيل له إلى أن ينتفع به وأن هذا إنما قد قطعهم به من ركوب الأعواض بالغة في النفع المبلغ العظيم زائدة على مقدار الألم
النازل أضعافاً مضاعفة وكل ما أوتي الأصحاب في كيفية تعويض أهل النار متكلفة مبتنية على قواعدهم وأسسها
وأقربها تعويضهم في الدنيا إذا صح عدم اشتراط علم المعوض بإيصال عوضه إليه وإن اشترط فقياساً على أسلم إطعمهم ذلك
في الإثابة فلا يصح وعندي أن أحسن ما قالوه وأقرب ما تكلفوه أن المعاقب يسقط من أجزاء ضرر عقابه بقدر أجزاء النفع
عوضه دون ما يستحقه من الإهانة والاستخفاف فلا يسقط منه شيء وإذا قيل ففي ذلك راحة قلنا إلا أن قلة أجزاء عقابه
بقدر استحقاقه لا يعد راحة لولا ذلك لكان الفساق من أهل النار في راحة لأن عقابهم دون عقاب الكفار وأقل أجزاء منه وليس
كذلك وكان يلزم أيضاً مثله إذا أطاع المعاقب في الدنيا طاعة يسقط بها أجزاء كثيرة من أجزاء عقابه أن يكون قد نال راحة
وليس المستحق إلا أن يوصل إلى المعاقب حال عقابه لذة ونفع وأما أنه يلزم أن يكون عقابه بالغاً في الكثرة المبلغ العظيم وإلا
عدم أي وجود راحة وذلك غير لازم فإن كان أبو علي قصد هذا المعنى في قوله يتحابط العقاب والعوض فكلامه سديد وإن
قصد أنه يسقط في مقابلة أجزاء العوض أجزاء من العقاب ضررها وما يقترن بها من الاستخفاف فلا يصح اللهم إلا على ما ذكره
بعضهم وقد حكيناه عنه أنه يسقط في مقابلة جزء العقاب أجزاء من العوض بعضها يقابل الضرر وبعضها يقابل الاستخفاف
وفيه نظر لأن التساقط لا يصح إلا مع التقابل وليس النفع يقابل الاستخفاف والله أعلم وقد يقال على ما ذكرناه أن الاستخفاف
تابع لإنزال الضرر فكلما فرض سقوط جزء من أجزاء العقاب لحقه سقوط ما يقترن به من الاستخفاف ويجاب بعدم تسليم الملازمة
قوله بل لا يمكنه الله من أن يخطر انقطاعه بباله إلا أن يصور أن يعد هذا وجهاً ثالثاً فيقال إما أن يوصله الله مفرقاً على
وجه يعتد به ولا يعتد بقطعه ولا يتأثر به وإما أن يوصله إليه على ذلك الجزء في التفريق ولكن إذا قطعه يشغله عن أن يخطر
الانقطاع بباله لئلا يغتم به

الكلام في القرآن الكريم

قيل هو في اللغة
البيان ومنه فاتبع قرآنه والاجتماع أيضاً ولكل من الوجهين سمي القرآن قرآناً لأنه بيان لما كلفناه ومجموع سور
وآيات وقال في الصحاح القرآن القراءة وقيل سمي قرآناً لاجتماع حروفه قال تعالى إن علينا جمعه وقرآنه أي بالفقه وظاهر
تفسير الزمخشري أن قرآنه في الموضعين بمعنى القراءة **قوله** بل أقل ما يسمى به إلا مجازاً ثلاث آيات يعني لأن التحدي وقع على
سوره فأقل ما وقع به التحدي السورة وأقل السور ثلاث آيات وقد قيل في حده اصطلاحاً هو الكلام الذي نزل به جبريل على النبي صلعم
الذي يتعبد بتلاوته المنقول نقلاً متواتراً إذا عرفت حقيقة القرآن فاعلم أن وجه ذكره والكلام عليه في باب العدل قيل هو
كونه فعلاً من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلام في أفعاله تعالى وما يجوز عليه
وما لا يجوز وضعف هذا الوجه بأنه يستلزم أن يذكر في باب العدل كل فعل لله كالسماء والأرض والماء والحجارة والنبات والحيوان
لأنه ما من شيء من ذلك إلا وهو إذا وقع على وجه حسن وإذا وقع على وجه آخر قبح فالوجه الصحيح أن العدل لما كان كلاماً
في أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والقرآن لطف لنا وبيان لما كلفناه واللطف والبيان واجبان على الله تعالى ذكر في العدل لأنه
من قبيل الواجب عليه تعالى

فصل في حقيقة الكلام والمتكلم

لما كان القرآن من جنس الكلام احتيج إلى ذكر حقيقة الكلام
وفاعله وهو المتكلم وما يتناول من الكلام **قوله** في ذلك وزاد بعضهم المواضعة عليها ممن نقل عنه ذلك أبو هاشم فإنه اعتبر
كون الكلام مفيداً ومما نقل عنه اعتبار كون الحروف في عدد مما يلتبس أو زائد بواحد كقوله صلعم ما أنا من دد وقال الإمام

المعتضد بالله الداعي يحيى بن المحسن في كتاب المقنع ان المهمل لا يسمى كلاما الا على جهة التجوز لان من سمعناه يصل بين حرفين
كالباء مع الباء والالف مع الالف لا يوصف بانه متكلم ولان لفظة الكلام اذا اطلقت لم تسبق الى الافهام الا المستعمل دون المهمل
قال فاما من قال ليس بكلام فبعيد لان اهل اللغة قسموا الكلام الى مهمل ومستعمل **قوله** لا يمكن القادر ان ينطق بالحرف الواحد
يعني لانه لا بد ان يبتدئ بحرف ويقف على حرف اخر **قوله** لشبهها بالنظام هذا اشارة الى جواب سؤال حقيقته ان الانتظام لا يكون
الا في المجرات اذ المنظوم ما دخل فيه النظام وهو الخيط ونحوه يدخل في ثقب الخرز والجواهر وجوابه ان نسبة الانتظام الى
الحروف على جهة المجاز ولا باس ان يحد باللفظ المجازي مع القرينة المفهمة للمعنى والقرينة هنا ما تقدم بالعلم من عدم تخير الحروف
قوله لان الحرف الواحد لا يكون كلاما نقل الخلاف في ذلك عن ابي علي وذهب ابو علي الى ان الحرف الواحد يسمى كلاما اذا عرف ان المتكلم
يصله بغيره وقواه الشيخ الحسن الرصاص واحتج له بان النحاة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ومثلوه بالباء واللام
ونحوهما واجيب بان ذلك اصطلاح صناعي لا لغوي فلا يستقيم الاحتجاج به قال مولانا عليه وما ذكره السائل والمجيب غير مستقيم
فان ذلك تقسيم من النحاة للكلمة لا للكلام الذي نحن بصدد تحقيقه ولهم اصطلاح اخر ليس هذه الحقيقة وارده على مقتضاه
قوله واما قولهم ع الكلام نثر التنوير ونحوه اراد في بقية كتب الشرع وهذا اشارة الى ما احتج به ابو علي ومن قال بان الحرف الواحد كلام
قوله واما حذف الياء تخفيفا يعني لا جتنا الامر بجري المجزوم واصله عي وشي ولا يقتصر على القاف والشين الا مع وصله بكلام
فلو لم يوصل لم يكن بد من الحاق السكت فيقال عه وشه وقه **قوله** بدليل رجوعها في التثنية وفعل المتكلم اراد بالتثنية الفعل
المثنى للاسم نحو عيا وشيا وبفعل المتكلم المضارع نحو اعي **قوله** اراد وانه الكلام الاصطلاحي لا اللغوي يعني المصطلح
عليه في عرف النحاة فان المتكلمين حدوا الكلام لغة ولا يفرقون بينه وبين الكلمة والنحاة لهم اصطلاح اخر فيجعلون الكلمة
هي اللفظ الذي وضع لمعنى مفرد والكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد ويشترطون فيه الافادة فالكلمة كزيد والكلام نحو زيد
قائم وعند النحويين ان هذا الذي ذكروه هو معنى الكلمة والكلام لغة وان الذي ذكره المتكلمون هو اصطلاح لهم ورجحه الرازي
لان النحاة ينقلون عن ائمة اللغة كسيبويه **قوله** وهذه مباهتة هذه عبارة ركيكة يستعملها المصنف وغيره وليس للبهت هنا
معنى واما المفاعلة منه فابعد لان البهت مصدر بهته اذا قال عليه ما لم يفعله **قوله** لا يمر في الكلام النفسي الى اخر
يقال لا يحسن منكر ان يحكم عليه بالتعذر لعدم تسليم الخصم له لان هذا لا يبعد وجها في تعذره **قوله** كلام المميز يعني المصروع
لان نسبة ذلك عليه المرة عليه لا ما يعتقده العوام من هذا احله الجن لم وهذه مسالة خلاف بين المتكلمين والجمهور ان الكلام
للمصروع والصرع الذي يصيبه لكثرة مرة البلغم وغيرها ويزول العقل في تلك الحال حكمة من الله تعالى وعدل ويتكلم في تلك الحال
بما يسمع منه ويفعل ما يفعل بجوارحه وقال الشيخ ابو الهذيل وابن الاخشيد وغيرهما ان ذلك كلام الجن ويدل على الاصح انه
يجوز حصول ذلك من الجن فيتكلم الجني بلسانه نفسه ويحرك جسده ليشا المصروع واما حركة جوارحه فامكان كون فعل الجن
مما لا مانع منه وقال مولانا عليه وقد يقوم قرائن على ذلك منها ما صح لنا عن الثقة ان كلام المصروع قد يكون بلغات لا يعرفها
بمفرده متنوعة وقد يجري من الكلام جنسه ما لا يمكن ان يكون منه وغير ذلك ويمكن ان يحتج بقوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه
الشيطان من المس فاثبت العرض به المصروع لكونه وله حار الله بانه ورد على ما يعتقده العرب في زعمهم ان الشيطان يخبط الانسان
فيصرع واذا لم يكن ذلك مستحيلا فلا وجه للتاويل وليس زعمهم لذلك يقتضي ان يرده الله في معرض التقرير له **قوله** وقالت
المجبرة هو معنى قائم بذاته الكلام اما من عوض منهم فجعل الكلام صفة ذاته فالمتكلم عنده المختص بتلك الصفة واما بافهم فيما
ذكره المصنف حد المتكلم عندهم **قوله** وهذه احالة يعني بكل من المجهول الى اخر وهذا رد عليهم ان قصد والمراد به التحديد
واما اذا اراد وابيان مذهبهم فلا وجه لما ذكره واعلم ان الذي عليه جمهور الزيدية والمعتزلة ان الكلام من قبيل الاصوات الا انه
اصوات مخصوصة متميزة كل جزء منه يتميز عن الاخر وذلك نحو زيد فان الزاي يتميز عن الياء والياء عن الدال والحال في ذلك مع

الشيء

الشيخ ابو علي والاشعريه والكلابيه فانهم جعلوا الكلام زايدا على الاصوات باتفاق ابو علي والاشعريه قالوا انه لكن شاهدا
وغايبا وان خالفهم في ذلك الامر الزايد ما هو والكلابيه قالوا انه لكن في الغايب لا في الشاهد فكقول الجمهور **قوله** وايضا فلا يحكى
للمتكلم بكونه متكلما حال هذا تمن ما خالف فيه المجبره فانهم يذهبون الى ان كلامه صفه له نحو كقولهم في القدره والعلم والحيوه
فالمتكلميه عندهم كالقادريه والعالميه ويختلفون هل المتكلميه مزيه موجبه عن معنى هو الكلام او هي نفس المعنى
كما حكيناه في القادريه والعالميه سوا **قوله** والا انه لو كان للمتكلم حال الى اخره يعني انه يلزم ان يكون حالا للجمله
كالقادريه والعالميه الا ان بنا الدليل على تعدد المضاده مع عدم حصولها البتن بالقوى **قوله** الى اخره هذه باطل بالاتفاق ولعله
يريد ما عدا كونه من قام به وقوله اولا انه كلامه غير مستقيم وما معنى ان المتكلم لانه كلامه ولم يتعرض لابطاله انه
غير مصح والصحوله الاقتصار ان المتكلم يسمى متكلما لان الكلام كلامه وهو غير بعيد لكن ترك التفات الى ذلك العباره وكان يقال
ربما يكون الكلام كلامه فان من جهل انه يكون له المتكلم متكلما جهل ذلك ايضا ولا يتعرض لابطال انه من قام به لانه يشابه
الكلام عليه مبسوطا **قوله** وكذلك في الصدا ان الجوهري الصدا الذي يجيبك بمثل صوتك في الجبال وغيرها يقال صم صداه
واصم الله صداه اي اهلكه لان الرجل اذا مات لم يسمع الصدا منه شيا فيجيبه **قوله** والا انه يوجد حرف الا ويحتمل مخرج
مخرج الاخر اما اهل علم التصريف فقد يذكرون في حروف متعدده انها من مخرج واحد كقولهم في الهمزه والهاء والالف انها
من اقصى الحلق وفي الخا والغين انهما من وسطه ويجوز لك ومنهم من يجعل المخرج سفاويا او نهاويا او اسليا او عن بعض علما العربيه
مثل كلام المصنف وهو ان ما ذكره اهل التصريف على سبيل التقريب وفي الحقيقه ان لكل حرف مخرجا على حياله **قوله** كالجوهر
والكون يعني فان الجوهر مضمن بالكون لانه لا يوجد الا متحيزا ولا يتحيز الا وهو كاين في جهه **فايده** المتكلمون يقسمون
حاجه الامور بعضها الى بعض فيسمى حاجه اصليه وهي الاكثر ويسمونها حاجه مواجهه كحاجه المعلول الى العله والفعل
الى الفاعل والمسبب الى السبب الثاني حاجه التضمين ويسمى حاجه التبعيه ومعناه ان يوقف ثبوت امر على اخر ليس للحاجه اليه
ولكن للحاجه الى امر اخر ذلك الا من يحتاج اليه وله صورتان احدهما ما ذكره في الجوهر والكون الثانيه ما بين الرطوبه والاعتماد
السفلي فانه اذا ما وجد [illegible] حدوثها الزم وثباتها فنا وهو في الاصل غير باق لكن يبقى لما لك للمضادفه فلولم يكن
الرطوبه حادثه لم يلزم كما اذا [illegible] جسما جعفا في [illegible] احدث فيه اعتمادا فانه لا يلزم وشرط بعضهم كون فاعل الاعتماد
والرطوبه الله [illegible] وبيان حاجه التضمين هنا ان الرطوبه توجب [illegible] المحل عند حدوثها [illegible] مع تدافقه واندفاعه لا
يكون الا بالاعتماد فلما كان حكم الرطوبه يلازم حكم الاعتماد يتفرع على ثبوته كان بينهما حاجه التضمين هكذا
ذكره ولنتامل

فصل

قوله والذي به يعرفوا اضافه الكلام الى المتكلم في الشاهد اما ان نشاهده يصدر منه ويعلم
وقوفه على قصده وداعيه فيه نظر لان مشاهدتنا لصدور الكلام منه كافيه في معرفه اضافه الكلام اليه ولو لم نقف
على قصده وداعيه ككلام الساهي والنايم واهمل المصنف وجها ثالثا وهو الخبر المتواتر بصدور كلام من متكلم معين فان هذه
طريق صحيح **قوله** فانه ليس من صدور [illegible] المعجزات يكون فعلا لله يعني بل وقوعه من القادر بقدره على وجه لا يتاتى من غيره
من القادرين ايقاعه عليه كان ذلك اعجازه ويكون المعجز في الحقيقه ايراده على ذلك

فصل

لا خلاف بين الناس في ان
القران كلام الله وانما اختلفوا في القران ما هو هذا الذي ذكره المصنف كما ترى وغيره يا تي بالخلاف على وجه اخر ويجعل محل
الاتفاق ان هذا المتلو هو القران ومحل الخلاف هل القران هذا كلام الله ام لا وهذا اولى مما ذكره المصنف قال بعض الشارحين
والذي عليه اهل العدل ان المصحف المقروء المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم انه كلام الله ووحيه وتنزيله اي كلامه عرفا لا لغه
لان المتكلم لغه المحدث للكلام ويخرجه من العدم الى الوجود والمتلو ليس كذلك بل المحدث له والمتكلم به هو المتفوه به وهو

هذا الذي يقدح على قراءته ويذم وينثار ويتقاف بحسب حلاوة الاحوال والمتكلم في الغزو من كان منشأ اصل ذلك الكلام ونظم
الفاظه منه وان احتذى غيره على ذلك ويطوبه كما نطق به المنشى وذلك ظاهر كما يقال في القصايد المنسوبة الى الشعراء
والخطب المنسوبة الى الخطباء والرسايل المنسوبة لقوم وحكيها غيرهم احرى وهذا حاله ليست في عرف اللغة الى المنشى لا
الى الحاكي والقران كلام الله بهذا المعنى وخالف في ذلك الاشعرية والكلابية والمطرفية والباطنية فقول جميعا قالوا هذا
القران ليس بكلام لله تولفه ولا غير فلم افترقوا فقالت الاشعرية كلام الله معنى قديم قائم بذاته والمتلو عبارة عنه ومثله
قالت الكلابية الا انهم ابدلوا العبارة بالحكاية وقالت المطرفية كلام الله صفة قائمة بقلب ملك يقال
له ميخائيل وبعضهم قال ان الله اجرى الملك عليه وبعضهم قال ان الملك صفت طبيعته وخلصت جوهريته فاستنبط القران والذي
بيننا حكاية ذلك وقالت الباطنية هو كلام الرسول حصلت معانيه بالفيض من النفس الكلية الى نفسه الجزئية فصاغ هذا
القران وهو لفظه **قوله** وقال شيخنا ابو علي وابو الهذيل الى اخره ظاهر كلامه انهما لا يثبتان ذلك المعنى الا مع الكلام
المسموع وابو علي مصرح بان القران اذا كان متلوا حل ذلك المعنى مع الصوت واذا كان مكتوبا حل مع الكتابة واذا كان محفوظا
فمع الحفظ فيجعله موجودا في المحل بعينه كما او حدوث الجوهر في جهة بالكون **قوله** من جنس واحد يعني واذا الحروف
الحسية لا يصح الافتراق في عدم ولا حدوث وذلك لان الحكاية ماخوذة من المحاكاة وهي المشابهة فقيل في حد الحكاية
في الاقوال ان اريد المعنى لم يعتبر فيها المماثلة وان اريد القول لم يكن بد من المماثلة وسلمنا من هذا القيل واما الحكاية
في الافعال فيدخل في المتماثل كقولك هذا السواد يحاكي هذا وفي المختلف كقولك هذه الكتابة تحاكي هذه مع اختلاف اللفظ
وفي المتضاد كهذه المشبهة تحاكي هذه مع تضادهما فقيل واذا اطلقت حكاية القول فشرطها اتفاق اللفظ والمعنى وذلك
نحو تلاوتنا القران وروايتنا الاحاديث وشروط حكاية القول مطلقا قصد الحاكي ذلك وان ياتي به معربا لا ملحونا والا
تروية مطلقا ان كان مفيدا او لا مفيدا ان كان مطلقا اما ان ياتي بالكلام كما قيل وابو هاشم هو الذي شرط عدم اللحن وقال
غيره ان غير اللحن معنى المحكي خرج عن كونه حكاية والا فلا **قوله** لان العبارة لا بد ان تكون من جنس المعبر عنه فيقال ولا
يدخل الا في القول فان اطلقت او قصد العبارة عن اللفظ فلا بد من التماثل كالحكاية وان قصد عن المعنى لم يعتبر الا تحصيله
لا بامثال الالفاظ ويقال الحكاية للمعنى والعبارة عنه قول بعضهم اني من النفر البلايه حقهم ان ترحموا الحوادث الازمان
مثر اقل وعالم مستجهل وعزيز قوم ذل الحدثان حكاية لمعنى قوله صلعم ارحموا ثلاثة عزيز قوم ذل وغني قوم
افتقر وعالما تلعب به الحمقى وعبارة عنه **قوله** ان يثبت اولا ان الكلام من جنس الحروف والاصوات ثم يبطل الكلام النفسي يقال
لم يفعل هكذا بل قدمت ابطال الكلام النفسي شاهدا وغائبا وحصلت اثبات كون الكلام من جنس الحروف والاصوات ضمنا

القول في ابطال الكلام النفسي شاهدا وغائبا

قوله وبعد فلا بد من القول بصحة ادراك
هذا المعنى النفسي لعله يرد على واعرفهم في كون الادراك معنى لانه يلزم اذا وجد الادراك الذي هو معنى ليس الا
سوى فوات ادراكه على شرط لان هذا حكم العلل وفي هذا الاسناد الى ادراكه ورقه ولقد كان مستغنيا عن ايراده بما هو اوضح
منه واوصل الى مراده **قوله** لا يصح التوصل بالعبارات الى المعاني يرد هنا سوال وهو ان يقال الشيء يتوصلون بالحدود
وهي عبارات الى معنى المحدود وبالادلة وهي عبارات الى العلم بالزوار المستدل عليها واجيب بان الذي جوزناه كون العبارات
تعرف بها معاني باينة في بعض الامر لكن جهلها جاهل فعرفوا بالحد والدليل ما هو باين وليس كهذا ما ذكرتم فانكم تريدون
اثبات ذوات لم يثبت بالعبارة لا على جهة التحديد ولا على جهة الاستدلال **قوله** فما عندكم لو لم يخلق الله العزيز يرد هنا
سوال وهو ان يقال ان هذا الذي قد جئت به احتمال العكس والعكس في الادلة لا يجب والمانع فيما الاطراد واجيب بان الدوم العكس

هنا من حيث انه لا يطرق الى هذا المعنى الا الكلام فاذا لم يقع الكلام لزم ثبوت معنى لا يطرق اليه هكذا ذكروا قوله واما
قوله لم يقولون في التقسيم الثلاثة ويقولون قوله يلزم اذا اخطرنا احدنا بباله ان يطلق امرأته الى اخره يقال ليس هذا بلازم
لان الشارع علق وقوع لما ذكر باللفظ الذي هو حكاية او عبارة عندهم قوله لانه كان نظيرها العلم انه انما يحتج من كلام
اهل اللغة بما اوردوه لمعنى من المعاني فيستدل به على ان اللفظ موضوع لذلك المعنى ولا يعتبر في الاحتجاج به تعدد الرواة
اللافظين به واما اذا نقل الناقل ان اللفظ الفلاني عند اهل اللغة موضوع لما هو كذا فلا بد في قبول ذلك من عدالة الراوي وكونه
موثوقا بحفظه والذي ذكره الاخطل ليس من اي الوجهين وانما يقتضي بانه يذهب الى ان الكلام معنى في الفؤاد وسواء كان عدلا
او غير عدل فليس قوله بحجة مع انه كان في الاغراض مجاوزا مما ينسب اليه من الشعر ﴿ فلست بصائم رمضان عمري ولست
باكل لحم الاضاحي ﴿ ولست بقائم كالعير يدعو قبيل الصبح حي على الفلاح ﴿ ولقب الاخطل من قولهم رجل اخطل
اذا كان طويل الاذنين واذا كان ايضا بذي اللسان ويقال انه لقب بذلك لان ابني جعيل وامهما تحاكموا اليه فقال
لعمرك انني وابني جعيل وامهما لاستار لئيم ﴿ فقالوا انك لاخطل فغلب عليه ذلك قوله واقل ما يتوصل بذلك الى نفي
كونه معجزا اي الى نفي كون هذا القرآن المتلو معجزة لانه ليس بكلام الله في الحقيقة بل كلام الله غيره وفيه نظر ويلزم
منه ان كل من قال من علماء الاسلام بان كلام الله معنى قائم بذاته يلزمه نفي الاعجاز وليس ذلك بلازم لهم قوله لما صح
منه وصفه بانه ساكت الى اخره يقال ان لهم ان يجيبوا بان الساكت عبارة عمن لم ينطق بالاحرف وهذه تحليل لا يلزمهم
ما ذكره قوله ولكان اذا حلف بطلاق امرأته الى اخره يقال ان مستنده ما اشب يلفظ وكلام مستعمل من الاحرف والعبرة
في الحنث بالقصد قوله ويصح منه القعود فيه نظر لان القعود لا يصح منه ولا يثبت الا بان ينطق به نصا او كتابة او بعرف
قوله وليس بحجر وقوعها بغير الكلام يعني من اشارة او كتابة قوله لا يلزم ذلك يعني لان الصوت جنس اعم غير مساو
للكلام كالحيوان والانسان فانه ليس يلزم من كون الانسان من قبيل الحيوان ان يكون كل حيوان انسانا قوله اذا كان
لا علاقة بينهما وبينه يعني لكونهما ليسا مؤثرة فيه ولا هو مؤثر فيهما ولا بينهما تلازم فانه يصح وجوده من دونهما فما الوجه
في دلالتهما عليه

فصل

قوله واما ابطال الكلام في حق الباري يعني الكلام النفسي قوله وكان ما يفعله من
العبارة دليلا على ذلك المعنى يحتمل ان يكون حرف المضارعة في يفعله هو الياء للغائب والضمير عائد الى الله تعالى ويكون المعنى
ما يفعله من العبارة كالذي يحدثه في الحصى والشجر ويحتمل ان يكون هو النون للمتكلم مع غيره ويكون المعنى ما نحدثه من
التلاوة لما هو عبارة عن المعنى قوله لكان اذا قال احدنا لغيره الى اخره فيه ركة ظاهرة فلا ينبغي ان يعول عليه قوله
وهو لا يعد جميع ما يفيده المعنى النفسي يعني لان المسموع قد يكون خبرا وامرا مثلا والمعنى النفسي يشتمل على جميع معاني
الكلام الالهي وانواعه وجميع الكتب المنزلة عندهم قوله وهذا ظاهر الفساد يعني لانه اذا كان انما هو معنى واحدا و
شيئا منفردا فاسدا اذ قام الدليل على فساده فاولى واحرى اذا لم حتى يكون اشياء كثيرة فصار ذلك يكون اظهر واوضح
قوله واما ان يكون كما يزعمون شيئا واحدا اعلم ان الاشعرية والكلابية يتفقون على ان المعنى هو النفسي غير حرف
ولا صوت وانه مع ذلك قرآن وتوراة وانجيل وزبور وغير ذلك من سائر الكتب وانه امر ونهي وخبر ووعد ووعيد مع
كونه معنى واحدا قوله لكان القرآن الكريم قد نزل على جميع الانبياء قوله ولكان يصح وصف القرآن الى اخره مما يمكن
المناقشة فيه لان هذا انما يلزم لو جعلوا النازل على محمد صلعم والقرآن المتلو هو نفس المعنى وهم لا يقولون بذلك وان
كان كل منهم غير منضبط المعاني ولا مطابق المباني قوله لما صح وصفه بانه ان شاء امر الى اخره يقال بل يصح لان المشيئة معلقة
باحداث هذا القول الذي هو عبارة قوله وانما يكون مفيدا بالمواضعة الى اخره يقال هذا في الكلام الذي هو من جنس الحروف

والمعنى الذي اثبتوه هو غيره **قوله** لكان هاذيا تعالى الله عما يشابهه بطل من حيث ما يعدم وكذلك في قوله بعضي ان يكون جميع القرآن مجازا الى آخره **قوله** فهلا جاز ان يكونوا الى آخره لهم ان يقولوا انا انما اثبتنا الكلام القديم بما دل لنا عليه ولا يلزم من اثبات ما دل عليه الدليل اثبات ما لا دليل عليه

فصل

وباكثر هذه الوجوه يبطل كونه متكلما لذاته **قوله** كما ذهب اليه ابن عوف هو محمد بن عيسى احد رجال الجبرية وعلمائهم ولم ينقل مع انه هذا احد غيره الا من اتبعه من بعده **قوله** لكان متكلما بجميع انواع الكلام تعالى الله لا يلزم من كونه متكلما لذاته الا صحة كونه متكلما بما ذكره لا وقوعه كما في قولكم انه تعالى قادر لذاته فيقدر على القبيح وغيره ولا يلزم من ذلك وقوعه واجيب بالفرق فان معنى كونه قادرا صحة الفعل منه لا وقوعه ومعنى كونه متكلما ايقاع الكلام لا صحته فانه لا يوصف من صح منه الكلام ولم يتكلم بانه متكلم **قوله** فكان يكون كلامه الرفث والكذب وسوء الثناء على نفسه والهذيان تعد هذه انواعا للكلام وليست بانواعه المعروفة وانما ينبغي ان تعد من اقسامه وضربه والرفث الفحش والقبيح من القول والثناء المدح والمراد هنا ضده من قبيل التحوز مع قيام القرينة وهي اضافة السوء اليه والهذيان التكلم بما لا يعقل **قوله** على ان اصولهم في الجبر الى آخره تعالى الله انما يستند عليهم طرد العلم عن فرقة اذا جعلوا الصدق والكذب من الافعال واما مع جعل الصدق صفة ذاته فلا منع من ذلك اصولهم الجبرية **قوله** حتى يلزم ان يتكلم بكل ما هو حجة يقال كلمة حجة وتراه حجة اي حمارا من غير استتار وقيل المراد هنا من غير واسطة وقيل يكن ذلك الا الموسى **قوله** لانا نقول ليس احدها عامة والاخرى خاصة كان الاحسن ان يقول ليس احدهما تاما والآخر خاصا والمعنى ان العام هو المختص بصفة لمكانها يصح منه الاحكام على بعض الوجوه والمعلم هو المحاول لان يكسب الغير علما واحدهما معزل عن الآخر واما المتكلم فمعناه معنى المعلم مع قدر زائد وهو ان يكون موجها الكلام الى الغير **قوله** فكان يلزم الاشعرية فاذ به الى آخره ولا يلزم مثله على قولنا الاسامي والا ذلك فيما مضى قبل الارسال او الاهلاك عدم ذلك الكلام ونقضي وصار بعد غير متكلم بذلك بعد الارسال والاهلاك واذا ابلوناه فالكلام لنا لاله

فصل

وسيهتم الى آخره **قوله** انما يطلقان على المتكلم بالة يعني ان المرتجع بالخرس الى فساد الة الكلام وبالسكوت الى تسكينها عنه بقدر زائد كذا الاصحاب والمرتجع في مثل هذا الى اهل اللغة **قوله** ومحله العلم يعني عندهم لجعلهم له معنى **قوله** فالجماد ليس بمتكلم ولا اخرس ولا ساكت تعالى انما خلا عن الوصف بالكلام وضده لعدم صحتها في حقه كما ان اللون لما خلا عن التحيز لم يوصف بحركة ولا سكون **قوله** لقيل لهم لو لم يكن فاعلا فبما بان الكان عاجزا فيه بنظر الى كونه عاجزا لا تضاد كونه فاعلا بل تضاد كونه قادرا **قوله** ما ووف الآلة هو من ناله آفة وهو معنى الخرس **قوله** وهو لا يصح لان ذلك الغير يكون الكلام احضر به اعلم ان كلامهم هذا مبني على قاعدة لهم وهو ان اسماء الفاعلين انما يشتق لمن قام به الفعل وللاصحاب قاعدة اخرى وهو ان الاشتقاق لمن صدر منه الفعل ولو قام بغيره وهي مسئلة معروفة مبسوطة في غير هذا الموضع **قوله** ليؤدين الى صحة حلول الكلام هذه اللفظة بهذه الصيغة وهي الاتيان باللام ونون التوكيد انما يصلح جوابا للقسم ولا معنى له هنا فالقياس لا دى وقد يصح ذلك على تاويل وتكلف لا موجب له هنا

القول في ان القرآن الكريم هو هذا

الذي نتلوه ونسمعه ونكتبه في المصاحف المحاريب جمع محراب والمراد به هنا صدر المسجد **قوله** وقد جاء الخ في ذكر المثبتون للكلام النفسي يعني جاء الخوف في قصر اسم القرآن على هذا المتلو والمكتوب فانهم يسمون المعنى النفسي قرآنا وتوراة والانجيل واما انهم يمنعون من تسميته هذا قرآنا فلا فان كتبهم ومصنفاتهم مصرحة بذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ضعف احتجاج المصنف عليهم لانهم انما يمنعون من انكارهم لتسميته هذا قرآنا **قوله** لا لكن هذا الاسم هو قد يعدمنا الاشارة الى ذكره هذه العبارة

القول في ان القرآن الكريم محدث

قوله ان هذا القرآن من ثبت في الوجود الى آخره قد ورد عليه سؤال

وهو ان هذا يدل على حدوث ما كان من ذلك متلوا وقتنا وليس فيه دلالة على انه كان كذلك في الازل وجوده واجب بانه ان
وجد في الاصل هكذا استفهام الدليل فيه وان وجد تعاد فيه واحدة لم يعلم به اصلا معنى لان معناه لا يعرف الا
باسطانه وترتيبه بان يوجد حرف بعد حرف **قوله** وقوله انا نحن نزلنا الذكر الى اخره هذا استدلال على ان الذكر
هو القرآن **قوله** والنسب يشهد بهذا اى سبب نزول الآية الاولى وهي قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث يشهد بان
الذكر هو القرآن **قوله** والخشية من صفات الافعال وذلك لان حقيقة الخشية ما يتقادر عليه فعله وهذا احكم للمتقدين
هكذا ذكروا **قوله** والحديث بعض القديم اعلم ان للمحدث معنيين احدهما هذا لكنه غير مراد به الثاني الحديث المعروف
الذي هو بمعنى الخبر وهو نوع الكلام وهو المراد هنا ودليله سياق الآية وهو ما رواه ابن مسعود ان اصحاب رسول الله
صلعم ملوا ملة فقالوا له حدثنا حديثا فنزلت وقد اى حسب بانه وان كان المراد هنا الكلام لكن اصل وضع الحديث له لكونه
محدثا فدل على حدوثه بالنظر الى الوضع الاصلي **قوله** والقديم لا يتشابه لعله يعني لان التشابه تفاعل ولا يكون الا مع
تعدد الفاعل والتعدد على القديم محال واما الوقد ترتا صحة التعدد في القديم فالتشابه لازم فلا يخلو ما ذكره عن نظر
معناه المحكم فيه نظر والظاهر ان تفسيره اي المراد ذو الحكمة او لانه دليل ناطق بالحكمة كالحي او لانه كلام حكيم فوصف
بصفة المتكلم به وهكذا باقي قوله في الس حكيمة

فصل في شبههم

قوله ان لفظ كن حرف ولعله اراد قبل
حذف حرف العلة منها واما بعده فهو حرفان فقط **قوله** لان الحرف واو متماثله حتى لا يختلف باحلا والفاعلي وكذلك
باقي العلل لا يختلف باحلا وفاعلها **قوله** بعد فقد عقب كن الى اخره ورحرز هذا الوجه حرفا اخر وهو ان يقال اذا
كانت كن قديمه موجبه للعالم لزم قدمه **قوله** وانما اراد المبالغة في سرعة وقوع المراد الى اخره قال جار الله هو مجاز
من الكلام وتمثيل لانه لا يمتنع عليه شيء من المكونات وانه بمنزلة المامور المطيع اذا ورد عليه امر الامر المطاع **قوله** حاكيا
عنهم والاسم هو المسمى اعلم ان هذه مسئلة خلاف فالمحققون على ان الاسم عبارة عن اللفظ الموضوع للمسمى فهو غير
المسمى مثاله زيد فالاسم عبارة عن هذا اللفظ وهذا اللفظ عبارة عن مسماه المعروف وعن الكرامية ان الاسم هو المسمى
يريدون ان لفظ اسم زيد عبارة عن زيد نفسه لا عن اللفظ الموضوع له وروى الرازي عن اصحابه ان الاسم هو المسمى وعن
المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه وضع الاسم قال والمحققون ان الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالة
على زمان ذلك المعنى والمسمى هو الشيء الذي يقع ذلك اللفظ بازائه قال وقد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقته
ضرورة وقد يكون مثل المسمى فان لفظ الاسم اسم لما دل على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم فانها
لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم فالاسم ههنا هو المسمى فمثل وهذا وهم
فانه غير المسمى وان كان مثله في هذه الصورة فقد يكون اللفظ موضوعا على لفظ مثله والمثل غير مثله وذلك واضح في لفظة
اسم فمن جملة مسمياتها لفظة اسم فالاسم هنا والمسمى مثلان في الصورة والمثلان غيران ولا يصح قوله الاسم ههنا
هو المسمى بل مثل المسمى وهو مراده فانه قال في اول كلامه وقد يكون مثله لكن يسامح كما سامح في قوله قد يكون غير
المسمى وقد يكون مثله والمثل غير ايضا فكيف يصح عطفه على الغير لكن اراد بالغير المخالف والاسم انما يكون مثل المسمى حيث
يكون عاما لمسميات يدخل فيها حقيقة لفظ الاسم وجملة ما حضر في الذهن من ذلك تسعة عشر لفظا وهي الاسم كما قررنا والموجود
والمعلوم والشيء والذات واللفظ والقول والنطق والصوت والمعنى الاصطلاحي والماهية والحقيقة والامر فالاسم في هذه
الالفاظ مماثل لبعض المسميات والموجود لكل معلوم ليس بمعدوم ومن ذلك لفظ الموجود وكذلك سائرها اذا سقتها
واكثر الاسماء الخاصة لا يدخل في مسمياتها كالحيوان فانه ليس من مسمياته لفظ الحيوان وهذا كلام جيد قال ولانا نعلم

والخشى يكون للعادل عليه فقوله في

وظاهر كلام الاصحاب ان محل الخلاف في ان اللفظ الموضوع للمعنى هو نفس المعنى كلفظة زحل التي هي زا وحا ولام هل هي نفس
المسمى الذي هو الحيوان الناطق الذكر ام لا ويبنون على هذا احتجاج الخصم والجواب عليه وعندي ان هذا مما لا ينبغي ان يختلف فيه
وان احدا من العقلاء لا يذهب الى ان اللفظ هو المعنى الذي يدل عليه وان تطويل الكلام في ذلك كما ذكره المصنف وغيره مما لا طائل
تحته **قوله** ولا فرق عند اهل اللغة بين الاسم والتسمية فيه نظر لان التسمية مصدر سمّى فهي في الحقيقة وضع الاسم
وقد يستعمل في اللفظ الذي هو الاسم وهو مراد الرازي بقوله ان المعتزلة يذهبون الى ان الاسم هو التسمية ولعل مراد
المصنف ان الاسم هو التسمية بهذا المعنى لا على الاطلاق **قوله** واما تمسك اصحابنا ان يظهر ذلك يعني يظهر الحلف بالله
قوله واما بسم الله الرحمن الرحيم الى آخره اعلم انه ليس لهم فيه حجة لان مراد المتكلم قطعا التبرك بالبداية باسم الله لا انه اراد
ان يتبرك بذات الله **قوله** فمجاز وجه العلاقة بين الاسم والمسمى من الملابسة

فصل في كيفية حدوث القرآن

وكيفية انزاله **قوله** لاستحالة المباشر والمتعدي في افعاله انما استحالا لانهما لا يتصوران الا مع كون القادر قادرا بقدرة
حالّة فيه فالمباشر ما وجد بالقدرة في محلها والمتعدي ما وجد بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها **قوله** فلو جاز
وجوده لا في محل لا يصل حسبه هذا مبني على دليل استدل به بعضهم وهو انه اذا كان الصوت من فعلنا لا يوجد الا في محل وجب ان
يكون حاجته الى المحل لجنسه لانه لا مانع يمنع من هذا التعليل قال ابن متويه ويعترض ذلك بان يقال ان التعليل يجب ان يكون للحاجة
الى محل بعينه لانه ليس يحتاج الى محل ما فقط فاذا كان كذلك وجب في كل ما هو من جنسه ان يحتاج الى هذا المحل المخصوص
وذلك باطل **قوله** وايضا فلو وجد لا في محل وقدر وقوع التضاد الى آخره زعم ابن متويه ان هذا اقوى الوجوه ولا يخلو عن
احتمال ويرد عليه سؤالان يذكر منهما سؤال الجزاء وان يقدر التضاد بقدر لعلة الجنس فكيف يبنى الاستدلال عليه واجاب
ابن متويه بان مثل هذا التقدير صحيح متى لم نعلم على ان حال الذات لا يتغير في الوجه الذي يدرك عليه سواء حصل مضادة
للذات او غير مضادة لها السؤال الثاني ان يقال قولكم كان لا يوجد جزء فان مخالفا في العالم غيرها ثم فان شرط التضاد
الحقيقي ان يوجد كل واحد على تقدير وجود الآخر اما بان يوجدا في محل واحد او يوجدا معا لا في محل فاما اذا تقدر المحال
او وجد احدهما في محل والآخر لا في محل لم يلزم التنافي لعدم حصول شرطه ولم يكن تضادهما الا في الجنس فقط وهذا واضح
كما ترى فثبت انه ليس باصح الوجوه واقواها بل اضعفها واوهاها **قوله** لكن لا يمتنع ان يكون في وجوده في بعض المحال صلاح
الى آخره قيل وقد دلت الادلة السمعية على انه لو اوجده مكتوبا في اللوح المحفوظ لم يجوز كونه بعد خلقه فيه كتابة لا صوت
معها وان يكون خلقه اصواتا في محل الكتبة في اللوح وان يكون الملك جبريل يكتبه وفي تلك الحال يسمع اصوات كلمه وحروفه
واياته وورد ان الله تعالى خلق اللوح من درة بيضا طوله ما بين السما والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وكانت
كتابة ما في اللوح المحفوظ بالقلم من نور اصله في حجر ملك محفوظ من الشياطين ومن ان يبدل او يغير ولله تعالى في اللوح
في كل يوم وليلة ثلاثمائة وستون نظرة يحيي ويميت ويعز ويذل ويؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويفعل ما يريد
وورد ان في اللوح المحفوظ بيان اصناف الخلائق والاحيا وغيرهم وبيان امورهم وذكر اجالهم وارزاقهم واعمالهم والاقضية
النافذة فيهم وما يؤول اليه امورهم والعاقبة لهم وورد ان القلم من نور طوله ما بين السما والارض خلق الله تعالى القلم
ثم نظر اليه فانشق نصفين فقال له اجر قال بما اجري قال بما هو كائن الى يوم القيمة فجرى على اللوح بذلك وقيل
بل جرى بما هو كائن الى الابد ومما ورد ان اللوح فوق السما السابعة وانه لا يطلع عليه الا الملائكة **قوله** فكذلك لا يوجد في
وقت مخصوص الا لوجه حكمة هذه اشارة الى قدم حدوثه وقد ورد في الاثر السوي ما يقتضي بان الله تعالى خلقه قبل كرسيه وهو
كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر فقيل وظاهره انه خلقه قبل كل حيوان وغيره والدلالة العقلية تمنع من ذلك لان الوجه في

حسن

حسن خلق ما ليس لحيوان ان ينتفع به الحيوان فخلقه ولا حي ينتفع به عبث فيحمل على ان المراد به خلقه ولا شي بعد
ان خلق حيا ينتفع به قال سواء علم المكلف بعد ان يبقى الخبر على ظاهره ويكون الغرض في ذلك لطفه يحصل للبعض المكلفين
اذا علموا ذلك فمثل هذا خرجه عن كونه عبثا قيل والذكر اسم لجميع الكتب المنزلة من عند الله على الرسل وهي كلها مخلوقة قبل
البعثة لمن انزلت عليه قوله بانه انزل الى السماء الدنيا دفعة واحدة يعني انزل من فوق السماء السابعة في رمضان في ليلة
القدر كما اخبر الله به لكن انزل اليها جملة واحدة وقيل بل انزل اوله اليها وكان ينزل في كل سنة اليها ما يحتاج الى نزوله
الى الارض في تلك السنة وقد اشار المصنف الى وقت نزوله الى الارض بطريقه الا تحال الى النبي صلعم بقوله ثم كان ينزل منها
شيئا بعد شي والمذكور ان ابتدا نزوله الى النبي صلى الله عليه وسلم في اليوم الخامس والعشرين من رمضان وكان ينزل على حسب الحاجة والمصلحة
شيئا فشيئا سورة وآيات على لسان جبريل عليه السلم وتكامل نزوله في ثلث وعشرين سنة منذ بعثته عليه السلم وقيل في عشرين واختار المحققون
وكيفية حفظ جبريل عليه السلم اما بان يحفظه من اللوح واما بان يسمعه اصواتا فيحفظه وينزل وكان النبي صلعم يلقيه الى من حوله
ويامرهم بحفظه والعمل بما فيه وترتيب السور والآيات بامر بوضع كل شي منها في مكانه بحسب المصلحة وما يوحي الله فهو الى
كتاب الوحي اجعلوا هذه الآية في موضع كذا وبعد الآية التي هي كذا قوله وفعل التثبيت فهو ادل قد تضمنت هذه الآية بيان وجه
الحكمة في تفريقه والرد على الطاعنين بعدم انزاله جملة واحدة فان ذلك كان من اعتراضاتهم واقتراحاتهم الدالة على شرادهم
عن الحق انكروا كونه لم ينزل كالكتب الثلاثة وهم قريش وقيل اليهود ووجه التثبيت في تفريقه انه يقويه وحفظه لان المتلقي
انما يقوي قلبه على حفظ العلم شيئا بعد شي وجزء عقيب جزء ولو انزل جملة واحدة لعي بحفظه مع كونه صلعم اميا والانبيا
المتقدمون كانوا قارئين كاتبين وكان ينزل بحسب الحوادث وجوابات السائلين قال جار الله ولان بعضه ناسخ وبعضه
منسوخ ولا يتاتى ذلك الا مع التفريق

القول في صحة وصف القرآن بانه مخلوق

قوله قيل الخلق ايجاد الفعل مطابقا للمصلحة قوله قيل ايجاد الفعل مطلقا للمصلحة هذا قول الزيدية والمعتزلة البصرية وقيل
ايجاد الفعل مقدرا هذا قول البغدادية وعباد بن سليمان وقد يقولون وجود الفعل من غير آلة ونقل عن بعض القرنية ان الخلق
موضوع في العرف والمصطلح عليه للفعل المقدر على حسب الغرض والداعي قوله ولهذا لا يصلح اطلاق لفظ الخالق الا على الله
يعني ان الخلق لا يصح في فعل العبد على كلام التفسيرين مع عدم التقييد فاما مع التقييد فيصح عندنا وصف العبد بانه خالق
لفعله واما البغدادية وعباد فيمنعون ذلك مع التقييد ايضا

فصل ذهب ابو هاشم وابو عبد الله الى ان الخلق معنى واما
الشيخ ابو علي فذهب الى ان الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بحسب الغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه
ولا ينقص منه وعليه الجمهور قال النيسابوري صاحب الشرح وهو الصحيح للمذهب قيل والاقرب ان الخلاف يؤول الى الوفاق فان
الشيخين ابا هاشم وابا عبد الله انما ارادا بتفسير التقدير فهو شيئان احدهما الارادة والاخر الفكر وابو علي والجمهور لا ارادة يعبرون
باحدهما او بالعلم او بالتخطيط وقد ذكر بعض اهل الجواب ان المراد بالتقدير الذي يعبر عنه بانه الخلق هو الفكر وقيل انه
الاعتقاد او الظن او الارادة والاصح انه الفكر وقد ذكر ذلك ابن الملاحمي والشيخ ابو عبد الله وصححه بعض المتكلمين وهذا
يقضي ان الله تعالى لا يوصف بانه خالق لكن وقع التعارف بان الخلق في حقه تعالى الفعل المقدر المطابق للمصلحة فوصف تعالى بذلك
عرفا العود او شرعا ويسمى ذلك خلقا عرفا لانه في الشاهد يقع عقيب الفكر قوله والجمهور يجعلونه الايجاد مخصوصا فيه
نظر لان ابا هاشم وابا عبد الله لا يخالفان في هذا المعنى الاصطلاحي وانما الخلاف في حقيقة مسمى الخلق لغة قوله ان يوصف
بانه مخلوق وهو معدوم لصحة ارادته حينئذ وكذلك يلزم ابا عبد الله لمكان يقال انهما لا يجعلان نفس الارادة
او الفكر خلقا بل الارادة مع كون ذلك يقدرا او التقدير لا يتعلق الا باجزا معينة والمعدوم غير معين فلا تقدير الا في موجود

يحسن الالتزام بها وصف المعدوم بانه مخلوق **فصل** قال اهل الحق يصح وصف القران بانه مخلوق اعلم ان الكلام في هذا
الفصل والخلاف فيه لا ياتي الا مع القول بان القران من جنس الحروف والاصوات وانها المتلو في المحاريب والمكتوب في
المصاحف يسمى قرانا واما المثبتون للمعنى النفسي والمرادون لاسم القران اليه فلا مدخل للخلاف في هذا الفصل ولهذا لم
يتعرض المصنف لذكرهم لانه لو صح لهم اصلهم لصح لهم المنع من وصف القران بانه مخلوق فحين ابطلنا كلامهم في افتقاده فاعرفهم
لا في افساد ما بنوه عليها **قوله** وانطلقنا اساطيرهم هو جمع أُسطورة على وزن أُفعولة بضم الهمزة وقيل جمع أسطار مثل
افعال وهو جمع اقوال والاسطارة بالكسر لغة في اسطورة ومعنى الاساطير الاباطيل ويعني انطلقنا باسطارها بطلانها وانها
باطلة في نفسها **قوله** الا من باب الاعم والاخص يعني فالمخلوق اخص والمحدث اعم لان المخلوق فيه حقيقة المحدث وهو الموجود
من جهة من كان قادرا عليه مع قصد زائد وهو الاختراع او مطابقة المصلحة من غير زيادة ولا نقص **قوله** وبعد فكل شي
لا بد ان يكون خالقا او مخلوقا تعالى هذه دعوى فعليكم ان تدلوا عليها فهو نفس ما زعمه الخصم فيه **قوله** والجعل هنا هو
الخلق مثله في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور هكذا ذكر جار الله في تفسير هذه الاية فانه قال اما لفظة جعلناه بمعنى صيرناه
معدى الى مفعولين او بمعنى خلقناه معدى الى واحد كقوله وجعل الظلمات والنور انتهى كلامه في تفسير وجعل الظلمات
والنور يقضي بان جعل لا ياتي بمعنى خلق قال هنا كما لفظه جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشا كقوله
وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير ثم قال والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير
وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شي من شي او تصيير شي شيا او نقله من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها
وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وجعلناكم ازواجا أجعل الالهة الها واحدا
قوله وكذلك سائر ما انزل الله من الكتب هذا هو المصحح والا فظاهر كلام السيد صاحب شرح الاصول وغيره ان الذكر اسم
يختص به القران **قوله** سماه الكتاب يعني في كون القران ذكرا وهو قوله تعالى ان هو الا ذكر وقران **قوله** وبعد فقال تعالى وكان
امر الله مفعولا الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما انه لا تصريح في هذه الاية بالخلق الذي هو محل النزاع فلا يصح الاستدلال
بها عليه لا سيما في حق من يعترف بحدوثه وقد احتج بانه اذا ثبت كونه مفعولا وهو لا يفعل الا لحسنه المصلحة الدينية
او الدنيوية فذلك معنى الخلق ولكن لكن قوله قدرا مقدورا فان المراد كونه جاريا على الحكمة او قضا مقضيا الثاني ان الامر
ههنا ليس المراد به القران قال جار الله يعني وكان امر الله الذي يريد ان يكون مفعولا مكونا لا محالة وهو مثل لما
اراد كونه من تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب ومن نفي الحرج عن المومنين في اجرا ازواج المتبنين مجرى ازواج البنين في
تحريمهن عليهم بعد انقطاع علائق الزواج بينهم وبينهن ويجوز ان يراد بامر الله المكون لانه مفعول بكن وهو امر ومثله
وكان امر الله مفعولا الاية وكان وعدا مفعولا **قوله** لا سيما على اصولهم لا ينتهي احتجاجا ض اصولهم لمزيد في كون القران
من امر الله **قوله** في تسميتهم **فصل** قد وقع الاجماع على صحة وصف كلام الانبيا والملائكة بانه مخلوق تعالى ليكون الاجماع
على ذلك وعادوا المجبرة لمنعهم من وصف غير الله بانه خالق مطلقا ومقيدا **قوله** يكنون عنه بقولهم محدثه سيظن في محة?
هذا فالمشهور انهم يقولون فيما ذلك صفته مخلوقه ومنحوله ومصنوعه لا محدثه **قوله** وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم ان صح
عنه القران كلام الله فمن قال انه مخلوق فقد كفر ذكر بعض المتاخرين من علما الحديث وحفاظه اطباق ائمة الحديث على ان هذا
الحديث موضوع غير صحيح واشار الى ذلك البدر الامغاني في رسالته **قوله** لان المعنى يفترونه ويزورونه انما جاز الله تعالى
اختلاقهم الافك بتسميتهم الاوثان الهة وشركا لله او شفعا اليه او سمى الاصنام افكا وعملهم لها ونحتهم لها افكا
قوله فمعناه افتعال فيه نظر لان الافتعال وزنه لا معناه فليس يصح ان يقال معنى فلتس? فعل وانما يقال لفظه افتعال وزن

اختلاق وان اصله الخلق وقد ذكر جار الله ما يقارب كلام المصنف فقال في تفسير اختلاق اي افتعال وكذب وهو كما ترى قوله
وبما ورد به الكتاب من انه محدث بمعنى واذا ثبت حدوثه مع كونه مطابقا للمصلحة ثبت معنى الخلق فيه وصح وصفه به
وهذا يصلح للرد على المجبرة لانهم منعوا من وصفه بمخلوق لايهام الخطاء لا يصح عليهم مثل ذلك قوله فعند كثير من الناس
ان الخلق غير المخلوق ذهب الشيخ ابو علي الى ان الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على
وجه مخصوص واليه ذهب السيد صاحب الشرح فالخلق عندهما غير المخلوق وهذا بالنظر الى وضع اللغة وهو كلام اكثر
المتكلمين والظاهر من اطلاقهم وذهب الشيخ ابو علي بن خلاد والرازي في محصوله الى ان الخلق والمخلوق لغة بمعنى واحد
واختاره بعض المتاخرين (الفقيه قاسم) وحمل كلام الامام علي انه اراد بما ذكر الخلق لغة والمخلوق شرعا واصطلاحا واما الخلق والمخلوق
شرعا واصطلاحا فهما متغايران فالخلق وقوع الفعل بحسب مصلحة الاحياء من غير زيادة ولا نقصان والمخلوق
الفعل الواقع كذلك وعند البغدادية الخلق وقوع الفعل بغير آلة او مخترعا والمخلوق الفعل الواقع كذلك واعلم ان كثيرا
ما يطلق الخلق على من وقع عليه وهو المخلوق كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه فقيل لان الخلق والمخلوق صارا في
العرف بمعنى واحد وقيل مجاز من قبيل وضع المصدر موضع المفعول مبالغة كوصفه موضع اسم الفاعل نحو رجل
عدل قوله والمعنى قبل ايراده بالذكر الى اخره اعلم ان مشايخنا احتجاجهم وجواب المصنف عليهم مبني على ان المراد بالامر هو هذا
المصطلح عليه وهو ضد النهي الذي يحتوي عليه القرآن واذا كان المعنى على ما ذكره جار الله وهو ان المراد في الآية هو الذي
خلق الانشاء وهو الغرض فهما على حسب ارادته سقط الاحتجاج وكفينا المؤنة وما ذكره هو الذي يشتاق اليه الذوق
السليم والطبع المستقيم والقول ما قالت حذام قوله ان بعض مشيختهم مشيخة بمعنى شيوخ وجمع مشيخة مشايخ
قوله واما هم فلصق عطنهم العطن واحد الاعطان والمعاطن وهي مبارك الابل عند الماء تشرب عللا بعد نهل واستغفر
هذا الموضع المناظرة والمحاججة قوله النبوة فقوله الى آخره

الكلام في النبوات

اعلم ان النبوة كما ذكر وزنها فعولة بحذف ... اصول الالف الواو وهي الاولى مع التشديد والنبوءة مصدر فان همزت
فهي بمعنى الانباء كما ذكر لان النبي مخبر عن الله ومبلغ عنه وان لم يهمز فهي من النبوة نبا المكان ينبو نبوا اذا ارتفع
ومنه تسميته ما ارتفع من الارض نبيا قال لاصبح رتما دقاق الحصى مكان النبي من الكاثب والطريق
ايضا تسمى نبيا ومنه الحديث نهى عن الصلاة على النبي اي الطريق ذكره في الضياء قال فيه والنبي واحد الانبياء اشتقاقه
من النبي المكان المرتفع لان النبوة ارفع المنازل او من النبي الطريق لانه طريق الى الخير وعلى هذا فالنبوة صفة للنبي ومعنى
فيه اما بمعنى الانباء وبمعنى الرفعة او بمعنى كونه طريقا الى الخير قوله وهي الرسالة في الاصطلاح بمعنى آخر وهو
ما يحمله الانسان الى آخره فيه نظر ويلزم ان يكون القرآن وما بلغه الرسول من الاحكام نفس النبوة وهو بعيد كما ترى والاولى
ان يقال وهي ما يحمل الانسان لما يتحمله عن الله الى الخلق من غير واسطة بشر ولم يذكر حد الرسالة لغة وهي الالوكة قيل
ومنه سمي الملك ملائكة لانهم يحملون الرسائل وهي الالوكات عن الله الى الخلق فمنهم بتبليغ الشرائع والاستفهام كجبريل
ومنهم بالحفظ لعمل العباد ومنهم بغير ذلك والرسالة تقع على ما يحمله الرسول من غير الى غير والفرق بينهما ان يكون ما لا
يحمل او كل ما يبلغ ويقع رسالة ايضا وان لم يكن هناك شيء يحمل كما في ارسال الله الملائكة لحفظ اعمال العباد وكتابتها وكما في
ارسال الطبايع والقبول للبذرية ما هو محمول قوله من غير واسطة بشر هكذا عبارة المتكلمين في هذا الحد ونقل عن والد
الامام الهادي علي بن المؤيد ان الاولى ان يقال بواسطة غير بشر ولعله اراد ان هذه العبارة يحصل بها ما ارادوه من الاحتراز
وما ارادوه من التنبيه على ان تحمل الانبياء لما يحملونه عن الله عن واسطة بطريق المنطوق لا المفهوم وعبارتهم لا تفيده الا من

في اللغة

فيشمل المفهوم فقط لكنه يقال ان هذه العبارة التي اخترتها يخرج عنها ما يحتمله نبي من غير واسطة كموسى عليه السلام وكنبينا صلى الله عليه وسلم
فيما روي من مناجاة الله اياه ليلة المعراج وعبارة الجمهور لا يخرج عنها ذلك **قوله** اذ لا يمكن ان يقال عطف الرسل للتعظيم
يعني لكون الملئكة افضل منهم وهذا بناء على قاعدة العدلية من تفضيل الملئكة لكن في كلامه نظر من وجهين احدهما ان كلامنا
في منع تسميتهم انبياء وليس في هذه الآية ما يشعر به الوجه الثاني ان احتجاجه مشعر بانه لا يصح تسمية الملك رسولا والقرآن
قد نص على خلافه قال تعالى جاعل الملئكة رسلا وقال تعالى الله يصطفي من الملئكة رسلا ومن الناس والمصنف لا يجهل ذلك ولكن بنى على
ان تسمية الملك رسولا انما هو لغة لا اصطلاحا واما في الاصطلاح فمعنى الرسالة المصطلح عليها غير حاصل فيه كما يشعر
به تحقيقها المذكور وقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز تسمية الملئكة رسلا واما لغة وشرعا وعلى اصطلاح المتكلمين
فمعنى ذلك موجود فيهم اذ فيهم من ارسل الى الانبياء من الخلق وهم عند الله بمكان رفع به منازلهم واجرهم وهم يخبرون عن الله
ولذهابه الى هذا المعنى قال في حد النبوة والرسالة هي تحمل الشرائع عن الله الى الخلق ولم يقل العقول كالمصنف مايحمله الانسان
وكلامه لا باس به الا في لفظ النبي فلم يطلق على الملك لغة ولا عرفا ولا سمع به لكن في استعمال اهل الشرع واهله ولا كلام اهل اللغة
قوله والنبي فعيل بمعنى منبي اسم فاعل او بمعنى منبأ اسم مفعول نظيره نذير بمعنى منذر ويكثر الذال وحكيم في وصف القرآن
بمعنى محكم بفتح الكاف وهذا مع البناء على كونه مهموزا واما مع التشديد فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع هذا على تقدير كونه
من النبوة وهو الارتفاع واما اذا جعل التشديد من قبيل تخفيف الهمزة وتسهيلها فهو كالمهموز **قوله** وفي صحة استعماله
بالهمز خلاف بين الشيوخ ذهب ابو هاشم واصحابه الى جوازه احتاله من الانباء وهو الاخبار مع عدم مانع من استعماله كذلك
اذ لا يوهم الخطا وقال ابو علي لا يجوز اطلاق ذلك واحتج بانه نقل في حق نبينا صلعم ولعل سائر الانبياء في حكمه **قوله** والحق جوازه
يعني لاقتضاء قواعد اللغة صحته ولوروده في القرآن من القراءات السبع قرأ به نافع **قوله** وانما انكر عليه السلام الى اخره اشارة
الى حجة ابي علي في المنع من استعماله مهموزا في الانبياء ان اعرابيا قال يا نبئ الله بالهمز فقال صلعم لست بنبئ الله وانما انا نبي الله
وهو ظاهر الدلالة على ما ذكره ابو علي لكن قد تواترت صحته في القراءة السبعة والجري على القاعدة اللغوية بما ذكره المصنف
وحاصله ان النبي صلعم فهم من الاعرابي انه قصد بذلك الوضع عن منزلته صلعم وقطن لما اراد من ابن كا انما انت نبي ومخبر فقط
من غير علو درجة وارتفاع منزلة فاراد النبي صلعم تقريعه وتوبيخه وتنبيهه على فهم مراده والله اعلم **قوله** وقال الشيخ
محمود هو المؤدي عن الله الى اخره هذا الحد يقضي بصحة تسمية الملئكة انبياء لحصوله فيهم **قوله** ولا فرق

فصل

عند اصحابنا بين الرسول والنبي بمعنى الشرع واصطلاح المتكلمين والخلاف في ذلك معتزلي والى الحشوية والى الامامية والى الزمخشري
وقاضي القضاة وقد مر ذكر حقيقة النبي فمن حصلت فيه هذه الحقيقة فهو عندنا رسول ونبي مع حصول الوحي من الله تعالى
اليه على لسان ملك بكلام ظاهر او خفي يلقيه في باطن سمعه او بكلام من الله يخلقه لا بواسطة وحصول معجزة يدل على
صدقه وسواء كان ياتي بها او يحيي شريعة قد اندرست كانت قد اتي بها نبي قبله وسواء كان ما اتى به قليلا او كثيرا والمخالفون
اتفقوا على ان الرسول من ارسل بشريعة مستجدة واتفقوا على معنى النبي المخالف لكن اختلفوا في معناه فحكى بعض المعلقين
عن الامامية ان النبي من نبئ الى نفسه ولم يبعث رسولا الى غيره ونقل عن الحشوية انه يصح ان يسمى بعض الاشخاص بشرا من غير
وحي ولا معجزة ولا شريعة مجددة ولا احياء مندرسة بل يكون له تنبؤ بالالهامات بفارق فيها سائر البشر وعنهم انه
الذي يرى في المنام ما لا يختلف ونسبه الوحي والمنقول عن الزمخشري وقاضي القضاة ان النبي من بعث لتقرير شريعة جاء بها
غيره واحيا ما اندرس منها كهرون ويوشع واكثر انبياء بني اسرائيل بعد موسى فانهم مقررون لاحكام التورية مجددون
لمندرسها فقط ورد ما ذكره الامامية والحشوية بانه اذ انبأنا الله بها لا يمكن ان يستدل على صحة نبوته الا بالمعجزة اذ لا طريق

المبالغة ولا بد للمبالغة من طريق والآثار النبوية عينًا والنبي لا بد فيه من معنى الإرسال والأصح أن يكون رسولا الى نفسه
ولا يتصور فرق بينه وبين الرسول إلا من جهة أنه أوحي إليه أو وقت أنه لكونه يوحى إليه ويظهر المعجز على يديه ويهدى الى ما لا يهدي إليه
غيره ويهدى إليه **قوله** وأما قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الى آخره هذه حجة القائلين بالفرق بينهما قال
الزمخشري هو دليل بين على تغاير الرسول والنبي قال والفرق بينهما أن الرسول من الأنبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه
والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وإنما أمر أن يدعو الناس الى شريعة من قبله وقد أجيب عن ذلك بما ذكر المصنف وهما
وجهان أحدهما أن لا يدخل أحدهما في الآخر والأول قوله فالواو فلا بد من الفصل كقوله ومثله نكته وحاصله أن العطف قد يكون
للتغاير بل للتفخيم واعترض بما ذكره وهو واضح والثاني ما جعله جوابًا على الاعتراض وهو لا يصح جوابًا عنه وإنما هو وجه
مستقل في بيان معنى للعطف غير التغاير الذي احتجوا بالعطف عليه **قوله** كما يقال فلان قادر عالم بمعنى إلا إذا جعلته من
هذا القبيل فهو حجة عليك لا لك لأن القادر والعالم متغايران مختلفان في المعنى ومما يحتج به أصحابه بأن الله أن الشيء قد
يعطف على نفسه مع اختلاف اللفظ للتأكيد **قوله** قيل ولا يبعد أن يكون الرسول الى آخره هذا كلام الزمخشري الى قوله
فيعرفان من باب العام والخاص فكلام المصنف يكون المعنى غير صحيح ولا واضح فإنه لا أعمية في أحدهما ولا أخصية
في الآخر بل هما معنيان متباينان وأما نوع أن كل رسول يسمى نبيا فظاهر كلام المخالفين وما لا بد لهم منه وهو تسمية الرسل
أنبياء فالمناسب أن يقولوا النبي من بعث أو أوحي إليه والرسول لا بد فيه من قيد زائد وهو أن يكون بعثه بكتاب وشريعة متجددة
قوله ويمكن أن يجعل الفرق بينهما هذا كلام يقتضي أن الرسول أعم ولا بأس به في بابه وبذل الآية وإنما في مسألة الاختلاف ولا يصح
بأويل الكلام المخالف ولا يقرر المحل المتنازع فيه فإنه أمر متفق عليه واعلم أن الزمخشري والقائلين بقوله يحتجون بما روي
عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا
وفي المصابيح أن الأنبياء مائة ألف وعشرون ألفا والرسل ثلاثمائة وستون ثلاثمائة منهم من العرب وأولهم آدم وآخرهم محمد
وقد أجيب بأن الخبر آحاد والمسألة قطعية وأنه مخالف لما قضت به الأدلة العقلية وبتأويله بأن يريد بالأنبياء من يصلح
للنبوة وبالرسل من أرسل وفيه نظر وبالجملة فهذا الفصل فإن تبين الأولى أنه لا يطلق لفظ النبي والرسول على أحد من البشر شرعا
واصطلاحا إلا في حق الأنبياء عليهم السلام وإنما مع التقييد بالإضافة الى غير الله تعالى فيجوز في حق غير الرسل كأن يقال فلان رسول
فلان أو نبي فلان بمعنى أنه أنبأه عنه أو أخبره وأنباه وقد صار الأسبق الى الأفهام والغالب في الشرع من إطلاق لفظه
الرسول والنبي وإضافته الى الله كرسول الله ونبي الله أن المراد بذلك خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم والفائدة الثانية في ذكر
الأسماء التي يشترك فيها الأنبياء وتطلق على كل منهم وهي النبي والرسول والمصطفى والمجتبى والمختار والمبعوث والمرسل
والحجة وغير ذلك لكن أكثر الاستعمال للفظي الرسول والنبي وقد ورد في كلامهم المبعوث والحجة وقال البدر واختلف
في اسم الحجة هل يستعمل في غير النبي كالإمام أو لا فالأظهر من كلام المتكلمين المنع والأولى أن النبي إنما سمي حجة لأن أقواله
وأفعاله يحتج بها وليس للإمام كذلك وقالت الإمامية بل يجوز وصف الإمام بذلك قيل وهو الصحيح بل لو قيل إنه يوصف
بذلك جميع الأشياء بل الأجسام بل الأعراض المستدل بها على الله تعالى لكان ذلك جائزا إلا أن الشرع منع من ذلك قال مولانا
ولا يخلو عن نظر فإن القائل أن يقول إنما سمي النبي حجة لأن حجة الله على الخلق عباده تستعمل بعثته لكونها الطافا وإزاحة للعلة
وقد أشار تعالى الى ذلك بقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فمفهومه أن الحجة بعدهم وهي تارة لله ومثل هذا
لا يوجد في غير الأنبياء ونقل عن الى الهادي بل وغيره صحة أن يوصف بذلك العدد الذي يحصل العلم عند خبرهم
في أنه يحسن بعثة الأنبياء عقلا **قوله** قد خالف في ذلك البراهمة قيل سموا براهمة لإنكارهم حسن البعثة والنبوات الاتوة

فصل

والجواب أن المعجز كما لا يتحقق [illegible] الا ان يكون عالما بما [illegible] ادراكا وقادرا على الفعل المعجز [illegible] على القادر بد وزيادة والله اعلم

الأفعال [illegible] الاعمر [illegible]

وأما قوله [illegible] بعثه [illegible]

لأن هذه اللفظة [illegible] والبعثة [illegible]

اسمه

ابرهيم وادم وقبل لا انتسابهم الى جل الخلايق هم وقال ابن الملاحمي بل البراهمة خلافهم في هذا الفصل ظاهر وقد نسب الخلاف فيه
الى فرقة يسمّون الملك كلها ذكره بعضهم وعزا الامام يحيى في التمهيد الخلاف فيه الى الملحدة والزنادقة والمعطلة والدهرية
وجمع من الطبايعية ويمكن ان يقال لا وجه لذكر خلافهم هنا لان خلافهم في اثبات الصانع المختار يدفع قاعدة النبوة لكن لهم
فيها ما يتفرع على الخلاف فيه قوله وهذا هوس محض شبهة قولهم هذا انما الهوس وهو طرف من الجنون لمخالفة ما علم من
الدين ضرورة ورده لصريح القرآن قوله انه لا يمتنع ان يكون في افعالنا ما هو لطف لنا الى اخره ظاهره ان الذي يحصل
بارسال الرسل من البيان كاف في حسن البعثة فيشكل وفيه نظر لان مجرد التعريف بذلك لا يكفي في حسن البعثة لانه سبحانه
قادر على ان يعرفنا بها كما عرف الملائكة والانبيا فلا بد ان يكون في بعث البعثة مصلحة والا كانت عبثا وتلك المصلحة ما ذكروا من
انه لا بد فيها من لطف للمبعوث والمبعوث اليه وقد يقال في كيفية التنظيرات في مقدوره تعالى ما يقع به البيان من غير بعثه اما
بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا واما بان يخلق لنا من الكلام ما نسمعه ونستدل به واقول ان هذا النظر وهم لانه انما يصلح
واردا على القول بوجوب البعثة فيقال لا يجب الا اذا لم يمكن البيان بغيرها مع انه ايضا انما يصلح قادحا في القول بعين وجوبها واما
اذا جعلت واجبة على التخيير فلا اما على القول بحسنها فلا معنى له لان امكان البيان بغيرها مع كونها طريقا من طرقه لا
يقتضي كونها عبثا ويخرجها عن حيز الحسن الى حيز القبيح واما قول من قال انما يخلق العلوم الضرورية بما كلفنا فلكنه يصح
ذلك مع كون المكلف لا يعلم ضرورة قوله هل استتر ام لا معنى الاستتار ظاهر وهو هنا كونه سائرا لا مستورا وفي بعض
النسخ هل استتر والمعنى هل جاز ان يلزم الا تصلح قوله لمصلحة اعظم من ذلك يعني وهي المصلحة الدينية لما يحصل له من
الالطاف تنبيه لم يعرض المصنف في هذا الفصل لذكر وجوب البعثة وهو بحث مهم على قاعدة الاصحاب وقد
اشار اليه في الفصل الذي يلي هذا اشارة يسيرة غير مقصودة والقول بوجوبها مبني على اصلين احدهما انها لطف والثاني ان
اللطف واجب عليه تعالى واما الاصل الثاني فقد مر الكلام فيه واما انها لطف فللاصحاب في تقريره طرق تاتي منها ما ذكره
الامام يحيى في التمهيد وهو انا نعلم قطعا بالضرورة بعد الخبرة واستقراء العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
عن المحظورات ويحثهم على فعل ادا الواجبات ويذكرهم بالله ويخوفهم عقابه فان حالهم الى ادا الواجب وترك القبيح اقرب
من حالهم لو لم يكن ذلك مع ما خصه الله به من اظهار الاعلام النيرات الداله على صدقه ولا معنى للطف الا ذلك واعترضه
الامام عليه السلام بمنع كون البعثة لطفا وانما هي فضل واحسان كاصل التكليف ولا نسلم انما ذكر يكفي في الدلالة على كون البعثة
لطفا الا بتقدير خلو البعثة عن جميع جهات القبح فان كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه اخر فعليكم
ان تقيموا الدلالة على ان البعثة خالية عن جميع جهات القبح ويمكن الجواب بانا قد علمنا حسنها بما تقدم وبان الله سبحانه
لا يفعل الا الحسن فاذا لم يكن المانع من الوجوب الا تجويزات القبح وجها فقد حصل ما يدفع هذا التجويز والله سبحانه اعلم

فصل

اذا ثبت ان وجه حسن البعثة كونها لطفا لم يجب ان يكون في كل زمان نبي خلافا للقوم قوله لان الحسن في
البعثة ملازم للوجوب هكذا ذكر اصحابنا فان ارادوا الوجوب المعين فغير مسلم لان البيان اذا كان يحصل بها
وبغيرها حسنت ولم يتعين لقيام غيرها مقامها وان اريد الوجوب على التخيير فصحيح والله اعلم قوله كالثواب والشكر
النعمة يعني فان الثواب متى لم يجب لم يحسن لانه يتضمن تعظيم من لا يستحق التعظيم ومتى حسن وجب وكذلك الشكر فانه
تعظيم للمشكور فمتى لم يكن منعما لم يحسن شكره ومتى انعم حسن ووجب وكان الاولى ان يقول والشكر ولا يقيده بالنعمة
لان شكر النعمة واجب بكل حال ولا المكرات يقال فيه متى لم يجب لم يحسن قوله اولا مزيد بيوى ادرج المصنف هذا القول
في معرض الاحتجاج اولا لكن القوم الذين حكى خلافهم وغيره بنى حكم المسئلة في هذا المعنى بان البعثة لا تجب الا اذا كانت

لطفا

لطفا للمبعوث نفسه والمبعوث اليه ثم حكى هذا الخلاف ويقول مثلا حلا فا الى القسم فزعم انها تجب لمصالح الدنيا كمعرفة
اللغات والسموم والاغذية وكذلك الادوية والصنائع والمعادن والى هذا اشار بقوله ونحو ذلك وقوله كمنع الظلم
والزجر عن الفساد فيه نظر لان هذا دينى لا دنيوى ولو كان فيه صلاح دنيوى **قوله** على انه لو وجبت البعثة لما يرجع
الى السفه وحفظ الصحة الى اخره يعنى اذا فلم يوجبوها للتعريف بالاغذية والسموم والادوية التي يحصل بمعرفتها
رعاية الصحة وحفظها وحصول السفه لكان ذلك قاضيا بوجوب السفه لان البعثة لاجلها متفرع على وجوبها كما
ان البعثة لاجل الشرائع متفرع على وجوبها واذا وجبت لم يخرج من البعثة الاختيار لان فيها اخلالا بالواجب وفيه نظر
لان الذي يستلزم وجوب البعثة لذلك وجوب طلب السفه على المكلف والاعتناء بتحصيلها لا وجوبها على الله فليتامل
قوله ولما حسن سفه من جهل ما بعث به الى ان ما تقرير هذا الوجه انها لو حسنت السفه من دون ذلك لم يستقم
القول بوجوب البعثة لاجل السفه لانه لا يحسن منه تعالى تبقيه المكلف من دون ان يبعث اليهم من يعرفهم بحكم الاغذية
والسموم والفصل بينها فاذا لم يبعث فبحث السفه وهذا فيه من التكلف ما لا يخفى من البين عدم استلزام ترك البعثة
لقبح السفه وان كان الغرض من البعثة ما ذكره الخصم

فصل

قوله وقد يعلم ان البعثة متى حسنت وجبت
وعلى الجملة فاما يحسن الى اخره الاولى ان هذا وجه الوجوب لا وجه الحسن واما يحسن لمجرد البيان والتعريف
بالشرائع وان امكن ذلك بغيرها لكن اذا امكن من دونها لم يجب وقد قدمنا الاشارة الى هذا والاصحاب يقدرون هذا
المعنى بان يقولوا اما كونها مصلحة للمرسل اليهم ولانها لو خلت عن ذلك لكانت عبثا لامكان تعريفنا المصالح من دون واسطة
كاعلامه للملائكة والانبياء ابتداء من وجه لاجله اختار اعلامنا بالمصالح بالبعثة الى الانبياء واما كونها مصلحة للمرسل نفسه
فلانه لابد من وجه لاجله يختار تحمل الرسالة وادائها على كثير من الواجبات الشرعية وليس ذلك الا اللطفية وقد يعللون
ذلك بانه لا يجوز تحميله المشقة لما فيها من نفع غيره فقط لكنه تعالى في مقابلة المشقة ما يجبرها من نفع الثواب ويلزم
الحسن ايلام الاطفال المدفع من اعتبار المكلف **قوله** ولهذا قال تعالى قل لو كان في الارض ملائكة يمشون الاية نزلت
هذه الاية في الرد على من قال ابعث الله بشرا رسولا انكارا لارسال البشر وطلبا لانزال الملائكة فرد الله عليهم ما انكروه وعرفهم
بان خلافه هو المنكر لان قضية حكمته الا يرسل ملك الوحي الا الى امثاله او الى الانبياء وقد ذكروا اخر بانه لو كان في الارض ملائكة
يمشون على اقدامهم كالانس ولا يطيرون مطمئنين ساكنين في الارض وقارين فيها لانزل عليهم من السماء ملكا رسولا
يعلمهم الخير ويهديهم المراشد

فصل

قوله ذهب جمهور الشيوخ الى انه لا يبعث رسول الا بشريعة كان الاولى
ان يقول الا لفائدة مجددة يحصل ببعثه وقد عاد الى هذا المعنى بقوله ومعنى ذلك الى اخره ولا تخلو العبارة عن اضطراب
فانه ليس معنى الشريعة المجددة احيا شريعة دارسة وعبارة غير المصنف اقوم واسلم كقولهم لا يحسن البعثة الا
حيث يحصل بها للمبعوث اليهم من العلم بالطاف ومصالح في الدين وهي التكاليف الشرعية ما لولاها لما علم فان كان الذي يحصل
بها يمكن حصوله بغيرها على سواء فانهما يكونان واجبين على التخيير **قوله** وقد يكون مما طريقه العقل فقط هذا النوع من
التكليف هو ما كان المطلوب فيه مجرد ايجاد الفعل من غير استمرار وتكرر كما اذا امر الشارع بفعل معين واخبر بذلك
الرسول من غير قيد زائد **قوله** فان العلم والعمل شامل لكل مكلف اما العمل فظاهر واما العلم فان كان المراد بوجوبها
فصحيح وان كان تفاصيل اركانها واذكارها وشروطها وفروضها فمنه ما هو معلوم ومنه ما هو مظنون
ويختلف فرض المكلف المجتهد والمقلد في مثل ذلك على ما تضمنه القواعد وليس هذا موضع بسطه وتحقيقه وكان الاولى ان
يقول شاملان لانه ولا يستقيم قوله شامل الا على تاويل والله اعلم **قوله** وقد حكى عن الشيخ ابي علي الى اخره تحقيق ما نقل عنه

لنفي ... ولا الحكم بما هو فيها الا الاحكام التي لا الاعتقاد وفيها
لهم ان الحكم بما كان ... التي هي ... لا ... على ...
... بعضه لهم ان تكون ... في اصل

ان البعثة يجوز ويحسن لزيادة في التكليف او زيادة تنبيه للمكلفين وتجديد وتأكيدا لما قد سبق في العقول من التكاليف العقلية او لشريعة متقدمة من غير ان تكون قد انطمس شي من احكامها واحتج على ذلك بان الغرض بالبعثة حصول اللطف للمكلفين وهو يحصل باحد هذه الوجوه السابقة وذلك كاف في حسنها لا في وجوبها قال ابو علي كما في تعزير الشيخ بني احمد لمجرد التأكيد والتقوية **قوله** الا ان لقائل ان يقول الى اخره هذا شبه من المصنف على تقوية ما ذهب اليه الشيخ ابو علي ولم يذكر حجة الجمهور ولهم حجة متكلفة وهي انه لا يحسن من الله البعثة الا لمجرد ما يدل على صدق المبعوث ولا يعجز الا ويجب النظر فيه عقلا لدفع ضرر وهو الخوف من تركه ولا خوف الا مع تجويز الجهل ببعض المصالح الدينية وهي التكاليف الشرعية فبدون ذلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر دفعا للضرر وتعريف مصلحة واما قول الحي علي في تعزير النبي بني احمد لمجرد التأكيد فلو سلم له الجمهور ذلك لكان اقوى حجة عليهم لكنهم يمنعونه ويطلقون القول بانه لا بد من تعريف مصلحة اخرى واعلم ان الشيخ ابا القاسم قد ذهب الى ان البعثة يحسن لمجرد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال لان هذا كاف في حسنها ويجب لها عن كونها عبثا

فصل والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولا هو في الحقيقة المعجز واما خبر الصادق فهو وان دل على ذلك فانا نعلم صدق المخبر بالمعجز فقد عاد الامر الى انه هو الدليل الحقيقي اعلم ان الاصحاب يذكرون ان الطريق الى ذلك امران احدهما ظهور المعجز على يديه الثاني خبر من قد علم انه نبي واشار المصنف الى ان مرجع الامر الا خبر الى الاول وانها في الحقيقة شي واحد وليس ما ذكره بواضح وان الذي قد علمت نبوته اذا نص على نبي اخر فطريقنا الى نبوة هذا الاخر مجرد اخباره لا الا معجزه والمعجزة يدل على صدق خبره **قوله** وايضا فلا بد ان يظهر المعجز عقيب دعوى من اخبر بالصادق نبوته هذا غير مسلم فانه اذا نص على شخص حاضر واخبر بنبوته مع الاشارة اليه وان كان غائبا عنه فقد يمكن بمجرد ذكر اسمه الذي لا يشارك فيه ووصفه الذي يختص به والله اعلم

فصل وحقيقة المعجز هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة هذه حقيقة المعجز اصطلاحا واما لغة فقيل هو الامر الذي يتعذر على القادر الاتيان بمثله في صورته وقد يكون بعض الامور معجزا للقادر عن تحصيل الامر لا لجنس المتعذر والامكان والمعجز الاصطلاحي لابد ان يتعذر على جميع القادرين غير الله في زمان حصوله وما ذكره المصنف في حقيقته اصطلاحا حسن ولكن لو قال الفعل الخارق للعادة الدال على صدق دعوى المدعي للنبوة كان اخصر واسلس وارجح واوضح وقد قيل في تحديده هو ما يتعذر على القادر بقدرة الاتيان بمثله في جنسه كالجواهر والحيوان او نوعه كالقرآن ومعرفة كنقل الجبال ونحوها او كيفيته كالنافخ الحي على حد يصح حلول الحياة فيها او صفته كنظم القرآن وجودة معانيه او وقوعه على وجه كالكلام في الشجر والحجر اذا كان فعل ذلك الامر على يد مدعي النبوة **قوله** واعتبرنا كونه فعلا الى اخره قد ورد عليه سؤال وهو انه يتصور كون المعجز غير فعل كان يقول مدعي النبوة معجزتي ان لا تطلع الشمس غدا من المشرق والقمر والنجوم في السماء من غير سحاب حائل فينبغي ان يبدل لفظ الفعل بالامر **قوله** لتفجر الماء وقوله ففار الماء الاصوب ماؤها في الموضعين لان لفظ البئر مؤنث **قوله** وقد اختلف في هل يعتبر في المعجز كونه عقيب الدعوى اعلم ان مذهب البهشمية انه لا يجوز تقدم المعجز على الدعوى ومعنى عدم جوازه انه لا يعد معجزة ولا يدل على صدق الدعوى المتأخرة لا ان مرادهم انه لا يجوز وقوع الخوارق قبل دعوى المدعي للنبوة فان ذلك جائز قطعا وقال ابو القسم بل يجوز تقدمه ونحكم عليه بانه معجز ويكون تقدمه ارهاصا اي توطية وتمهيدا ويوافق على انه لا يكفي بل لا بد من معجز عقيب الدعوى ومثل ابو القسم ذلك بقصة الفيل فانها عام مولده صلى الله عليه وسلم فهي من معجزاته وقصة الغمامة المروية في بعض اسفاره وهي انها كانت تظله في حر الهاجرة وتدور معه حيث دار قال

مولانا عليه اما قصة الغمامة فمشهورة ذكرها واما قصة الفيل فلا تعلق لها به صلعم وانما هي من كرامات البيت واياته وقد
رد على ابي القسم ان المتقدم على دعوى المدعي للنبوة لا تعلق له بدعواه فهو معه ومع غيره على السوا ولجواز كون وقوعه اتفاقا
كسائر الاتفاقيات لعدم الخصوصية قال مولانا عليه اما مسئلة قصة الغمامة ففيها دلالة على عظم شان المظلل بها ولها خصوصية به
دون غيره قال واولى لزم من قول ابي القسم ان يجوز في المعجز الواقع بعد الدعوى كونه معجزة لنبي اخر سابق لا لمن ظهر على يديه وفيه
نظر فان تعلقه بدعواه ووقوعه بعد اخباره به وقوله تحديا انه يقع كذا فوقع قاض بكونه معجزة له لا لغيره وقد قيل
في الرد عليه ان قصة الفيل والغمامة كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت قيل انه خالد بن سنان الذي قال النبي صلعم في ابنته حين
وفدت عليه انا ابنة نبي ضيعه قومه وفيه بعد واعلم انه لا خلاف في الحقيقة فان ابا القسم يوافق الجمهور في ان المعجز المتقدم
على الدعوى ليس دليلا على صدق المدعي والا كان قائما في الحجة على نبوته وانما هو ارهاص من قبيل الالطاف الباعثة على تصديقه
في المستقبل وقبول دعواه بعد ظهور معجزته المتعلقة بها والجمهور لا يمكنهم مخالفته في ظهور ما ظهر من كرامات النبي صلعم
قبل بعثته الدالة على عظم شانه وعلو مكانه وكذلك المسيح وغيره وانما يكون النزاع في تسميته مثل ذلك معجزا فالخلاف لفظي
[illegible] من امثلة المعجزة المتقدمة عند ابي القسم التي يجعلها ارهاصا كلام عيسى في المهد وهو مثال واضح لكن
لا يستقيم الا على مذهبه في ان عيسى حينئذ ليس بنبي واما النصرانية فذهبوا الى انه عليه كان نبيا حينئذ لقوله وجعلني نبيا
وظاهره في الحال ولا مانع فيقبل المثل وكله ثم لا يستقيم الا مع البنا على ان الله اكمل خلقته عقب ظهور معجزته بالكلام في المهد
وانه استوت حاله في صغر الجسم ساعة واحدة بعد ذلك الا ان بقاه صغيرا ابعد عن القبول قال جار الله في كشافه واختلفوا في
نبوته فقيل اعطيها في طفولته واكمل الله عقله واستنباه طفلا نظرا في ظاهر الاية وقيل معناه ان ذلك سبق في قضائه
او جعل الاتي لا محالة كانه قد وجد **قوله** واجاز غيره تراخيه اعلم ان كلامه مشعر بوقوع الخلاف في جواز التراخي ولهذا
استحسن التفصيل الذي ذكره وذهب اليه والظاهر ان جواز التراخي متفق عليه لكن لا يكفي الا اذا اخبر به ذلك النبي ووقع مطابقا
لخبره اذ لو لم يخبر به لم يكن له به تعلق ولو لم يطابق لكان دالا على كذبه فكلام المصنف لا يخلو عن انغلاق واشار انظر الى ما مر ذكره
قوله فاما التقدم الى اخره يعني ان قد تقدم ذكره لخلاف ابي القسم ولم اقف لغيره على مثل ما ذكره من حكاية جواز التقدم مطلقا
او مع كونه في نفس المدعي والتحقيق في الخلاف هو ما قد قررناه وقد ذكر بعضهم قريبا من تفصيله في شان التراخي قال لانا
مكلفون بتصديقه عند ان يدعي ولا بد من معجزة عقب الدعوى والا كنا قد كلفنا ما لا نعلم وهو قبيح وفيه نظر فانا انما نكلف
بتصديقه عقب ظهور المعجز فاذا كان لله حكمة في تقدم الدعوى وتاخر المعجز جاز ذلك ويتاخر التكليف بالتصديق ولا مانع كما
في تاخير بعثته من الاصل **فصل** **قوله** ومن شروط دلالة المعجز الى اخره انما اتى بمن لان المذكور في هذا الفصل بعض
الشروط وبعضها قد دخل في ضمن تحقيق المعجز في الفصل الذي قبل هذا وهو ان يكون على يد مدعي النبوة وان يكون عقب الدعوى
وان يكون ناقضا للعادة وهذا الشرط وهو كونه خارقا للعادة وان كان قد دخل في الفصل الاول وتضمنته الفاظ الحقيقة
لغيره ولذلك ترك المصنف اعادة ذكره فهو يفتقر الى بسط وتحقيق وينبغي استيفا الكلام عليه وحاصله ان المراد بكونه
خارقا للعادة وناقضا لها نقض عادة من كان المعجز بين ظهرانيهم وان لم ينقض عادات الخلق على الاطلاق وان كان في المعجزات
ما هو كذلك ومثال ما ذكرناه نزول الثلج فانه ناقض للعادة فيما كان من البلاد قطار شديدة الحر خاصة في ايام القيظ وكالبلاد
المغربية حيث يكون الولادة والنشاة في بلاد السودان وقد يكون نقض العادة في زمان دون زمان كان يحصل الثمرة وقد ترك
في غير حينها اذا عرفت هذا فاعلم ان شروط المعجز قيل خمسة هذه الثلاثة التي اشرنا اليها والشرطان اللذان ذكرهما المصنف
في هذا الفصل وقيل بل اربعة ان يقع عقب الدعوى وان يكون ظهور المعجز مع بقا التكليف والا جوزناه خارقا للعادة

من جملة الخوارق الحادثة حال ارتفاع التكليف كخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها وكونه من فعل الله وكونه متعذر
مثله منا عادة ولو دخل جنسه تحت مقدورنا وهذان الاخيران ينبغي ان يعدا شرطا واحدا وهو ان يكون فعلا لله
او جاريا مجرى فعله وقد قيل لا حاجة الى ان يشترط فيها التكليف لان الكلام في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة والنبوة
تستلزم بقاء التكليف اذ لا بد فيها من تكليف جديد على ما مر **قوله** او جاريا مجرى فعله المراد به ما لا يحصل الا باعانة الله
فاعله من القدرة ما هو زائد على المعتاد وذلك كالمشي على الهوى وعلى الما وشق الجبال **قوله** فلق البحر وشق الجبل وهو
من الاجناس المقدورة للخلق يعني ان مرجعهما الى الاعتماد والاكوان وهما من اجناس مقدورات العباد وشق الجبل قلعه
ورفعه وهو من فعل جبريل عليه السلام معجزة لموسى وذلك ان موسى لما جا قومه بالالواح وقرؤا ما فيها من التكاليف الصعبة
عظم عليهم ذلك فامتنعوا من قبولها فامر جبريل عليه السلام بقلع الطور من اصله ورفعه وظلله فوقهم وقال لهم موسى [illegible]
ان قبلتم والا القي عليكم فقبلوا وفلق البحر شقه والفصل بين بعض منه وبعض حتى صار فيه مسالك فكانوا يسلكونه
وسقوف الما عند سلوكهم روي ان قوم موسى قالوا حين سلوكهم في البحر ما لنا لا نرى اصحابنا فقال سيروا فانهم على طريق مثل
طريقكم فقالوا لا نرضى حتى نراهم فقال اللهم اعني على اخلاقهم السيئة فاوحى اليه ان قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان
فصارت فيها كوا فتراءوا وتسامعوا كلامهم وفي قول المصنف وهو من الاجناس المقدورة للخلق ما يشعر بان الفاعل له
الله وقد تقدم ان شق الجبل فعل جبريل وان لموسى عملا في فرق البحر على ما ذكره اهل التفسير

فصل

والفرق بين المعجز والخيال من وجوه اعلم ان الحيل على ضربين احدهما طريق السحر ومعناه ان ترى الامر ظاهرا والباطن
بخلافه كان يخيل ان غير الحي حي وانه يذبح الحيوان ثم يحييه ونحو ذلك الضرب الثاني طريق الشعبذة وهي على وجهين احدهما
ما ذكر في السحر لكن يتميز عنه باعتراف المشعبذ انه لا حقيقة لذلك بخلاف الساحر فانه الذي يدعي ان لعمله حقيقة الوجه
الثاني ان يفعل صاحب الشعبذة ما لا يعتاده اكثر الناس ولا يمكن منه غيره لكثرة ممارسته لذلك كمن يمشي على يديه ورجليه
في الهوى او يمشي على الحبل الذي لا يعتاد المشي على مثله ويقعد عليه ويضطجع مع كون ذلك صحيحا محققا فالسبب فيه
ما سبق لبعض الناس من الخفة في بدنه وممارسته ذلك من وقت الصغر مع اعتياد الغذا مخصوص ساعي معه هذه الافعال
قوله والسحر على ظاهره يعني يعلم حقيقته وما هو عليه بالضرورة كالعلم بفلق البحر وشق الجبل واخراج الناقة من الصخرة
واستمرارها بها او ارتفع في معجزات موسى ولسقينها انفسهم **قوله** بل قد يتركها كل من مارسها لتسنى له اطلاقه لانا نعلم
ان كثيرا من الناس لا يتركونها ولو بالغوا في تعلمها **قوله** ومنها ان الحيل لا يدوم الى اخره هذا في معنى الوجه المتقدم وهو
قوله ان الخيال يري على وجه وهي في الحقيقة على خلافه لكن اعاده على تحرير اخر وفيه نظر فان قوله لا يدوم مشعر بان لها
حقيقة لكنها سريعة الزوال وليس كذلك فانه لا حقيقة لها من الاصل فلا يمكن وصفها بالانقطاع وانما الذي يستطيع تخيل
صحتها ولا يدوم الباس الامر فيها **قوله** ان الحيل يحتاج الى آلة يعني في الاغلب وقد ذكر من وجوه الفرق غير ما ذكره المصنف
من ذلك ان الحيل يوقف على اصولها ويتعرف بطلانها عند شدة البحث بخلاف المعجز ومن ذلك ان الاسلام يحرم عادتهم من
حال الطفولية الى دعوى النبوة لمخالطة المحتالين ولا التعلم منهم والمحتالون يعرف منهم التعلم والمخالطة لمن يكتسبهم ذلك

تنبيه

اعلم ان المحوج الى بيان وجوه الفرق بين المعجز والحيل ان النافي لقاعدة النبوة زعم في معجزات الانبيا
انها حيل فالواقع الحاذق ان يلطف بعض الناس ويطلع على كثير من خواص الاشيا فياتي منه ما يمتنع على غيره ومن
المدعين لذلك البراهمة وحكي عن الباطنية وذكر ابن الراوندي حكاه ابن الملاحمي عن ابن الراوندي وابن زكريا في الطعن على المعجزات
انها امور يمكن فعلها بالحيل والمواطاة قال ابن زكريا كما فعل نبي المجوس فانه نصب الصفر المذاب على صدره ولم يؤذه وعن بعض

حدام الاوثان انه كان منحنيا على سيف فخرج من ظهره ولا يسيل منه دم بل ما اصفر وذكر انه راى رجلا يتكلم من ابطه
واخر لم ياكل خمسة وعشرين يوما وهو مع ذلك ناعم البدن وكلاهم ظاهر البطلان وحكايتهم بهذه غير موثوق بها
وان صحت فامن هي من اعاجيب الموتى ولو السحر واخراج الناقة من الجبل ورفع الطور وان صح ما نقلوه فلعل واضع الكفر
على ضربة جعل عليه من الادوية ما يمنع النار من الاحراق فقد قيل ان ناسا يدخلون التنور المسجور وصاحب السيف مشعبذ
لا محالة ومثل هذا كثير من افعال المشعبذين والمتكلم من ابطه فيكون من الحازقين يتقلل هناك اصواتا مقطعة ويخيل ان
هناك كلاما وليس هناك كلام واما الصبر عن الطعام فمثل ذلك يقع بالاعتياد والرياضة فقد قيل ان بعض الصوفية
يعود ذلك الى بضعة يوما ونقل عن ابن الزبير انه كان يصوم وصال خمسة عشر يوما مع كونه من اقوى اهل زمانه وقد
طعن ابن الراوندي وابن زكريا في المعجزات من وجه اخر فقالا لا يمتنع فيما يظهر على يد مدعي النبوة ان يكون لخواص وطبايع
وقد يوجد الاشياء طبايع غير معتادة كجذب حجر المغناطيس للحديد وكالحجر المسمى باغض الخل وهو حجر اذا طرح الى
اناء فيه خل يكف عن الخل ولم يتوقف فيه وكالزمرد اذا قابل عين الافعى فتسيل وكالسمكة التي تسمى الرعادة فان صاحبها
يرتعد ما دامت في شبكته والخيط في يده وهذا من مخيلاتهم الفاسدة والفرق بين الخواص ومعجزات الانبياء ظاهر لا يجحده
الا مكابر **فائدة** حكم من اتى بالمعجزة على سبيل ابطال المعجزة انه نبي ومرسل وانه من اشرف الناس وافضلهم واعلاهم
منزلة في الدنيا والاخرة واما حكم الساحر فالسحر على ثلثة وجوه الوجه الاول الذي قدمنا ذكره في اول الفصل فصاحبه كافر
لادعائه انه شريك لله في خلق ما يعقد ربا لقدرة عليه الوجه الثاني ما يقع لشبه البغض والمحبة وحكمه ان فاعله على وجه
يحل لانه ان كان يفعله للتباغض بين المومن والكافر او المحبة بين المومنين او التبغيض بين الناس والمحبة بين الزوجين فان
فعل ذلك على وجه يصح فهو اثم قطعا والتكفير والتفسيق يفتقر على دليل قاطع واما قوله وما يعلمان من احد حتى يقولا
انما نحن فتنة فلا تكفر فالمعنى انما نحن ابتلاء واختبار من الله فلا تفعل معتقدا انه حق فتكفر هكذا فسره جار الله الوجه
الثالث ما كان من السحرة يتعاطونه قبل بعثة النبي صلعم ويسمون الكهنة وهو يلقي ما يسترقه الجن من السمع عنهم ثم يلقونه الى
الناس بزيادة وبعض من الجن في القائه اليهم ومنهم في القائه الى الناس والسبب في استماع الجن لذلك ما ورد في الاثر ان الله
اذا اراد احداث امر في الارض لا سيما اذا كان من الامور الجليلة اعلم به ملايكة السما السابعة فيكون لهم تكبير وتسبيح
ويعدون به فيسمعه اهل السما الثانية فيكون منهم كذلك ثم يسمعه اهل الثالثة حتى ينتهي الى السما الدنيا فيكون من اهلها
مثل ذلك فيسمعه الشياطين والجن لانهم اجنحة يطيرون بها الى قريب من السما فيلقونه الى الانس والحق ان هذا قبل
القطع ثم زاح عن سماعه فهو كاذب واما حكم اهله في الزمان القديم فكانوا كفارا لا لاجله بل لاعتقادهم الكفرية واما اخبارهم
بما اخبروا به فالمطابق صدق وغيره كذب وحكمها معروف واما حكم المشعبذ فله صورتان قد قدمنا ذكرهما فالاولى
يكره كراهة حظر لما في ذلك من التشبه بالسحرة وقيل كراهة تنزيه والثانية من قبيل المباح لا كراهة فيها ولا حظر ومن
هذه الصورة ما حكاه بعضهم انه راى رجلين في الحرم الشريف مدا حبلا من احدى منارتي الحرم الى الاخرى وراى احدهما
يقعد على ذلك الحبل ويضطجع عليه والاخر جاريه في الحبل كالسحاب على الارض لا انهما في حال الاخر ابطها في الحبل كانه
ناديها **فصل** قوله منع الجمهور من صحة ظهور ما هو بصفة المعجز الا على الانبيا المراد جمهور المعتزلة
كالشيخين ابي علي وابي هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاة واجازه الشيخ ابو طالب قوله واجازه ابو الحسين مطلقا
والموبد بالله ظهوره الى اخره في هذه العبارة اضطراب لانها توهم ان ابا الحسين اجاز ظهوره على الصالحين وغيرهم والموبد
اجاز ظهوره على الصالحين فقط وليس كذلك فان مذهبهما واحد والمروي عنهما وعن [illegible] وابي رشيد وصاحب الاكليل

لانهم عندهم كالانبياء في العصمة ووسع الاحكام والمعجز ولا يجوز تفضيل غيرهم عليهم الا الائمة ع

ونقله بعضهم عن الحشوية والملاحمية ونقله بعضهم عن جمهور الزيدية والمعتزلة انه يجوز ظهور ذلك على ايدي الائمة والصالحين فلعل المصنف اراد بقوله مطلقا اي عقلا وسمعا ولكنه وسطه ووصفه في غير موضعه **قوله** كرامة لهم وفضيلة يعني لا معجزا اذ المعجز في العرف قد صار مخصوصا بما يدل على صدق المدعي للنبوة دون غيره وقال بعض المجوزين لظهوره على غير الانبياء يسمى معجزة للمعجز غير ذلك الصالح الذي ظهر على يديه عن الاتيان بمثله وهو خلاف لفظي وقد تقدم ذكر ما ذهب اليه ابو القسم من جواز ظهوره على من سيكون نبيا كتسليم الاحجار مرة وازهاصاته كتظليل الغمامة لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم وولادته مختونا وكلام عيسى في المهد على القول بعدم نبوته حينئذ وتسليم الاحجار على نبينا قبل بعثته وقالت الامامية يجب اظهاره للائمة وقالت الاشعرية يجوز مطلقا حتى في حق الكفرة والفسقة لمن يدعي الربوبية الا في حق من يدعي النبوة كاذبا لان الاظهار على مدعي الربوبية ليس يصدق قوله لقيام البراهين على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق الى صدقه او كذبه الا ظهور المعجزة او عدمه وقيل لا يمتنع ظهوره على الصالحين فيما يدخله نقص ليس كشفا القليل واهلاك الظالم ونحو ذلك لا في الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لما فيه من خطر نسبته الا انبياء لم يستدلوا على نبوتهم الا بما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي قيل وهذا لا يخالف ما ذكره المانعون لان ما دخله نقص ليس لاعجز فيعجزه اذ العلم بكونه خارقا شرط في كونه دالا على الصدق وهم انما منعوا من ظهور المعجز الحقيقي على غير نبي وذهب عباد من سليمان الى جواز ظهور ما هو بصفة المعجز على افراد الناس اولي علم وصلاح بكونون حجة الله في كل زمان ع اهله ويكون المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم **قوله** قال الجمهور ظهوره على غير الانبياء يفسد عليهم ويبطل من شبهتهم قد احتج هؤلاء بان ظهوره على غير النبي اسد للبحث والنظر في نبوته وكونه معجزا لان الناظر ينظر في ذلك العلم هل هو معجز او كرامة اذ للمعجز شرائط معروفة ولو كان لا يظهر الا على نبي لم يحتج الى نظر بعد ظهوره ولو كان يؤدي ذلك الى حط مرتبة الانبياء ويوهن امرهم للزم من كثرة المعجزات ان يكون كذلك والمعلوم خلافه **قوله** ومن قوى ما يمكن ان يقال للجمهور الى اخره الاظهر في تحرير حجة ابي الحسين واصحابه انه لا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا وما لم يقم دلالة على المنع منه لم يمنع من جوازه لان ذلك قد وقع لكثير من الائمة والصالحين فيمكن بل لو قيل انه ذكر ما اتفق لجميع الائمة والصالحين لم يبعد

قوله واعترض بان السمع الى اخره ليس في هذا الاعتراض وضوح ولا حسن لان يقال ظهور الكرامة على الصالح لا يوجب قبول شهادته وحده وبعض القاعدة الشرعية الكلية من اعتبار شهادة الاثنين بل حكمه في ذلك حكم غيره لان اعتبار شهادة الاثنين ليس فيه قدح في ذي الكرامة وغيرها المصلحة علمها الله **قوله** فسبقه القاضي والجمهور غير المصنف نسبته الى البهشمية ونقل عن بعض العلماء الحاية لكون ابلغ في التكذيب **قوله** فجازيها ما رواه تمام الرواية والتي والبهشمية يسعون صحة الخبر **قوله** قيل لم يجوز ان يكون الغرض الى اخره كلام جيد وقد ذكر بعض اصحابنا انه اذا كان فعل البهشمية داعي الى التكذيب وجب على الله تعالى ان يفعله ذلك لمكانه اللطف وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه والا لم يجز من الله فعله لانه عبث كما ذكره البهشمية فان صح قصة مسيلمة حملت على هذا

فصل

في الصفة التي يجب ان تكون التي عليها وما يجب ان ننزه عنه **قوله** من الكمال الحاصل هنا تمام الاوصاف الحسنة والاخلاق المستحسنة **قوله** ونحو ذلك يعني من السخاء والشجاعة وما بعد من صفات الكمال والرياسة **قوله** عما يقدح في الاداء يعني اداء الرسالة اما بان يمنع منها مطلقا كالصمم والخرس او في بعض الاحوال كالعمى او بان يمنع من الثقة به كالكذب وما بعده مما ذكره **قوله** ودمامة الخلقة هي قبحها وهي بالدال المهملة تعالى خلق ذميم وخلق ذميم **قوله** وقد دخل في هذا الى قوله كالعلم بالكتابة والشعر تعالى لم يعد هذا من الخلقي مع ان الكتابة انما يكتسب بالتعلم ولعله اعتبر العلم بها بعد تعلمها والعلم بكيفية نظم الكلم في الشعر

فانهما ضروريان من حيث الله تع وغيرها خلقيين قوله والصغائر المستخفة اي المصيرة له مستخفا والسخافة والسخف رقة
العقل في الاصل والمراد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة مما يقضي برقة العقل وعدم صحته وفوته
قوله كثرة المزاح والمخالطة يعني لا اذا كان المزاح قليلا نادرا على الوجه المستحسن فانه من الخلال الحسنة وقد صدر
منه صلعم واما المخالطة فمع لفظة يحتمله وسفيرها وبعدمه اضافيتان فتحسن وتكون غير منفرة اذا كانت لاهل الصلاح
على وجه محمود وتكون منفرة اذا كانت للاراذل لا لوجه يقتضي استحسانها قوله والهذر هو كثرة الكلام والمنفر منه
ما خلا عن الفائدة قوله والحرف الوضيعة اي التي تضع صاحبها وتسقطه عن درجته قوله واشباه ذلك يعني كالنهم في
الاكل والشره فيه ومن المنفرات عدم شرف النسب فلا يجوز ان يكون النبي من اراذل اهل جهته لان ذلك منفر اهل الشرف
عن القبول منه ويودي الى التهاون بمحله ولهذا ذكر ان الله لم يبعث نبيا الا من اعلى بيت في قومه فان قيل اليس لقمان مولى وطالوت
دباغا اجيب بانهما غير نبيين وان كان لقمان عبدا صالحا حكيما وطالوت كان ملكا بصفة العادل والنبي اشمويل والعادل لا يشترط
فيه ذلك واعلم ان للامام يحيى يحصل في مضمون هذا الفصل او دمغه كتاب التمهيد حاصله ان الغرض ببعثة الانبياء اداء الرسالة
والارشاد الى المصالح الدينية والهداية الى المناهج المرضية فما كان يقضي بكمال الغرض وتمامه اعتبر وما كان يقضي بخلل
او نفور منع قال وينقسم ذلك الى قسمين الاول ما ينفر بنفسه من غير واسطة ومرجع ذلك الى امور ثلثة احدها ما يتعلق
بنفس الابلاغ للشرع كالكتمان والتحريف والتبديل والكذب وثانيها ما يتعلق بالافعال كالكفر والفسوق وارتكاب الصغائر
المستخفة وثالثها ما يتعلق باحوال الخلقة كالامراض المنفرة من جنون وسلس بول ونحو ذلك والفظاظة والغلظة فهذه
الامور الثلثة مما لا يختلف احوال الانبياء في كونها منفرة في حقهم فيتنزهون عنها لما فيها من تنفير الخلق وبعدهم عن
القبول وذلك يناقض الغرض الذي بعثوا من اجله وقد صح اعتبار ذلك بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم القسم الثاني ما لا
ينفر بنفسه بل لابد فيه من اعتبار واسطة كالعمى والصمم والنوم وصغر السن والكتابة والقراءة والشعر اما العمى
والصمم فانما يمتنعان اذا توقف الاداء على السلامة منهما لا اذا لم يتوقف واما النوم فجائز ولا مدخل له في التنفير وكذلك
الغشية فان موسى خر صعقا واما تحت النبوة عنهما حيث يستمران اذ فيه نقض للغرض واما صغر السن فانما يؤثر
بواسطة ضعف العقل ونقصانه فاذا اكمل الله العقل فالاعجاز في حقه اعظم والاعجوبة في مثله ادخل ولهذا جوزنا ان
يكون عيسى نبيا في صغره في قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا وكذلك يحيى لقوله تعالى واتيناه الحكم صبيا واما الكتابة
والقراءة والشعر فانما تؤثر لمن يحصل المعجز لان تعاطي مثل هذه الامور يقدح في سكون النفس الى كون القران معجزا
ولا يؤثر في حق من معجزه احياء الموتى ونحوه ولهذا جنب الله نبينا الكتابة والقراءة والشعر قال تعالى النبي الامي وقال
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال وما علمناه الشعر تنبيه قد تقدم ان مما يجب نزاهة النبي عنه الجذام
ونحوه من المنفرات والمشهور ان نبي الله ايوب عليه السلام ابتلي بالجذام واليه الاشارة بقوله تعالى اني مسني الضر فقيل اصابه ذلك
بعد كمال التبليغ فهو كالاماتة وقيل ليس الامر على ما يحكى من الابتلاء العظيم المنفر لكن لعله لم يبتل الا بما ليس الا
نفر مثله منفرا قال مولانا اعلم وفيه نظر فان المحكي ان مدة مرضه ثماني عشرة سنة وعن وهب ثلث عشرة وعن مقاتل
سبع سنين وسبعة اشهر وسبع ساعات والمحتمل التاويل الاول فصل في اختلاف الناس في جواز الكبائر على
الانبياء هذا الفصل كلام في العصمة واحكامها واعلم ان نفاة الرسل من البراهمة وغيرهم لما اعياهم دفع المعجزات الباهرة
والايات النيرة رجعوا الى توهين امر الانبياء ومعالجة اطفاء نورهم الذي اظهره الله تعالى كي يكذبوه او يجرحوه ويثبتوا
الى الانبياء الشرك وتعاطي الكذب والفجور وسائر الفسوق قالوا كيف يجوز ان يكون من هذه حالة مبلغا عن الله وابدوا

ذلك بنقل حكايات كاذبة كنقلهم ان ادم وحوا اشركا وان لوطا دعا الى الزنا وان ابراهيم شك في قدرة الله حتى سأله ان يريه
احيا الموتى وان يونس توهم ان الله لا يقدر عليه وان موسى قتل نفسا بغير حق وان داود عشق امراة اوريا وان محمدا
صلعم هوى امراة زيد قالوا وهذا يدل على سقوط النبوة وموقع الخلاف في العصمة ووقتها اما العصمة فاختلفت الامة
على قولين الاول انه لا يجوز على الانبيا شي من الخطا ولا يقع منهم ذنب على وجه من الوجوه وهذا قول الامامية الثاني
جواز الخطا عليهم مع اتفاق الامة باسرها انه لا يجوز عليهم الكفر والشرك الا ما يحكى عن بعض الخوارج ثم اختلف القائلون
بجواز الخطا فمنهم من جوز عليهم الكباير على وجه العمد وهو قول الحشوية والاشعرية واكثر فرق المجبرة وبعض الخوارج
وقيل لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير على وجه العمد ويجوز عليهم ذلك سهوا وخطا وهذا هو قول النظام وجعفر بن بشر
والحق ما ذهب اليه اكثر المعتزلة والزيدية من انه لا يجوز عليهم ان يرتكبوا كبيرة ويجوز وقوع الصغاير منهم على وجه الخطا
والتاويل و لا يجوز عليهم امور تقتضي التنفير في ادا ما حملوه والاخلال به من سهو او كذب او غلط واتفقت الامة على انه لا يجوز
عليهم الكذب والتقول وعن قوم جوازه سهوا ونسيانا لتعذر الاحتراز عنه واتفقوا على عدم جواز الزلل في الحكم والفتوى
عليهم عمدا واما خطا وغلطا فجوزه بعضهم واباه الاكثرون **قوله** وحكى مثله عن ابي علي وقد حكي عن ابي الهذيل مثله
وليس ذلك بظاهر عنهما واما وقت العصمة فاختلف القائلون بها فيه على ثلثة اقوال احدها انه من وقت المولد والثاني انه
من وقت البلوغ مع عدم جواز ارتكاب الكبيرة قبله وهو مذهب اكثر اهل النظر والثالث انه من وقت النبوة ويجوز الخطا قبلها
قال الامام يحيى في المختار الاول لان الدال على وجوب العصمة لم يخص وقتا دون وقت ولما علم قطعا من ظهور العناية بحال سليمان
وتطهيره من الخلا والدنية واختصاصه بالحلاوة والذكية من وقت المولد كما حققه المورخون **قوله** قلنا اما الثقة فلا
نسلمها اعلم ان المانع منها تجويز الكذب والخصوم لم يقولوا به وانهم يثبتون وان جوزوا الكباير **قوله** ولهذا منعنا الى اخره
يعني ان تجويز القبيح على الله تعالى الله عنه يشمل تجويز تصديق الكاذب باظهار المعجز وذلك يمنع الثقة فكذلك تجويز
الكباير يستلزم جواز الكذب فيستلزم عدم الثقة لكنه يقال انما جوزوا غير الكذب فلا يلزمهم ذلك **قوله** كان التقطيب
في وجه الضيف هو التعبس وهو جمع ما بين العينين **قوله** سوا حصل التنفير ام لا يقال انما اذا فرض كونه في المعلوم انه
لا يقع تنفير فما الموجب للتنزيه عن ذلك **قوله** ممن يتعاطاها المعاطاة المناولة وفلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه
استدل في التمهيد على العصمة ووجوبها بالسمع والذي يدل على ذلك منه ما يدل على تنزيههم ورفع درجاتهم كقوله تعالى وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات الاية وقوله وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا الاية وقوله
انهم كانوا يسارعون في الخيرات الاية وقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله وما ينطق عن الهوى وقوله وما
كان لنبي ان يغل وان مولانا عليلم لا دلالة فيما ذكر على وجوب العصمة وانما يدل على وقوعها وثبوتها لا دلالة فيه **قوله** وان
محمدا عشق امراة اسامة بن زيد هذا من الاوهام الفاحشة فان المشار اليه امراة زيد بن حارثة لا امراة ابنه اسامة والقصة
مشهورة وزيد مصرح به في القران وهو الذي سماه الله رسول الله صلعم وكان وجه الحكمة في تزويج النبي امراته ان حكم
الادعيا في حل زوجاتهم للمتبنين لهم غير حكم في احيا الموتى الابنا **قوله** واشباه ذلك من الرد بالتهم الفاسدة فقد قدمنا
ما قدح به من غير ما ذكر كشك ابرهيم في احيا الموتى وقتل موسى نفسا بغير حق واخذه صلعم للفدا في اسارى بدر وجوابه
ان قوله ... او لم تؤمن ليس المراد به النفي على ان ذلك شك في الايمان باحيا الموتى فالمعلوم انه اثبت الناس ايمانا وانما خوطب
بذلك ليجيب بما اجاب به لما فيه من الفايدة الجليلة للسامعين والمعنى بل امنت ولكن سالت ان اراه ذلك ليزداد قلبي سكونا وطمانينة
بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال واما قتل موسى صلعم للقبطي فليس بكبيرة لانه كافر غير محترم الدم وانما حمله على

الشطار

ا... من الكبائر ... وان لم يكن ... كما فعله في ...

الشيطان وسماه ظلما لنفسه واستغفر منه لانه فعله من غير اذن قال الذهبي ذلك صغيرة ولا حجة فيه للخصم واما قضية الفداء
فهي من قبيل الخطا في الاجتهاد ولا يبعد ان يكون التوبيخ الوارد في ذلك بقوله تريدون عرض الدنيا وقوله لولا كتاب
من الله سبق الاية موجها الى اصحاب رسول الله الذين اشاروا واسلكوا ورغبوا فيه دونه صلعم اذ ليس من المتدبر لغرض الدنيا
ودون من اشار بالقتل من اصحابه ولو نسلم ان الخطا في الاجتهاد مطلقا او هنا فقط يخرجه نبينا فليس يبلغ حد الكبيرة ولا
يدانيها وفسر جار الله قوله لولا كتاب من الله سبق بان المعنى لولا حكم منه سبق اثباته في اللوح وهو انه لا يعاقب احدا بالخطا
وكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاهم ربما كان سببا في اسلامهم وتوبتهم وان فداهم يتقوى به على الجهاد
وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم قوله مزيغة باطلة هو من قولهم درهم زيف وزائف
او من زاغت الشمس اذا مالت ولم يتعرض المصنف لبيان التاويلات الصحيحة فيما احتجوا به ونحن نذكرها فان ذلك مما لا غنية
عنه اما ما نسبوه الى داود عليه السلام فقد قيل انه انما سال الرجل ان ينزل عن امراته اي يفارقها وكانت العادة جارية بذلك وان
اهل ذلك العصر يواسي بعضهم بعضا بمثل ذلك كما كان في صدر الاسلام يصنع ذلك الانصار للمهاجرين وقيل ان داود خطبها
بعد خطبة اوريا وكان جائزا في شرعه ولكن عوتب على ذلك حيث سال رجلا ليس له الا امراة ان ينزل عنها قال ابو علي كان
في زمان بني اسرائيل اذا مات الرجل فاولى الناس بامراته اقاربه فان لم يتزوجها احد منهم يتزوجها الاجنبي فلما مات اوريا
تزوج داود امراته بعد ان قيل له ان اقاربه لا يرغبون فيها ولم يعلم فنبهه الملك على ذلك فاستغفر وقيل وان اراد اهل
السنة ان داود عليه السلام تمنى نظره اليها ومحبته لها ان زوجها ان يبرز عليها وطلبها واعتمد وان ذلك معصية كبيرة وذلك غير مسلم
واما هم يوسف بامراة العزيز فالهم وان كان القصد الى الشيء والعزم عليه ومراد الخصم ان العزم على الكبيرة كبيرة فهذا
غير مسلم لم لا ان الهم هنا ميل النفس ومنازعتها الشاد ان عن الشهوة والعزم ولشدتها شبهها
بالقصد والهم قال جار الله كما تقتضيه صورة تلك الحال التي تكاد تذهب بالعقول والعزائم ويوسف عليه السلام في تلك الحال يكسر
ما به ويرده بالنظر في برهان الله الماخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم ولو لم يكن ذلك الميل الشديد حتى يسمى
هما لشدته لما كان صاحبه ممدوحا عند الله بالامتناع لان استعظام الصبر على الابتلاء على حسب عظم الابتلاء وشدته
ولو كان همه كهمها عن عزيمة لما مدحه الله بانه من عباده المخلصين والجواب ان يراد وسنذكر فان يهم بها كما يقول
قتلته لو لم اخف الله واما ذو النون فمغاضبته كانت لقومه لانه غضب عليهم لكفرهم وعدم طاعتهم على طول تذكيره لهم
واعظهم فمفارقتهم لخوفه حلول العقاب عليهم وظن ان ذلك يسوغ حيث لم يفعله الا غضبا لله وبغضا للكفر واهله
فعاتبه الله وابتلاه بالحوت اذ كان عليه ان يصابر وينتظر الاذن من الله في الهجرة عنهم واما ظنه ان لن يقدر
الله عليه فقد فسر بالتضييق او بقدر الله عليه عقوبة قال ابن عباس لمعاوية وقد ساله عن معناها هذا من القدر
لا من القدرة ويصح ان يفسر بالقدرة على معنى انه ظن انها لا يعمل فيه او من قبيل التمثيل والمعنى ان حاله ما تلبس حال من
ظن ان لن يقدر الله عليه في مراغمته قومه من غير انتظار امره تعالى ويجوز ان يسبق ذلك الى وهمه لوسوسة الشيطان
ثم يردعه ويرده بالبرهان كما يفعل المومن بنزغات الشيطان وما يوسوس اليه في كل وقت ومنه قوله تعالى وتظنون بالله الظنونا
والخطاب للمومنين واما لوط عليه السلام فلم يعرض بناته للفاحشة وانما عرضهن للتزويج طلبا لترك قومه الفاحشة وكان تزويجهن
الى الكفار جائزا كما جاز تزويج بنات نبينا صلعم منهم فكانت احدى بناته عند عتبة بن ابي لهب واخراهن عند ابي العاص بن وائل
واما قول ابراهيم اني سقيم فهو من قبيل المعاريض وفيها مندوحة عن الكذب ولعله نوى ان في عنقه الموت فهو سقيم في
المثل كفى بالسلامة داء ومات رجل فجاة فقيل مات وهو صحيح فقال اعرابي اصحيح من الموت في عنقه وقيل اراد اني سقيم

النفس لكفهم واما قوله بل فعله كبيرهم فقيل المراد انه من قبيل الاسناد الى السبب فانه لما راى الاصنام مصطفة مزينة
غاظته وكان غيظ كبيرها اكثر واشد لما راى من زيادة تعظيمهم اياه فاسند الفعل اليه لانه السبب في استهانته
بها وحطمه لها فيكون من الاسناد المجازي قال جار الله ويجوز ان يكون حكاية لما يقود الى تجويزه مذهبهم كانه قال
لهم ما تنكرون ان يفعله كبيرهم فان من حق من يعبد ويدعى الها ان يقدر على هذا واشد منه واعتمد جار الله على وجه
اخر وهو انه من معاريض الكلام والغرض به تقرير الفعل لنفسه واثباته لها كما اذا قيل لك وقد كتبت كتابا بخط رشيق
وانت شهير بحسن الخط اانت كتبت هذا والقائل لكاتبي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت وقصدك بهذا تقريره لك مع الاستهزاء
به لا نفيه عنك واثباته له واما قصة نبينا صلى الله عليه وسلم مع امراة زيد فهي منقبة لا معتبة فقال الله اعز الله واعز رسوله
وحقيقتها ان نصره صلم فجا امراة زيد وهي زينب بنت جحش وهو صلم الذي انكحه اياها وكانت نفسه تتبعها فلما
راها وقع في نفسه فقال سبحان الله مقلب القلوب فسمعت ذلك فحكته لزيد ففطن والقى في نفسه كراهة صحبتها
وارادة فراقها فذكر ذلك لرسول الله صلم فقال له صلم ارابك منها شي فقال لا ولكنها تتعظم علي لشرفها فقال له
امسك عليك زوجك واتق الله ولما طلقها من لدن نفسه خطبها صلم وكان الله الذي زوجها اياها قال نزوجناكها وبين
في كتابه وجه الحكمة في ذلك والمصلحة العامة فيه وهي الا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفيه المصالح الخاصة
ان بنت عمة رسول الله صلم امنت الايمة والضيعة ونالت الشرف وعادت اما من امهات المسلمين واما عاتب الله رسوله
لمبالغته في كتمه بقوله امسك عليك زوجك لانه لو لم يرض له الاتحاد الضمير والظاهر والثبات في مواطن الحق وان كان
مرا واما عبوسه صلم في وجه الاعمى وتوليه عنه فكان الحامل له على ذلك تشاغله بتصاديد قريش رغبة منه في اسلامهم
لا اعظاما لهم مع كفرهم وتهاونا بالاعمى مع اسلامه واما عوتب عليه مبالغة في الحث على حسن خلقه وانه لا يشغل
شي عنه وان كان التشاغل عظيما الا انه معصية كبيرة ولا صغيرة **قوله** دون الصغيرة تحرزا لذلك عن نحو سرقة لقمة
والتطفيف بحبة و**قوله** العدة في التبليغ تحرزا عن نحو الكذب والكتمان **قوله** الا عمدا لا يخبا به اشار الى خلاف الامامية
ومنعهم من موافقة الانبيا الصغائر قبل البعثة وبعدها كقولنا في الكبائر وهكذا قالوا في الائمة وانفرد هشام بن الحكم
منهم في رواية عنه بتجويز ذلك على الانبيا دون الائمة قال لان الانبيا يتوقفون بالوحي **قوله** وقال ابو هاشم الى اخره
قيل وهو قول اكثر المعتزلة والزيدية **قوله** واما ان يقدم عليه مع الاخلال بالنظر الى اخره يقال مثل هذا لا يعد تعمدا
للمعصية وانما هو تعمد للفعل الذي هو في نفس الامر معصية وليس محل النزاع فان محله ان يتعمد فعل المعصية مع علمه
بكونها معصية وقوله فلا بد ان يتعمد ما تعمد قبحا يقال فيه الخصم نسلم ذلك وانما يمنع تعمده لذلك مع العلم بقبحه والجهة
الواضحة لابي هاشم ومن قال بقوله ان ادم عليه اقدم على الاكل من الشجرة بعد ان خبر بها وعرف بقبحه قال ابو ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وقد يقال انه لا يبعد ان تعرض له شبهة في عموم الاوقات او في علة التحريم بحيث
اعتقد عدمها في وقت الاقدام ويشهد على ذلك ما حكاه تعالى عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة فانه حمل العلة
في النهي امرا اخر لا حرج فيه وكذلك قوله تعالى فدلاهما بغرور وروي ان المراد ان الشيطان دلهما الى الاكل من الشجرة بما
غرهما به من القسم بالله وعن قتادة وانما يخدع المؤمن بالله وايضا فان قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اذا حمل على
ظاهره فهو قاض بان ادم انسي التحريم ومع ذلك فيكون ذنبه كونه لم يتحفظ بالوصية في ترك الاكل عنايته صادقة
ولم يعقد قلبه عليها ويضبط نفسه فتولد من ذلك النسيان **قوله** مع الخطا والتاويل معناهما اعتقاد عدم القبح اما
لتقصير في النظر او غلط في طريقه اذ الانبيا كثيرا ما يعرض فيها الغلط فتعرض لهم بسبب ذلك شبهة يخرجون بها عن الجزاء

المعصية

المتبعة عليهم قال مولانا عليه السلام الاصح ما ذكره ابو علي ومن معه فان الجزاء على الله ويغفر الله وهو دائم على عصمته فما سنزه عنه من لم يبلغ مرتبته الانبياء من الصالحين والاولياء فكيف بر رسل الله وانبيائه واصفيائه وخيرته من خلقه ومذهب ابي علي هو الوسط بين مذهب ابي هاشم ومن معه والنظام ومن معه وهو داخل في عموم جماله امورا وساطها الان مذهب ابي هاشم يستلزم سوء الجزاء في حقهم عليهم ومذهب النظام يستلزم عدم وقوع المعصية منهم راسا والقران مصرح بوقوعها ويلحق بهذا الفصل فوايد الاولى الموردان يسال ان تكن معصية لو ارتكبها عمدا لا تحبط الجزء في شريعته قال ابو علي يقطع بكونها كبيرة منه لاجل الجزاء اذ لم يشرع الا فيما هو كبيرة وقال ابو هاشم بل يقطع بصغرها لكثرة ثوابه واستدل له بان الجزاء ساقط عن النبي لانه المامور باقامته فكيف يقيمه على نفسه ومع علمه وجواز الجزاء عليه وكثرة ثوابه لا يكون المعصية كبيرة فيل وكان ما ذكر يمنع من القطع بكبر تلك المعصية في حقه فلا ينبغي لابي هاشم القطع بصغرها الا ان استفاد دليل الكبر واسقاط الجزاء لعدم دخوله في الخطاب ليس بدليل على الصغر فالاولى القول بالاحتمال واما الموردان يرتكبه كبيرة لا جزاء فيها فانه يقطع بكبرها لان الدليل على كونها كبيرة لم يخص بها على دون فاعل هكذا قيل وفيه نظر الفائدة الثانية الملائكة عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر وذهبت الحشوية والاشعرية الى جواز المعاصي عليهم نظرا منهم الى ان ابليس من الملائكة والى ان هاروت وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة والحجة على ما ذكرنا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم الاية وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول الاية واما ابليس فقد نص تعالى انه من الجن واستثناؤه من الملائكة استثناء منقطع او اُدخل فيهم تغليبا واما حكاية هاروت وماروت مع الزهرة فالظاهر عدم صحتها وانها لا اصل لها واما تعليمهما السحر فليجتنب لا ليفعل او لان سحار الناس وفتنة لهم مع تحذيرهما ونهيهما عن العمل به كما حكاه الله عنهما وقرئ الحسن الملكين بكسر اللام واحتج بقرائته من قال انهما ملكين من ملوك بابل الفائدة الثالثة اختلف في فاعل العصمة وكيفيتها فقيل فاعلها الله وقيل النبي المعصوم ومن قال فاعلها الله اختلفوا في كيفية فعلها على ثلاثة اقوال الاول ان الله بينه على بنيه النبوة والطهارة فيمتنع عن المعاصي بنفسه الثاني ان يخص الله فواهم عن موافقة المعاصي والمنع عنها فهذا الثالث ان يستصلحهم الله تعالى بفعل الالطاف ويمنعهم من المعاصي بقوة الصوارف والدواعي من جهته وهذا هو مذهب الجمهور والقائلون بان فاعلها المعصوم نفسه لهم في كيفيتها مذهبان احدهما ان يمنع عن المعصية باختيار نفسه من غير وانبطه ويسمى معصوما لان الله اخبر عن عصمته الثاني ان يمتنع عن القبيح بنفسه لكن لا يستغني عن معونة الله تعالى والدليل ناهض على ان الله هو المتولي للعصمة والفاعل لها فانه الذي اظهر المعجز وابتدأ النبي به وذكر تعالى على العصمة فيجب ان يكون من جهته هكذا قيل وفيه نظر لعدم وضوح وجه الاستدلال واظهر منه قوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله تعالى لولا ان راى برهان ربه وقوله تعالى لولا ان تداركه نعمة من ربه والوجه في الكلام عليه هنا

القول في صحة نسخ الشرائع

وان كان من اصول الفقه انه لا يصح القول بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وصحة شريعته الا مع معرفة صحة النسخ لانه نسخ شريعة من قبله عالما ولهذا استدل ابن الحاجب على جواز النسخ بان الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بصحة النسخ لكنه اعترضه بعد وقال ولقائل ان يقول لا نسلم ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ فمن الجائز ان موسى وعيسى امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم لم يعرف لكل امرا انتهاءه فبعد ظهور شرعه زال التكليف بشرعهما فلا نسخ بل يجري مجرى اتموا الصيام الى الليل قال والمسلمون المنكرون للنسخ بنوا مذهبهم على هذا والوارد بنص القران على ان موسى وعيسى بشرا في

كتابيهما لمعنته صلعم وانه يجب الرجوع عند ظهوره الى شرعه فيمتنع تحقق النسخ **قوله** النسخ في اللغة الى آخره اعلم ان
استعمال النسخ لغة في الازالة والنقل متفق عليه ولكن اختلف من وجه آخر فجمهور الاصوليين والمتكلمين منهم الغزالي
والباقلاني والحسن البصري وابو الحسين الرضا ابن انه حقيقة فيهما وابو هاشم وابو الحسين والرازي قالوا حقيقة في الازالة مجاز في النقل والشيخ
والقفال عكسا **قوله** كالبراءة الاصلية يعني عدم وجوب الصلوة والحج والصوم ونحو ذلك فان العقل قبل الشرع يقضي بعدم
وجوبها وبراءة المكلف عنها ومن الامثلة تحريم العقل ذبح البهائم ونحوها فان اباحته بالشرع لا يعد نسخا **قوله** بطريق
الماتم نقل دليل الاثبات النسخ وقد يكون بدلالة قطعية وقد يكون بظنية كخبر الواحد وكذلك المنسوخ **قوله** كالانماء والجنون
والعجز والموت يعني فان ارتفاع الاحكام الناشئة قبلها يعرف بالعقل ولا تعتبر نسخا وان اكده الشرع **قوله** احترازا من التخصيص
قد قيل بانه يخرج بقوله في اول الحقيقة رفع لان التخصيص دفع لا رفع واختار بعضهم ان التقييد بالاحتراز مع تراخيه
عن وقت العمل بالمرفوع لم يدخل فيه التخصيص المتصل والمتراخي عن الخطاب المخصص اذ لم يقع التراخي فيما اي وقت العمل
مثلا ولكن لو امر بقتل الكفار في اخر السهر والامر في اوله ثم ورد في وسطه لا يقتلوا اليهود فهو تخصيص منفصل لا نسخ **قوله**
احترازا من ان يامر الله الى اخره اما عن المصنف فيجعله احترازا من الحكم المعلق بغاية نحو واتموا الصيام الى الليل فانه لو
ورد بعده خطاب معناه لا تصوموا الليل لم يكن نسخا **قوله** وقد عرف بعضهم الحقيقة الفرق بين النسخ والبداء اعلم ان البداء
لغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر واما في الاصطلاح فهو ان يصدر الامر من آمر بمعنى
للمامور بمعنى ثم ينهى عنه او العكس مع عدم الاختلاف في وجه من الوجوه **قوله** فان البداء لا يكون الا الى اخره قيل لا بمعنى
لتعداد هذه الامور والمراد الذي لا بد منه فيه ان يكون الآمر واحدا والمامور واحدا ولا يسبق امر بشيء او نهي عنه من غير اضافة
ولا شروط او باوصاف وشروط فكل تلك الاوصاف والشروط او كثرت واكثرها تشق صحبته واقلها مامور به واحدا او منهي
عنه ولجزم بعلم ما يعدم من الامر بالنهي او من النهي بالامر ونحوها والمتاخر منهما المتقدم باوصافه وشروطه قلت ام كثرت
او بعضها ان لم يكن الاوصاف والاشروط **قوله** عادة لله هذا هو الوجه

فصل

والنسخ جائز عقلا واقع
سمعا خلافا للاصفهاني من المسلمين ولليهود الذي يقضي به كلام كثير من الناس فلعل ان خلاف من خالف من المسلمين هو في
الوقوع فقط واما اليهود فبعضهم انكر جوازه عقلا وبعضهم اجازه عقلا ومنعه سمعا وظاهر كلام ابن الحطاب خلاف
الي مسلم في جواز نسخ القران والمشهور عنه انكار النسخ مطلقا قال صاحب جمع الجوامع الخلاف لفظي لان ابا مسلم لا
ينكر وقوع ما سميناه نسخا وانما يسميه تخصيصا وقيل لحقيق مذهب من خالف فيه من المسلمين انه ما قيل فيه من الشرائع
والاحكام انه منسوخ فالمراد به ان التكليف به كان موقتا الى الوقت الذي قيل انه نسخ فيه وكان يرتفع عند ذلك الوقت
ويرد الناسخ او لم يرد وعند ابي مسلم الاصفهاني ان النسخ لا يدخل في شرعنا وان جاز في غيرها **قوله** كما قال اليوم ما
نسخ من آية او ننسها قال ابن الحطاب هذا الدليل هو المعتمد في المسئلة قال ووجه الاستدلال ان جواز التمسك بالقران فيه امان
موقوف على صحة النسخ والا توقف فان توقف عاد الامر الى ان نبوة محمد لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فوجب القول
بصحة النسخ وان لم يتوقف فقد صح الاستدلال لان هذه الآية على النسخ **قوله** الكثير منها يحتمل هذا على جهة المبالغة
والمراد لكثرتها اذ قوله ذكر لها مصنفات ذكرت فيها وضبطت **قوله** كتناول الحشيش هو الكلأ الرطب ولا يقال له حشيش
حتى يهيج **قوله** في شرع بعض من قد ذكر ان اصل جواز ذلك في شرع آدم واعلم ان ابن الحاجب قد اعترض الاستدلال بهذه
الصورة وبجواز الختان بعد الجاهلية وباباحة السبت لتحريمه بانه ليس نسخا لانه رفع الامور كانت مباحة بالاصل ورفع
مباح الاصل لا يعد نسخا واعترض بتسهيل تزويج الاخ بالاخت تحريمه ونحوه ويمكن الجواب بان هذه الاحكام وان كانت

موافقة لحكم العقل فالشرع ورد مقررا لها وذلك بتصويرها حكما شرعيا لان الحكم الشرعي نوعان احدهما ما نقله الشرع
عن حكم العقل والثاني ان يرد الشرع مقررا لحكم العقل فيه مع جواز نقله وقد اشار الى ذلك صاحب المقنع عليم قوله
يوجد سرقته في شرع يعقوب ويوسف اى لسارق سنته قوله وعليه حمل قوله تعالى من وجد في رحله فهو جزاؤه
يعني حاكما عن ابي لا دين يعقوب وقد استفتوا في جزاء السارق فافتوا بان جزاؤه ان يأخذ المسروق السارق قوله وقوله
ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك يعني وما في هذا من دليل على ان السارق يوجد بسرقته في شرع يعقوب ولعله اراد انه يدل
على ذلك بالمفهوم فان الله سبحانه اراد انه عليه السلام يوسف واوحى اليه باخذ اخيه للكونه كذلك في شرع ابيه ولولا ذلك ما كان
لياخذه باعتبار دين ملك مصر وما كان يحكم به في السارق وهو ان يغرم مثلي ما اخذ الا ان يلزم ويستعبد قوله اما
البدا واما الامر بالقبيح او النهي عن الحسن يعني انه يلزم من النسخ اما جهل الشارع بان يكون امر بشيء جاهلا لقبحه ثم
بدا له قبحه فنهى عنه او نهى عن شيء جاهلا لحسنه او وجوبه ثم بدا له ذلك فاباحه او اوجبه واما انه لم يجهل ذلك لكن
امر بشيء وهو يعلم قبحه او نهى عن شيء وهو يعلم حسنه قوله فلاجل المهم يعني من النسبة على الفرق بين النسخ والبدا
لقبح اجتماع سر الطه في النسخ قوله اما ان يكون الامر به مطلقا ولا يحتمل تكراره يعني بالمطلق ما ان يأمر بالفعل نفسه
ولا يقيده بمرة ولا بتكرار ولا يحتمل تكراره على المختار لان الامتثال يحصل بايجاد حقيقة الفعل المامور به قوله ولا يعقل النسخ فيه
يقال هذا غير مسلم لانه يصح نسخ ما هذا حاله بعد ان يمضي وقت يمكن فيه فعله قوله بل ذكر شرط في جواز النسخ فيه بطل لان
النسخ يعقل في غير ما ظاهره التابيد كما قدمناه انفا قوله اما عند من يوجب الاشعار بالنسخ فلا كلام عليه هو النسخ ابو الحسين
فانه اوجب ان يعرف الحكم المنسوخ عند شرعه ما يقتضي بانه سينسخ ويجعله بانا احتمالا ومثله بان يقال هذا الحكم سينسخ
ويورود الشارع كما ذكره المصنف قال لانه لا بد من ارساله لسديقه بمجرده قوله واما من لا يوجب الاشعار وهو مذهب
الجمهور قوله واما قولهم يجب العزم عليه ابدا واعتقاد وجوبه ابدا هذا كلام يوردونه في تحرير هذه الشبهة ولم يذكره
المصنف حال الاتيان بها قوله وبهذا ايضا يبطل الشبهة التي قبل هذه فيه نظر وليس بالواضح قوله وهم قد قتلوا في
زمان بخت نصر هو المسلط عليهم المشار اليه بقوله تعالى فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد قال جار
الله قيل بخت نصر وعن ابن عباس جالوت قتلوا علماءهم واحرقوا التوراة وخربوا المسجد وسبوا منهم سبعين الفا قال فان قلت
كيف جاز ان يبعث الله الكفرة على ذلك ويسلطهم عليه قلت معناه خلينا بينهم وبين ما فعلوا ولم نمنعهم على ان الله اسند بعث الكفرة
عليهم الى نفسه فهو كقوله وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون انتهى قال سوالا يا علم ومما احتج بهذه الاية بعض
الماهرين على انه لا يمنع ان يريد الله القبيح لا من حيث انه قبيح بل من حيثية اخرى في جانب الخير والله سبحانه اراد ما ذكر من
فعل الكفار ببني اسرائيل من حيث كونه انتقاما لهم واستئصالا نوع من انواع الاستئصال لكونهم لم يتركوا اهلا لا من حيث كونه
ظلما وبغيا وعدوانا قوله ولهذا اما علمهم التوراة بعد ذلك الا العزير عليه السلام وكان ذلك هو السبب في انهم سموه ابن الله قال
جار الله سبب هذا القول ان اليهود قتلوا الانبياء بعد موسى فرفع الله عنهم التوراة ومحاها عن قلوبهم فخرج عزير وهو
غلام يسيح في الارض فاتاه جبريل وقال له الى اين تذهب فقال اطلب العلم فحفظه التوراة فاملاها عليهم عن ظهر لسانه لا يخرم
حرفا فقالوا ما جمع الله التوراة في صدره وهو غلام الا انه ابنه قوله من استثنائها او غيره صورة الاستثنا الا ان يظهر نبي
بمعجزة او الا ان يظهر النبي الامي وغيره ما يفيد هذا المعنى بغير اداة الاستثنا قوله او علمها وجهلها غيره يعني بوه او علمها
واظهرها ولكن جهلها غيره من اهل النقل وقد فسر ذلك بان قيل هذا الخبر المروي عن موسى ان المراد بقوله ابدا في مدة حياته فان
الناس قد يطلقون على ما وقته المؤقت بحق والله لا زالت زيدا ابدا ولا كلمته ابدا قوله فالمعلوم انهم قد غيروا في التوراة وبدلوا يعني

ولا يوثق بهم ويجوز ان يكون قد اجترؤا على تغيير كلام موسى فالجراءة في تغيير كلام الله اعظم والذي علم من تغييرهم في التورية تغيير صفته صلعم وتغيير وجوب حج الزاني كما يعرف ذلك من اطلع على التفاسير **قوله** قربوا الى خزٍ وفي الحاوي الخمل وهو الصغير من اولاد الضان **قوله** في قصة دم الفتيح هكذا في نسخة الاصل بالسين المهملة والمذكور في الضيا وغيره بالصاد المهملة وهو عيد للنصارى وذكر في حاشية منسوبة الى المصنف ما لفظه الفسيح بالفا المكسورة والسين المهملة عيد للنصارى ذكره في كتب اللغة ورواه بالصاد المهملة في الصحاح والضيا والعرب يغلطون ذلك في العجمية **قوله** ملهوجا قال في الصحاح شوا ملهوج اي لم ينضج وقد لهوجت اللحم وتلهوجته اذا لم تنعم طبخه

القول في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

اعلم ان هذا الفصل هو المهم المقصود من هذا الباب والقطب الذي تدور عليه رحى الكلام في السوال وهذه المسلة اصل للقواعد الشرعية وعمدة مسايل اصول الدين بعد معرفة توحيد الله وعدله وعليها مدار العلم لجميع انبيا الله وملايكته واحوال الاخرة وجميع التكاليف العملية الا ما قضى به العقل منها قضية مطلقة ولهذا ينبغي ان ترمق اليه عيون الجد وتستفرغ في الاطلاع على حقايقه وتفصيله الجهد **قوله** وقد حال الزيغ في ذلك اهل الالحاد الاولى في ذكر خلاه فهم هنا لانهم مع جحدهم للصانع المرسل لا يتصور منهم قضية مطلقة واثبات رسول له وانما ينبغي ذكر خلاف من اثبت الصانع كاليهود والنصارى والمجوس والصابين والبراهمة وعباد الاوثان والنجوم فان هولا نفوا نبوته صلعم الا فرقة من اليهود وقد ذكرهم المصنف ونسبهم الى البله لانهم اذا اعترفوا بكونه رسولا الى العرب فالرسول صادق في كل ما جاء به وقد جا بانه رسول الى الناس كافة فلا بد من تصديقه في كل ومن المخالفين في نبوته صلعم الباطنية والمطرفية لكن المذكور في اول من المخالفين خالفوا لفظا ومعنى وهولا خالفوا في المعنى فقط واما اللفظ فهم موافقون فيه ويقرون بانه رسول الله وانما حكم عليهم بالخلاف في المعنى لانهم ينكرون كونه مبعوثا من جهة الله على الحد الذي نقوله فمنهم من يقول النبوة يفعلها النبي لنفسه فلو شاء كان نبيا ومنهم من يقول هي حزا على العمل ومنهم من قال هي حكم ونسبه والباطنية يقولون النبوة مادة ترد من السابق على ولي من وقعت للتالي اليه عنايته وان المعجزات يظهرها على يد النبي لما احتص به من العلم بطبايع الاشيا وخواصها وهي من قبيل الحيل **قوله** وقال بعضهم لانه ليس له معجزة هم العنانية والى مثل هذا ذهب النصارى وعللوا المثل هذه العلة قال الحاكم واتفق اليهود على نبوة انبيا لهم بعد موسى وانه انزل بعد التورية سبعة عشر كتابا بالامر الشامر به فقفوا نبوة من بعد موسى وهرون ويوشع واتفق اليهود ايضا على انكار نبوة المسيح الا شرذمة قليلة وعلى انكار نبوة محمد صلعم الا فرقة اعترفوا بكونه ارسل الى العرب خاصة واتفق اليهود ايضا على تابيد شريعة موسى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الطريق الى ثبوت نبوة النبي مطلقا اما بنص عليه نبي قد علمت نبوته واما ان نظهر المعجز على يديه فالطريق الاولى لا يعتمد عليها في اثبات نبوة نبينا صلعم اذ ليس في زمانه نبي اخبر بنبوته والمتقدمون من الانبيا لم يرد عنهم اخبار صريحة في ذلك وانما وردت عنهم بشارات بنبي له صفات كصفاته صلعم مع كون الرواية عنهم في ذلك غير متواترة بالنظر الى غير القران واما الطريق الاخرى فهي المعتمد عليها والرجوع اليها ومعجزاته صلعم كثيرة وقد دونت فيها اسفار كثيرة لكن عادة المصنفين ان يقدموا منها المعجز العظيم وهو القران الكريم لانه اوقع في النفوس واوضح في الدلالة لوجوه لا يعقلها الا العالمون منها ان وجه اعجازه الفصاحة التي هي صفة المبعوث اليهم من اظهرهم وكانوا افرس انها ومن ينتهي اليه غاياتها لان المعجز من حقه ان يكون من جنس ما يتعاطاه اهل ذلك الزمان الذي ظهر فيه واتى به على حد لا يستطيعون الاتيان بمثله وربما ان معجزته لو جعلت من قبيل احيا الموتى وابرا الاكمه لخيل اليهم انهم لو كانوا اطبا لامكنهم ذلك ومنها انه معجز محفوظ مع المسلمين ابدا ولونه ابدا ينقلونه نقلا متواترا ومع ذلك فلا يبلى على وجه الدهر ولا يدرس على مرور الايام والمكر الجاهل فانكاره فهو ابلغ من معجز يوجد

بد يعدم ولا ينكر في الازمان ومنها انه لاستمراره في كل عصر كالمعجز المتكرر الحادث الذي يتكرر التحدي به لاهل كل عصر
ويتبين عجز كل اهل عصر عن معارضته ومنها انا متعبدون بتلاوته والنطق به في كل زمان ولا كذلك غيره من معجزاته صلعم
قيل ومنها ان كون القران معجزا يحتاج الى كلفة ونظر ولا يحصل معرفة ذلك الا بعد مشقة وما حصل كذلك فالنفوس
احرص على حفظه وملازمته **قوله** قد ذكرنا الطريق الى معرفة نبوة الانبيا فاما طريق النبي الى معرفة نبوة
نفسه فان يخبره جبريل او غيره من الملائكة بذلك لكن لابد ان يظهر على يدي الملك معجزة يدل على صدقه وطريق جبريل الى معرفة
رسالة نفسه سماع كلام رب العزة يخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على انه ليس من كلام غيره بحيث ان جبريل يعلم ذلك ولا يشك
فيه قال مولانا عليم وقيل هذا يتصور في حق النبي فيعلم كونه مرسلا كما كان في حق موسى عليم **قوله** فهي معلومة ضرورة
بالتواتر قيل ينبغي ان يفصل فيها فيقال اما كونه صلعم ادعى النبوة ولا اشكال انه معلوم ضرورة لجميع المكلفين واما غير ذلك فيعلم
كل مكلف مع البحث والمخالطة لاهل العلم ومن يتصل بهم او الاقامة في امصار المسلمين وبحيث هم اذ من المعلوم جهل كثير من
اهل الاسلام بذلك **قوله** وبعض القران من المعجزات فيما يطلع لا يمثل هذا بعد اسقاط وهو معنى قيل والاولى ان يقال بان نعم
ان بعض القران انزل على حسب ما عرض للرسول عليم من الحوادث وهذا القدر اكثر من سورة فيستقل معجزا كما في البدالة
على الضرر وكقوله تعو واذا راوا تجارة او لهوا الاية واذ اسر النبي الاية اذ اخرجه الذين كفروا الاية واذ تقول للذي انعم
الله عليه الاية ويوم حنين الاية ولقد نصركم الله ببدر الاية وغير ذلك **قوله** وهو انه تحدى العرب قيل التحدي طلب
الفعل ممن عرف العاجز عجزه عنه اظهار العجزه عنه ماخوذ من حدا الابل وهو حثها على السير بكلام مخصوص **قوله**
لكن بعد الغض هذا هو الاصح وقد قيل انه معلوم ضرورة على الاطلاق وقيل بل يعلم استدلالا فقط فان كتاب الله يحوي
ما يات التحدي وهو قول الجمهور **قوله** انه كان يغشى محافل العرب هو جمع محفل اسم مكان من حفل القوم حفلا وحفولا
اذا اجتمعوا **قوله** انه كان يدعي الفضل على جميع الناس قيل وتحرير هذا الوجه انه صلعم كان في قومه صغير السن ما هرا
وفيهم ذو الزعامة واولو الثروة والمكان الشهير الذي لا يدافع صاحبه فيما يقول ادعى تسفيه احلامهم وضلال سعيهم
واستحقار دينهم وسب الهتهم التي هي عندهم احب من الابنا والاسنا وعدهم مع ذلك بالنار اذ ضلوا بها في الابنا والاجداد ان
لم يطيعوا قوله ويمتثلوا امره ويكون له عليهم حكم السيد المالك مع العبد المملوك ولم يكن مع ذلك الا ما جا به من القران وهذه
الامور التي دعاها يضيق منها من الغم والصغار اعظم مما يكون من التحدي ويحملهم ذلك بالضرورة التي يعتاد من البشرية
على معارضته فيما ادعى انه يستحق هذه الاحوال مع ما هم عليه من النخوة والكبريا وعدم الانقياد **قوله** وبعد فالقران
مشحون اي مملو يقال شحن السفينة اي ملاها قال الله تعو في الفلك المشحون وهذا على جهة المبالغة وقد قيل ان كتاب الله تعو مشحون
بذلك من جهة المعنى **قوله** فقيل هذا الامر العظيم لا يمكن كتمانه عن الى الاخره فيه نظر لان كتم النبي صلعم للايات اذا وحي بها اليه سهل
يسير بخلاف ما رامه خلفا البدو لبس فانهم ارادوا كتم شي قد علمه الناس وشاع منهم **قوله** لتنقل معارضته على حد نقله قال
الامام يحيى في التمهيد بل يجب ان يكون اشتهار المعارضة اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة وتكون
المعارضة كالحجة ومتى كان الامر كذلك كانت الدواعي متوفرة الى اسقاط انتهض المدعي وابطال دعوته وكان اشتهار المعارضة
اولى من اشتهار الاصل **قوله** كمعارضة مسيلمة وابن المقفع روي عن مسيلمة في معارضة سورة الكوثر انا اعطيناك الجواهر
فصل لربك وجاهر ولا تطع كل ساحر فاجر ويعزى الى ابن المقفع معارضة ركيكة لا يعول على نقلها وابلغ ما ينقل من
المعارضات ما يعزى الى المتنبي الشاعر المعروف وكان ادعى النبوة وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم فحبس حتى كاد يهلك
ثم تاب فاطلق قال والنجم السيار والفلك الدوار والليل والنهار ان الكافر لفي اخطار امض على سبيلك واقف اثر من قبلك

ومنها السورة ورايته مستعملة على المخالف من نقل القيسة والعقلية ولا الكذ عمره

من المترسلين فان الله قادر على ان يمنع من الجري في دينه وشغل عن سبيله وابن هذا على الاعتبار من عذوبة الكلام الالهي وجودة
الفاظه ومعانيه وحسن ترتيبه قال بعضهم ما اجهل ارباب الطب فيما رام ابن قوله امض على شكك الى اخره من قوله فاصدع
بما تؤمر واعرض عن المشركين انا كفيناك المستهزئين قوله فيما يتصل بالنفس والمال الذي يتصل بالنفس فاقامة الحدود من قتل
وغيره والانقياد في طاعته والجهاد معه ونحو ذلك والذي يتصل بالمال اداء الحقوق منه والاستعانة ونحو ذلك قوله على انه
ليس من حق المعارضة ان يشابه المعارض من كل وجه الى اخره هذا الجواب ليس بمطابق لاصل السؤال لان حاصل السؤال
ان المعارضة لا تنقطع بها السحار فجواز ذلك ما ذكروا اولا ولعله لمح الى ان السائل بنى على ان النقض لها وعليها ان شرط الاسقاط
مسا وانها فيكون النزاع في حصول التساوي فاجابه بان التساوي غير مشروط بل يكفي التشابه قوله واما الملائكة فيجوز ان
يجوز اقدرتهم على مثله الى اخره قيل فيه اشكال لان قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله يتناول كل
احد من الجن والانس والملائكة لانه قال فادعوا من استطعتم من دون الله اي ادعوهم الى ان يعينوا على الاتيان بمثله فانهم
لا يستطيعون الاعانة على ذلك وفي هذا اختيار من دون الله فيدخل الملائكة في ذلك قوله يكفي في العلم بكونه ناقضا للعادة في
العجم الى اخره هذا كلام ركيك فانه ليس وجه اعجاز القران في حق العجم كونه ناقضا للعادة بالنسبة اليهم فان كل كلام عربي فصيح
او غيره يثبت فيه ذلك وانما وجه الاعجاز في حقهم هو وجه الاعجاز في حق العرب وهو كونه ناقضا للعادة العرب مع كونه من
جنس ما يخاطبونه فاذا علم العجم انه اتى بكلام من جنس كلام العرب وارد على شقيقهم وعجزوا عن الاتيان بمثله كفاهم
ذلك في كونه معجزا دالا على صدقه وقد ورد من الاسئلة في هذه المسئلة اسئلة اخرى غير ما ذكره المصنف فينبغي ان نذكرها
لكمال الحكم بكون القران معجزا منها ان كثيرا من سور القران واياته محكية عمن تقدم من الانبياء والامم فكيف يحتج بها ويقال
انها كلام الله ومعجزة مع ان كثيرا من سور القران واياته محكية عمن تقدم من الانبياء والامم وقد اجيب بان الكلام الوارد في الحكاية
هو كلام الله وفعله ابتداء والصادر عن الانبياء والامم هو معناه فقط ومنها ان من سور القران ما اياته والفاظه قليلة
كسورة الكوثر ونحوها ومن اصولكم ان كل سورة مستقلة بالاعجاز على انفرادها ومن المعلوم ان يقدر على الفصحاء الاتيان
بقدر تلك الايات والفاظها حرفا بلفظه ومعانيها بعينها واجيب بمنع ذلك فان الفصحاء وان اتوا بما هذا حاله فلم يرتقي الى درجة القران
في حسن المعاني وجودة الالفاظ وما لها من الرونق والطلاوة واجيب ايضا بانه لا يمتنع حمل ما ورد من التحدي بالسورة
على السور الكبار التي يطول سياقها قال مولانا اعلم وهذا خلاف الظاهر ومع ما يكلف في العدول اليه قوله
قيل ما ذكره المتكلمون من كون دواعي العرب متوفرة الى المعارضة ليس على حقيقته لانهم يعلمون ضرورة تعذرها
عليهم وما كان كذلك لم تتوفر الدواعي اليه وانما ينبغي انفعال دواعيهم متوفرة الى التخلص لما الزمهم من الحجة باظهار
المعجز وهم يعلمون ان ذلك لا يتم الا بالمعارضة فاذا لم يفعلوها علمنا عجزهم عنها قال مولانا اعلم هذه مناقشة لا
حاجة اليها فان المراد ان دواعيهم متوفرة الى المعارضة على تقدير امكانها فلو كانت ممكنة لحصلت منهم فلما لم تحصل
ذلك دلنا على عدم الامكان

فصل في وجه اعجاز القران

قوله ذهب الجمهور الى ان
وجه اعجازه الفصاحة هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة بل جمهور اهل القبلة قوله فانه بلغ فيها مبلغا الى
اخره هذا كما ذكر فقد وقد اختلف المتكلمون في حقيقة ذلك فذهب بعض المتكلمين الى ان القران كله في اعلى مرتبة من الفصاحة
وقال بعضهم بل بعضه بالغ اعلى رتبة من الفصاحة كقوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء واستوت
على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين وقوله بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وقوله [illegible]
حاج الذي من الرحمة الا به وقوله كم تركوا من جنات وعيون الاية وقوله ولكم في القصاص حياة وبعضه ليس كذلك

قوله واعلم ان الفصاحة الى اخره هذا معناها المصطلح عليه واما في الاصل فتنبئ عن الابانة والظهور يقال فصح الاعجمي وافصح اذا انطلق لسانه وخلص من اللكنة فلم يلحن وافصح به اى صرح ومعنى كونها في مفرد الالفاظ ومركبها انه يحتمل حقيقتها وساهمها في كل من النوعين قوله ويوصف بها الكلام والمتكلم كان الاكمل ان يقول ويوصف بها الكلمة والكلام والمتكلم لان الكلمة مما يحتمل معنى الفصاحة فيه يقال كلمة فصيحة وكلام فصيح في النثر وقصيدة فصيحة في النظم ويقال كاتب فصيح وشاعر فصيح قوله والبلاغة كالفصاحة الى اخره يعني في الاصطلاح واما في اصل اللغة فتنبئ عن الوصول والانتهاء قوله ولا يقال كلمة بليغة يعني ويقال كلام بليغ ومتكلم بليغ وقد يفسر في الاصطلاح بانها الاتيان بالكلام فصيحا مع مطابقته لمقتضى الحال قوله فالفصاحة في اللفظ المفرد الى اخره مثال التنافر لفظة مستشزرات الى العلى في قول امرئ القيس ٥ غدائره مستشزرات الى العلى ٥ وهو حال الكلمة تقتضي كونها ثقيلة في نطق اللسان بها ومثال الغرابة لفظة مسرجا في قول العجاج ٥ وفاحما ومرسنا مسرجا ٥ والمرسن الانف ومراده بقوله مسرجا اما ان انفه كالسيف السريجي في الدقة او كالسراج في البريق وفي كليهما غرابة ومعناها كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ومثال مخالفة القياس لفظة الاجلل في قوله الحمد لله العلي الاجلل ٥ فان القياس الاجل بالادغام واحترز هنا وضابط المخالفة ان يؤتى بالكلمة على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب كوجوب الاعلال والادغام وغير ذلك مما اشتمل عليه علم التصريف قوله وفي اللفظ المركب خلوصه الى اخره ويعتبر مع ذلك كون مفرداته فصيحة والمراد بضعف التاليف ان يكون بالتواجد الكلام على خلاف قانون النحو اما عند النحاة كافة او عند معظمهم بحيث يكون ممتنعا عند الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى نحو ضرب غلامه زيدا وان اجازه بعض اهل النحو والتنافر ان تكون الكلمات ثقيلة على اللسان ويتعتع المتكلم في النطق كقوله ٥ وليس قرب قبر حرب قبر ٥ والى ما دون ذلك كتكرار لفظة امدحه في قول ابي تمام ٥ كريم متى امدحه امدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي ٥ والتعقيد ان لا يكون دالا الكلام على المراد منه ظاهر الدلالة اما لخلل في النظم بان لا تترتب الالفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم او تاخير او حذف او اضمار او غير ذلك مما يوجب صعوبة فهم المراد كقول الفرزدق يمدح ابراهيم بن هشام المخزومي خال هشام بن عبد الملك ٥ وما مثله في الناس الا مملكا ابو امه حي ابوه يقاربه ٥ فان معنى البيت ليس مثله في الناس حي يقاربه الا مملكا ابو امه اى ام ذلك المملك ابوه اى ابو ابراهيم الممدوح واما لخلل في انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغة الى المعنى الثاني المقصود لبعد اللوازم وخفاء القرائن كقول العباس بن الاحنف ٥ ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا واسكب عيناى الدموع لتجمدا ٥ معناه ان عادة الزمان الاتيان بنقيض المقصود فصار من شانه ان يطلب عكس ما يريد ليقع ما يريد فطلب بعد الدار ليقع القرب وسكب الدموع واراد الكناية عن الكآبة والحزن لفراق الاحبة وهذا صائب لانه كثيرا ما يجعل البكاء دليلا على الحزن لكنه اخطا في قوله لتجمدا وجعله كناية عما يوجبه التلاقي والوصال من الفرح والسرور لانه انما ينتقل من جمود العين الى بخلها بالدموع لا الى ما قصد قوله مع مطابقته المقام الى اخره هذا خلاف ما يذكره اهل علم البلاغة فانهم لا يشترطون في فصاحة الكلام مطابقته للمقام وانما هذا القيد شرط في الكلام البليغ والبليغ من الكلام ما جمع شروط الفصيح مع مطابقته المقام وربما استعمل الفصاحة في مكان البلاغة والى هذا نحا المصنف والله اعلم قوله فان المقامات مختلفة الى اخره يعني ان المقام الذي يناسبه تعريف المسند اليه او المسند باي انواع التعريف يباين مقام تنكيره والمقام الذي يناسبه اطلاق الحكم او المتعلق او المسند اليه او المسند او متعلقه يباين مقام تقييد شيء من ذلك بمؤكد او اداة قصر او تابع او شرط او مفعول او ما يشبهه والمقام الذي يناسبه ذكر ما ذكر يباين مقام حذفه والمقام الذي يناسبه الاتيان بالمسند اليه او المسند او غيرهما ظاهرا يباين

مقام تقديم المسند اليه او المسند او متعلقاته يباين مقام تاخيره والمقام الذي يناسبه ع

يناسب مقام الإتيان به مضمرا والمقام الذي يناسبه فصل إحدى الجملتين عن الأخرى بأن لا يؤتى بالواو العاطفة يباين مقام
الوصل وهو الإتيان بها والمقام الذي يناسبه الإيجاز وهو الإتيان بلفظ قليل له معنى كثير يباين مقام الإطناب وهو عكس
الإيجاز وكان الأحسن أن يقول يباين مقام خلافه ليشمل الإطناب والمساواة وهي حيث يستوي اللفظ والمعنى قوله
وبالجملة فلكل مقام مقال يعني مما ذكر وغيره كخطاب الذكي وخطاب الغبي فإن مقام الأول يباين مقام الثاني فيناسب الذكي من الإشارات
اللطيفة والمعاني الدقيقة ما لا يناسب الغبي قوله ولا بد في الكلام الفصيح من جزالة اللفظ وحسن المعنى المراد بجزالة اللفظ
ما سبق من جمعه لشروط الفصاحة والمراد بحسن المعنى مطابقة الكلام للمقام وهذا لا بد منه في الكلام البليغ لا في
الفصيح كما ذكره المصنف فإنه إنما يشترط فيه جزالة اللفظ فقط قوله وقد ذهب النظام وغيره إلخ أراد بغيره إما الشيخ النصيبي
المعتزلي والسيد المرتضى الإمامي ويقتضي مذهبهم أن الله تعالى لم ينزل القرآن إلا لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الأحكام
لا ليكون حجة على النبوة وإنما لم تعارضه العرب لأن الله صرفهم عن ذلك وسلبهم علوم معارضته مع قدرتهم عليها
هكذا ذكر الإمام يحيى في التمهيد من أقواله أعلم وفيه نظر لأن المشهور أن الصرفة وجه إعجاز القرآن وذلك يصرح بإعجازه
ولا معنى لكونه حجة على النبوة إلا كونه معجزا فالمشهور عنهم خلاف ما ذكره وأول كلامه قاض بذلك فإنه قال وأما
تفاصيل وجوه الإعجاز فللناس فيه مذاهب المذهب الأول قول أهل الصرفة فلعله أراد أنهم يقولون ما نزل القرآن ليكون
حجة بفصاحته وقد سلك مسلك الإمام يحيى في التمهيد الذي ذكرناه الشارح العلامة في شرح مفتاح السكاكي لكن كلامه أشد
اضطرابا وأبلغ إحكاما فإنه قال فيه واعلم أن العلماء اختلفوا في إعجاز القرآن فذهب النظام إلى أنه ليس بمعجز في نفسه وأنه
ما أنزله ليكون حجة على النبوة بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام والعرب إنما لم يعارضوه
لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه لا لأن الإتيان بمثله غير ممكن وفي هذا القول إحالة في
نفسه معجز وقد حكي عن أهل هذا القول الأخير اختلاف في تفسير الصرفة فمن قائل هي سلب الدواعي إلى المعارضة مع تكاثر أسبابها
التي جرت العادة بتوفر الدواعي عندها وقد تقدم بيان ما يقتضي توفر دواعيهم ومن قائل إنها سلب العلوم التي يتمكن معها
من المعارضة وقد أشار المصنف إلى ذلك والرد عليه قوله إن المعلوم ضرورة خلاف ذلك يعني أنه يعلم أن دواعيهم كانت متوفرة
إلى معارضة القرآن وفيه نظر وإنما المعلوم ضرورة حصول أسباب توفر الدواعي في حقهم وقد استدل على إبطال قول النظام
ومن معه بوجوه غير ما ذكره المصنف منها أنا نعلم بالضرورة أن العرب كافة كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن متعجبين بها
تعجبا عظيما حتى قال الوليد بن المغيرة إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمورق وإن أسفله لمونق وحاول مسيلمة
المعارضة فما قدر وقال ابن سمرة خلف لو شئنا لقلنا مثل هذا ولم يتم له ما حاول وكثير معارضته كالمغربي وغيره فعجزوا
ومنها أنهم لو كانوا يقدرون على مثله وإنما صرفوا عنه لكان تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدورا لهم كما أن نبيا
لو قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة وأنتم يتعذر عليكم ذلك وكان الأمر كما قال لم يكن تعجبهم من وضعه يده على رأسه
بل ممن يتعذر ذلك عليهم بعد إمكانه والمعلوم ضرورة أن تعجب العرب إنما كان لأمر فصاحة القرآن قوله إنه له أسلوب يخالف
أساليب الكلام في أوائل السور وفي المقاطع مثل يعلمون ويجهلون ويسعون قوله واعترض إلى آخره كان الأحسن أن يقول وهو
باطل أو وأبطل وقد ذكر في إبطاله وجوه وهي أوضح مما ذكره المصنف منها أن الفصاحة قد يظهر فيما ليس فيه أسلوب
يخالف كالآية الواحدة فإنها معجزة كقوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولا أسلوب هناك لقصرها وتقارب أطرافها ومنها أن
يقال وما وجه الإعجاز في الأسلوب إن كان الفصاحة لكنها مخالفة لسائر أساليب الكلام الفصيح فهذا صحيح ومرجعه إلى
قولنا وإن كانت مخالفة للشعر والخطب من غير اعتبار فصاحة فهذا خطأ لأن الفصاحة هي الأصل في الإعجاز ذكر

192

هذين الوجهين الامام يحيى ويمكن ان يقال ان الاعجاز انما يتحقق بسورة او بقدرها اتفاقا والثاني بانه احتجاج نفس المذهب لان كون مجرد الفصاحة هي الاصل في الاعجاز نفس مذهبنا والخصم لا يسلمه ومنها انه يلزم ان يكون كل من اتى باسلوب غريب ذا معجز واسلوبه معجزا ذكره الشارح العلامه **قوله** وكذلك فيه ما يصلح ان يكون بدلا في الشعر كقوله ويخزهم الى اخره كان الاولى ان يقول مما يقارب اسلوب الشعر لان الايات الكريمه التي اوردها لم يبان ان يكون كذلك الا مع حذف اللام من يخزهم واشباعها وزيادة الف الى طلاق في مومنين والتلاوه ليست كذلك ومما يقرب من اسلوب الشعر قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فانه مع حذف النون يكون بزنة بعض بحور الشعر ولعله الذي قصده المصنف بقوله ونحو ذلك **قوله** وما يجري مجرى وجها للاعجاز الاخبار عن الغيوب وذلك نحو قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين وغير ذلك مما يكثر عده ولا يعد من ذلك الاخبار عن احوال الاخره لان معرفة صدقه يتوقف على صحة النبوة وصدق القران **قوله** واعترض الى اخره قد ابطل هذا القول بما ذكره المصنف وعد اعتراضا وبغيره من ذلك انه يلزم من هذا القول الا يكون لمن كان في زمنه صلعم في اول الامر العلم بوجه اعجاز القران لان الغيوب التي فيه منها ما هو سابق كاخبار الانبيا والامم الماضيه فما كان معلوما منها من غيره فلا حجة فيه وما كان لا يعلم الا منه لم يعلم صدقه الا بعد ثبوت النبوة ومنها ما هو لاحق كاخبار القيامه والجنة والنار وهذا كما ذكر لا يعرف صدقه الا بعد ثبوت النبوة او المشاهده في تلك الدار الاخره ومنها ما هو متاخر عن وقت دعواه واظهاره المعجزه وان علم صدقه من بعد فيلزم الا تثبت الحجه على نبوته الا بعد مده مديده من دعوته ومنه ان الاخبار عن الغيب جرى على لسانه صلعم في غير القران كقوله صلعم لعمار تقتلك الفئه الباغيه وغيره لكنها لا تختص ولو كان التحدي بالقران لاجل ما فيه من الاخبار بالغيب لوقع التحدي بغيره ولذلك قال الشارح العلامه ولان كلام صاحب الكهانه واحكام النجوم والتفسير مشتمل على الاخبار عن الغيب مع انه ليس بمعجز **قوله** وبهذا ابطل قول من جعل وجه الاعجاز السلامه عن التناقض والاختلاف يعني وهو ان ما انزل الله من الكتب المتقدمه سالمه من ذلك وليست بمعجزه **قوله** فان الله انما تحداهم بما يساويه في الفصاحه ينبغي ان يقرر هذا وجها مستقلا في الفصاحه ولا ينبغي ان يدرج في الوجه الاول لانفصاله عنه او يرد عليه ان التحدي انما ورد بالاتيان بمثل القران من غير ذكر الفصاحه او غيرها من الوجوه وقد يرد ذلك القول بغير ما ذكر منه ان كلام النبي صلعم ليس بمتناقض مع انه غير معجز بل كثير من البلغا ياتي بكلام طويل كالسوره الطويله خال عن التناقض فلا يعد معجزا ومنه ان الله تعالى تحداهم ان ياتوا بعشر سور مثله مفتريات فلم يكن التحدي الا بالاتيان بما يساويه في الفصاحه وان كان مفترى والمفترى قد يكون متناقضا فهو ادخل في عدم السلامه من التناقض **مسئله** حكى الامام يحيى مذهبا اخر في وجه الاعجاز وهو سلامة الفاظه من التعقيد وبراته من الثقل على الالسنه الواقع في مثل قول الشاعره وليس قرب قبر حرب قبر ه فقيل انه هذا البيت لا ينشده احد ثلث مرات الا تعثر فيه لسانه قال وهذا المذهب يحكى عن الجاحظ وهو فاسد اما اولا فلان اكثر الالفاظ سليمه عن مثل هذا التعقيد ولا يكاد يوجد مثله الا نادرا واما ثانيا فلان خلوه عن التعقيد اما ان يضم اليه وصف الفصاحه فهي كافيه في الاعجاز ولا حاجة الى ذكر سلامته من ذلك وان لم يضم لم يكن معجزا لان اكثر الخطب والقصائد كذلك قال مولانا عليه السلام من التعقيد والثقل جزء من اجزا الفصاحه فلم يخالف صاحب هذا المذهب الا بالاقتصار على بعض بعض اجزائها وقصر وجه الاعجاز عليه **قوله** فثبت ان الاصل في الاعجاز هو الفصاحه يعني لقيام الدليل على ذلك وعدم قيامه على غيره فيما سلف ثم نقطع بعض احد اهل العلم ما يمكن معه من الاتيان بمثله ولبطلان الاقوال المخالفه لذلك قال الامام يحيى وان التحدي ورد على سبيل الاطلاق وغير

ما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب ... الخ الذي ورد المسجد الحرام ... [illegible]

متعلق بامر معين يعني انهم سئلوا هل وقع بالفصاحة او بالنظم او بالمعاني لان العرب لم يستفهموه عن ذلك فوجب ان يكون ترك
الاستفهام لكونه جاريا على عادة التحدي المقررة بينهم والمعلوم من عادة الشعراء والخطباء في تحديهم انه لمجموع امرين
الفصاحة والبلاغة ولم يعهد قط في زمانهم التحدي بدقة معاني الشعر ولا باشتماله على الاخبار بالامور الغيبية ولا بعدم
التناقض فيحمل التحدي بالقران مثل ذلك قوله وان صح ان يكون في هذه الامور المذكورة ما يصير وجها في الاعجاز يعني كالاخبار
بالغيب بعد تحقق وقوع مضمون الخبر وكذلك سلامته حقيقة من التناقض مع طوله وكثرته ويكرر الاخبار فيه مرة بعد اخرى
قوله وان كان هذه لا يستقل وجها في الاعجاز ولكنها مؤكدة يعني ان كل واحد منها لم يقصد جعله وجها في الاعجاز وسببا في
التحدي وان كان يمكن استدلال بعضها بالدلالة على النبوة فقد تبين ان القران يتضمن ثلث معجزات كل واحدة منها مستقلة
في الدلالة على صدقه صلعم الاولى الفصاحة الثانية الاخبار بالغيوب في المواضع المذكورة ولا يعترض بالكهنة واهل علم الفلك
لانه صلعم لم يختلف اخباره بالغيوب شيئا من الاختلاف خلاف هؤلاء فانهم يمزجون الصدق بالكذب بل كذبهم اكثر من صدقهم
الثالثة اخباره عن الامم المتقادم عهدها واحوالهم واقوالهم كادم وابنيه ونوح وما كان منهم وصالح ومعجزته وما كان
منها واليها وغير ذلك وغيره وطابقت اخباره ما في الكتب السالفة وخبر نقلة الكتب المنزلة ولا يمكن ان يحصل الشك في ذلك
مطالعة الكتب ودراستها او مخالطة علماء اهل الكتاب والاخذ عنهم او غير ذلك لان تواتر العلم باحواله وكونه لم يتعلم الخط
ولا غاب عن وطنه غيبة يحتمل ان يتعلم فيها يدفع ذلك

القول في ان القران الكريم محروس عن المطاعن

قوله اعلم ان الطاعنين في القران الى اخره اما الملحدة فطعنوا فيه قدحا في كون القران كلام حكيم واما
غيرهم فطعنه فيه ليس قصد القدح وانما كان ذلك لطعن وشبهة عرضت له قوله فرقة تزعم ان فيه تبديلا وتغييرا وهؤلاء هم
الروافض وقد نسب الى بعضهم والمعروف والاسلام على ان القران محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف ومعنى التحريف تبديل
لفظ بلفظ اخر وظاهر ما حكي عن الرافضة تجويز ذلك فقط فانهم قد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير وتحريف الصحابة
في كثير من الايات وبعض السور خلاف وشهر قيل من المخالفين هنا الباطنية ان اراده منهم لهدم قواعد الشرع بالجملة لما عجزوا
عن السيف وليلبسوا على المسلمين دينهم لئلا يعرفوا المشروع وغيره والامامية انما تبدل الواقع ولذلك فاذا الزموا عدم
الوثوق بشيء من الاحكام قالوا انا نرجع الى امام الزمان ونعرف منه الزيادة والنقصان وكلامهم باطل لما ذكره المصنف ولان في
تجويزه هدم الاسلام اذ لا يوثق بشيء من الاحكام لتجويز التبديل والزيادة وحذف الناسخ وابقاء المنسوخ وكذلك
القصص والاخبار عن القيمة وعن الجنة والنار وهي معلومة ضرورة من الدين فادى الى تجويز بطلانها فهو باطل قطعا
وان ما ذكروه من تجويز الزيادة يقدح في كونه معجزا لانه قد امكن العباد ان يأتوا بمثله قوله وقد قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون يعني لا يستقيم ان يكون المراد الا حفظه عن الزيادة والنقصان والتبديل لا حفظ حروفه والفاظه قوله واشباهها
يعني كقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ شبهة المخالفين انه كان فيما يتلى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
وكان ايضا مما يتلى لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب ونحن
نجيب عليهم بانه وان صح ما ذكروه فاكثر ما فيه ان يكون من قبيل نسخ التلاوة وهو جائز مسئلة لا خلاف في تعين تواتر
جملة القران واما اختلف في تواتر القراءات السبع فذهب الجمهور الى تواترها لا غيرها وذهب بعضهم الى كونها احادية فقيل
وهذا فيما عدا الهيئات كتخفيف الهمزة وكيفية الادغام والمد والغنة فهي احادية اتفاقا وقيل بل الخلاف في غيرها فمن قال
بالتواتر في القراءات قال به فيها واحتج الجمهور بان من القراءات نحو ملك ومالك فلو كانت غير متواترة لكانت هذه اللفظة غير
متواترة وهي بعض من القران فيكون بعض القران غير متواتر ولا يمكن ان يحكم بالتواتر على ملك وحده او على مالك وحده لان اخرهما

فيهاج

بغيته وبعار ذلك الواحد هو القران لانهما مسويان في النقل فيكون ذلك حكما باطلا **فصل** قوله واما الكلام على
المدعي للحجر والجطافه الذي ادعاه ابن التراوبري ومن تابعه قوله في البيت الا مسحتا او مجلف المسحت الذي
اذهب كله والمجلف الذي اخذ من حواشيه ووجه الاعتراض على الفرزدق في رفع مجلف لانه تابع لمسحت وحكم التابع حكم المتبوع
لا يختلفان في نصب ولا غيره ومسحتا منصوب بيدع لان العامل فرغ له بحذف المستثنى منه وقد تكلف لتوجيهه بانه
رفع لفظه مجلف من قبيل الحمل على المعنى لان لم يدع يعود في المعنى الى انه لم يبق من المال الا ما ذكر ولو وضع لم يبق موضع
لم يدع اقتضى الرفع ويكون المعنى لم يبق من جور ذلك الزمان او من جور العض او يقدر لفظه هو بعدا و فيكون مجلف
خبر المبتدا او يكون او يقطعه لمعنى بل قبيل او يكون مجلف مصدرا معطوفا على عض ويكون المعنى وعض زمان او
مجلف زمان لم يدع الا مسحتا قوله وقد علق عمل الفعل فهذه من خصائص افعال القلوب وهي علمت وظننت واخواتها
وهي انه يجوز فيها التعليق عن العمل وهو ترك العمل لفظا ويكون حينئذ عامله في الجملة التي دخلت هي عليها والجملة بعدها
في موضع نصب اما مع اسقاط حرف الجر ان كان فعل القلب يتعدى به نحو فكر اهذا صحيح ام لا واما لا مع اسقاطه اذا
كان الفعل يتعدى الى واحد نحو عرفت ايهم عندك او الى مفعولين ويكون الجملة سادة مسدهما نحو علمت ازيد عندك ام عمرو
قوله ووجه اخر وهو ان لاي صدر الكلام لانها من ادوات الى اخره هذا ليس بوجه مستقل وانما هو من تتمة الاول والحاصل
ان لاي صدر الكلام لانها من ادوات الاستفهام فما كان يعمل فيها النصب من الافعال فمن شانه ان يتاخر ولا يصح تقدمه
لانه لا يصح وجوده بغير عامل ولا يصح ان يعمل فيها مع تقدمه لاستحقاقها الصدر الا افعال القلوب فيصح تقدمها ولا تعمل
لفظا وتكون عامله في المعنى خاصته اختصت بها من دون سائر الافعال قوله فلما قد صارت بسببه بحذف صدر صلتها
الى اخره هذا مذهب سيبويه زعم ان اي الموصوله اذا حذف صدر صلتها بنيت على الضم وهي هنا مفعوله في المعنى وقد غلط
في ذلك حتى قال النحاس لا اعلم احدا من النحويين الا وقد خطا سيبويه وقال الزجاج ما تبين لي ان سيبويه غلط في كتابه الا في
موضعين هذا احدهما قال وقد اعرب سيبويه ايا وهي مفردة فكيف يبنيها وهي مضافة والاصح انها معربة وعلى ذلك ففيها
ثمانية اقوال احدها للخليل ان ايهم اشد مبتدا وخبر محكي اي الذي يقال فيهم ايهم اشد الثاني ليونس ان ايهم اشد مبتدا وخبر
في موضع نصب بننزعن معلقا عنه قال ومعنى ننزعن لنميز فهو قريب من معنى العلم الثالث للكسائي ان معنى لننزعن لننادين
فعومل معاملته فلم يعمل الرابع للمبرد ان ايهم مرفوع بشيعة والمعنى لننزعن من كل
فريق شيعة ايهم ويلزمه ان يقدم مفعولا محذوفا الخامس للزمخشري وهو ان المنتزع واقع على من كل شيعة
اي لننزعن بعض كل شيعة فكانه قيل من هم فقيل هو ايهم اشد ويكون ايهم موصولة خبر مبتدا محذوف قوله
لغة بني الحرث هكذا في التسهيل والكسا وقال في المحرر لغة كنانة حكاها عنهم ابو الخطاب وغيره وحكاها الكسائي عن بني
العنبر ومراد وعذرة وقيل لغة بني الحرث بن كعب وخثعم وزبيد وجماعة من قبائل اليمن ومن اشعارهم تزود منا
بين اذناه ضربة دعته الى هابي التراب عقيم ه وقال ابو زيد سمعت من يقلب كل يا ينفتح ما قبلها الفا قوله قال شاعرهم
ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها فان الالف في اللغة الكثرى يتعين ان تقلب يا لانه منصوب قوله فاطرق واطراق الشجاع السم
الحجه في قوله لناباه وهو شاهد على ابقاء الالف في المثنى المجرور والاول شاهد على ابقائها في المنصوب وفي نسخة الاصل التي
بخط المصنف مصيبا لناباه وقيل والرواية مضيقا وفي المستقصى للزمخشري وغيره مساغا فتلك وهم ولعله سهو القلم قوله
وقد قيل ان الياء لا تجوز في الاية لان الف هنا الى اخره هذا الكلام فيه عندي ما ولم اقف على مثله في كتب النحو المتداوله ومقتضى
كون الالف عمادا ابطاله انه لا يزول الحال قوله وكان قياسه هذان بالفتح كلام يفتقر الى تكميل وهو انه اجتمع ساكنان

محذوف الف التثنيه لان النون تدل عليه فبطل عمل ان لان عملها في الف التثنيه وكان القياس حذف الف هذان لانها الاولى ولكن حذفت
الثانية لان الاولى اصليه او عماد كما ذكر و قوله اصليه عند الفراء اتفق عليه والذى نسب الى الكوفيين القول بانها زايده والبصريون
يقولون انها منقلبه عن اصل قيل يا و قيل واو و في الايه على هذه القراءه وجوه غير ما ذكره المصنف منها ما ذكره قدما النحاه
ان هذان ليس باسم ان وانما اسمها ضمير شان محذوف وهذان مبتدا ولساحران خبره وهما خبر اسم ان المحذوف وضعف
بان حذف هذا الضمير هنا لا يجي الا في الشعر وبان دخول اللام على خبر المبتدا شاذ ومنها ما ذكره الزجاج وهو مثل هذا الوجه
الا ان اللام دخلت على مبتدا محذوف واى لهما ساحران واستحسنه شيخه المبرد ومنها ان ها منفصله بذا وهو ضمير القصه
وذان لساحران جمله خبران وضعف بدخول اللام وبمخالفه خط المصحف فان ها متصله بذا فيه ومنها ما ذكره المبرد والاخفش
الصغير وهو ان ان بمعنى نعم وهذان لساحران مبتدا وخبر واللام على ما تقدم من الوجهين ومنها ما ذكره ابن كيسان ان المثنى لما لم
يظهر له الواحد لم يظهر فيه رفع ولا نصب ولا جر حملا على الواحد وهو هذا وهذا الوجه قريب من الوجه الاخير الذى ذكره
المصنف وقد قال النحاس لابن كيسان حين ساله ما احسنه لو تقدمك به احد ممن يؤنس به خلاف الاجماع **قوله** بل هو كلام
مقطوع مستانف اى فهم يعتذرون الى اخره الصحيح خلاف ما ذكره وان المتبادر نفى الاعتذار وان رفع يعتذرون بالعطف
على يؤذن وهو منخرط في سلك النفى في المعنى ولا يكون لهم اذن واعتذار منتف له والنصب انما يلزم لو جعل الاعتذار مسببا
عن الاذن وقيل لم ينصب في جواب النفى لتشابه رؤس الاى والوجهان جائزان واعترض بان ظاهره استواء الرفع والنصب
في المعنى وليس كذلك لان النصب على معنى السببيه بخلاف الرفع **قوله** وعلى هذا قول الشاعر ه الم تسال الربع القواء
فينطق وهل تخبرنك اليوم بيداء سملق ه القواء الارض القفر والبيدا المفازه والجمع بيد والسملق من الارض الاجرد
المستوى **قوله** ومنه قولهم لا تذهب تغلب عليه بناء على ان هذا مما جزم فيه لا انه في جواب النفى الواقع بالفاء **قوله** لانه لا يصح العطف
على المجزوم الا باعاده الجازم هذا خلاف المنصوص والمشهور المذكور في كتب العربيه وان قال ما ذكره قائل فقول شاذ لا يعتد به
قوله والماهو منصوب بعد ان قد وجه نصبه بوجهين احدهما ما ذكره فيكون الواو واو مع التى ينصب بعدها الفعل باضمار
ان بعد نهى او نفى او ما في حكمهما نحو لا تاكل السمك وتشرب اللبن والثانى انه في المعنى مجزوم بالعطف على ولما يعلم ولكن يحرك
الميم اتباعا لفتحه اللام كقراءه ولما يعلم بفتح الميم **قوله** وقيل ان الواو واو مع اى مع علمه بالصابرين هذا السبيل بوجه اخر
من المعنى الاول وهو بعد ان لانه لا بد من تعين فيها بعد واو مع ليعتبر هو والفعل الذى بعدها بمنزله المصدر **قوله** فيكون نصبه
بنزع الخافض كلام مختل لان النصب بنزع الخافض انما يكون في الاسماء نحو واختار موسى قومه سبعين رجلا اى من قومه فلما
نزع حرف الجر وعدى الفعل الى المجرور نصب **قوله** والتاء في المتادر للتوحيد لا للتانيث هذا كلام يوهم ان التى للتوحيد
كغرفه وظلمه ليست للتانيث وليس كذلك وانما يجامع ذلك للتانيث **قوله** بمعنى التثوار الى اخره وقيل لا يذكر الا بمعنى
الترحم وقيل بمعنى الغفران وقيل بمعنى المطر وقيل في توجيه ان الله الكريمه انه نعت لمذكر محذوف اى شي قريب وقيل
شبه بفعيل الذى هو بمعنى مفعول قال الجوهرى والزمخشرى او لان تانيث الرحمه غير حقيقى ورد بان ذلك انما يقتضى التذكير
الا مع تقدم المسند نحو طلع الشمس واما مع التاخير فلا يقال الا الشمس طلعت او طالعه بالتانيث الا في ضروره **قوله**
وانت القيمه وهى نعت للدين هذا غير مستقيم لان لفظه دين مضافه الى القيمه وليست موصوفه بالقيمه وكيف يصح ان يكون
المضاف اليه صفه للمضاف واصطلاحه بحيث يعتبر فيها المطابقه في المذكر والتانيث والصحيح هذا الاعتراض على قراءه
عبد الله وذلك الدين القيمه بتعريف الدين وترفع القيمه صفه له ويوجه بان تاء القيمه للمبالغه او على تاويل الدين بالمله
كقوله ما هذه الصوت اى ما هذه الصيحه واما على قراءه الجمهور فالقيمه وصف لمحذوف وتقديره الامه او الكتب وقال جار

الا القدير من الملة القيمة واما قول المصنف لتناسب رءوس الاى فكلام ركيك ولا حاجة اليه

فصل

قوله واما الكلام على من يدعى التناقض مما ادعاه المتزندق ابن الراوندى قوله ان العرب كانوا اعرف منكم بالتناقض اصل هذا الاحتجاج للشيخ ابى الهذيل قال المعترض بالتناقض انما اشكل عليك ذلك لانك دخيل فى لغة العرب ولست بعربى فوجوه المجاز والحقائق ولو عرفت لم تقل ذلك اما علمت ان العرب اعلم الناس بالتناقض واحرصهم على ابطال امر النبى فلو وجدوا مطعنا لاوردوه قوله ونحن نعرف من شرائط التناقض الى اخره اعلم ان النقيضين كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى فان كانت القضية شخصية ليست مسورة بكل ولا ببعض فالشرط فى التناقض تبدل النفى بالاثبات والعكس مع اتحاد موضوع القضية ومحمولها وفى الاضافة مثل زيد اب زيد ليس باب ويكون المراد فى كليهما ان لبكر ليس باب له فلو قصد فى احدهما ابوته لبكر وفى الاخرى ابوته لعمرو لم يتنافيا ومع الاتحاد فى الجزء والكل مثل زيد اسود زيد ليس باسود فلو اريد فى احدهما جزءه وفى الاخر كله لم يتنافيا والاتحاد فى القوة والفعل مثل الخمر فى الدن مسكر ليس بمسكر فلو اريد فى احدهما بالقوة والاخر بالفعل لم يتنافيا وفى الزمان مثل الشمس حارة والشمس ليست بحارة ويراد فى وقت واحد وفى المكان زيد جالس زيد ليس بجالس ويراد فى مكان واحد وفى الشرط مثل الكاتب متحرك الاصابع ليس بمتحرك الاصابع ويكون المعنى ما دام كاتبا فيهما والا فلا تنافى وان لم تكن القضية شخصية لزم مع ما ذكرنا ان لا والموضوع فى النقيضين ان يكون احدهما كليا نحو كل الانسان كاتب وفى الاخر جزئيا نحو ليس بعض الانسان بكاتب هذا مصطلح المنطقيين فى التناقض واما بعبارة اهل اللغة فالاقرب ان التناقض هو التدافع وان كل كلامين فى احدهما ما يدفع الاخر ويعاكسه فهما متناقضان ولو لم يجمع الشرائط المذكورة كالو قلت كل انسان حجر ولا شى من الانسان بحجر ومراد المصنف بالمسور ما يسميه المنطقيون المحمول وبالمسور اليه ما يسمونه الموضوع ولعله اراد بوجه التشبيه القوة والفعل قوله لان الكناية فى قوله لا يسأل عن ذنوبهم الى اخره اراد بالكناية ضمير الغائب المجرور وربما فهم ذنوب اليه وهذا التفسير بعيد عن الصواب وكذلك قوله اى عن ذنب الذى يرسل عليه وهو خلاف الظاهر ولا محوج اليه وانما المراد فى الاية الاولى ان الله تعالى لما ذكر قارون من اهلكه من قبله من القرون الذين كانوا اقوى منه واغنى قال على سبيل التهديد له والله مطلع على ذنوب المجرمين لا يحتاج الى سؤالهم عنها واستعلامه وهو قادر على ان يعاقبهم عليها كقوله والله خبير بما يعملون وما اشبهها وكذلك قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فان المعنى انهم لا يسألون لانهم يعرفون بسيما المجرمين وهى سواد الوجوه وزرقة العيون اذا عرفت هذا فالجواب المختار ما ذكروا اخرا من الوجهين وتحقيقه ان يوم القيامة يوم طويل فيه مواطن فيسألون فى بعضها ولا يسألون فى الاخر قال قتادة قد كانت مسألة ثم ختم على افواه القوم وتكلمت ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون الوجه الثانى انهم لا يسألون عن ذنوبهم ليعلم من جهتهم بل يسألون سؤال توبيخ قوله ثم ابتدأ بقوله عطاء غير مجذوذ يعنى ان المعنى غير مقطوع قوله قيل المراد سموات الاخرة وارضها لمن ذكر هذا جار الله قال والدليل على ان لها سموات وارضا قوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء ولانه لا بد لاهل الجنة مما يقلهم ويظلهم اما سماء يخلقها الله او يظلهم العرش وكل ما اظلك فهو سماء قوله وقيل المراد المبالغة فى التبعيد هذا الوجه ذكره جار الله ايضا قال وان يكون عبارة عن التأبيد ونفى الانقطاع كقول العرب ما دام تعار وما اقام ثبير وما لاح كوكب وغير ذلك من كلمات التأبيد وهذا اجود مما ذكره المصنف من قوله وليس من حق المثل المضروب الى اخره ومن استشهاده بالاية فان ذلك من قبيل التشبيه وهو غير ما نحن فيه قوله واما الاستثناء فهو من اول الوقف الى اخره فيه نظر واجود منه ما ذكره الزمخشرى رحمه الله فالقول ما قالت حذام وهو ان استثناء من الخلود فى عذاب النار ومن الخلود فى نعيم الجنة وذلك ان اهل النار لا يخلدون فى عذاب النار وحده

بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وكشفه لهم واهانته اياهم وكذلك اهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو اكبر منها واجل موقعا وهو رضوان الله كما قال تعالى ورضوان من الله اكبر ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه الا هو **قوله** انما زاد بقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء المبالغة الى آخره عن الحسن يغفر لمن يشاء بالتوبة ولا يشاء ان يغفر الا للتائبين ويعذب من يشاء ولا يشاء ان يعذب الا المستوجبين للعذاب وعن عطاء يغفر لمن يتوب اليه ويعذب من لقيه ظالما **قوله** والجواب ان المراد بالضعف الى آخره كلام الشارح الا انه لا يغنيه عن بيان معنى الاية لعدم بيان عدم التناقض فان الذي ذكره المصنف لا يكفي في دفعه بل فيه ما يشبه ان يكون تقريرا له لانه قرر ضعف كيده مع وصفه بالاستحواذ والغلبة في الاية الاخرى والحق يقال قوله تعالى الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا تعيب للمؤمنين وتشجيع لهم بان اخبرهم انهم انما يقاتلون في سبيل الله فهو وليهم وناصرهم واعداؤهم يقاتلون في سبيل الشيطان فلا ولي لهم الا هو وكيد الشيطان للمؤمنين بالنظر الى كيد الله للكافرين اضعف شيء واهونه وقوله استحوذ عليهم الشيطان المعنى فيه انه تملكهم بطاعتهم له في كل ما يريده منهم حتى صاروا انصاره وجنده له وحزبا وهو من حاذ الحمار العانة اذا جمعها وساقها غالبا لها ومنه الاحوذي وانت اذا تأملت معنى الايتين عرفت عدم التناقض فيهما **قوله** ومنها قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الى آخره اعلم ان دعوى التناقض في هاتين الايتين لا معنى له لعدم ظهوره فيهما والجواب الذي ذكره لا لبس به والمعتمد عليه ان ذكر الاكنة والوقر مثل لنبو قلوبهم واذانهم عن القبول والاعتقاد الصحيح واسنده تعالى الى ذاته بقوله جعلنا للدلالة على انه امر ثابت فيهم لا يزول عنهم كانهم مجبولون عليه او انه حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب وقوله تعالى فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم اي ما وقع بينهم اختلاف في دينهم وتشعب الامر بعد ما قرأوا التوراة وكتبوا العلم بدين الحق ولزمهم البيان عليه وعلموا ان الاختلاف فيه تفرق وتعمد لغير هو العلم بمحمد واختلاف اهل الكتاب في صفته ونعته وانه هو او ليس به بعد ما جاءهم العلم والبيان انه هو **قوله** لجواز ان يكون وصفها بالتلهي الى آخره المعتمد عليه ان المراد بقوله وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ان اعمال الدنيا لعب ولهو واشتغال بما لا يعني ولا يعقب منفعة كما تعقب اعمال الاخرة المنافع العظيمة وقوله تعالى وللدار الآخرة خير للذين يتقون دليل على ان ما سوى اعمال المتقين لعب ولهو ومعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين اي عابثين بفنا للعبث في خلقهن وانما لمن الالوهية حكمة **قوله** والجواب انه لا تنافي الى آخره اعلم ان قوله تعالى يرونهم مثليهم رأي العين قرئ بالياء والتاء فعلى قراءة الخطاب يكون المعنى يرون يا مشركون المؤمنين مثلي عدد المؤمنين ويكون المراد بالخطاب من حضر الوقعة من مشركي مكة فان ذاك هو مناقض لقوله في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم احسب انهم قللوا اولا في اعينهم ليجترءوا عليهم فلما لاقوهم كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالين مختلفين وعلى قراءة الغيبة يكون المعنى يرى الكافرون المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين وقيل المسلمون يرون المشركين مثلي المسلمين ستمائة وستة وعشرين وكانوا ثلاثة امثالهم على ما قرر الله عليهم امرهم من وجوب مقاومة الواحد الاثنين ليلا يقول المؤمنون فان هؤلاء عدو واحد علينا هنقلبوا وكانوا ثلاثة امثالهم **قوله** لجواز ان يكون المواقف متغايرة الى آخره هذا قطع به المفسرون فقالوا القيمة مواقف ففي بعضها يختصمون ويتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم فلا تتكلم الا ما تشهد به ايديهم وارجلهم وقال حار الله اوجعل نطقهم كلا نطق لانه لا ينفع ولا يسمع **قوله** وقال الشاعر فلولا قومي البيت قائله عمرو بن معدي كرب الزبيدي من ابيات اولها ولما رأيت الخيل زورا كانها جداول زرع ارسلت فاستطرت ومعنى اجررت مكان الجرة وهو الحلق كما اذا اعض البعير بجرته فانه لا يقدر على الرعاء وقيل من اجرزت لسان الفصيل اذا شققته لئلا يرضع والمجرور الحلقوم لساني من الفصاحة ومعنى البيت ان قومه لو كانوا ممن يقاتل ويبلي البلاء الحسن لكنت ذكرت ذلك وفخرت به ولكنهم اسكتوه وقطعوا

لشانه باعتبادهم القرار **قوله** ولجواز ان يكون المراد فهم لا يتساءلون عما اجابوا به الرسل الى اخره يحقق هذا الوجه وهو
ان المعتمد ان المعنى لا يتساءلون اي لا يسال بعضهم بعضا في شان الانبا التي عميت عليهم في قوله تعالى فعميت عليهم الانبا اي فصارت
الانبا كالعمى عليهم حيث لا يهتدى اليهم ولا يسال بعضهم بعضا في شانها كما يسال الناس في المشكلات لانهم متساوون في عما
الانبا عليهم والعجز عن الجواب والمراد بالنبا الخبر عما اجاب به المرسل اليه رسوله قال جار الله واذا كانت الانبيا تتعتعوا
في الجواب عن مثل هذا السؤال ويفوضون الامر الى علم الله بدليل يوم يجمع الله الرسل الاية فما ظنك بالضلال من اممهم
ومعنى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون يسال بعضهم بعضا عن احواله واعماله وما استوجب به نيل ما عند الله **قوله**
اي وللرحمة خلقهم قال جار الله الاشارة الى ما دل عليه الكلام الاول وتضمنه المعنى اي ولذلك من التمكين والاختيار الذي
كان عنه الاختلاف خلقهم ليثيب مختار الحق بحسن اختياره ويعاقب مختار الباطل بسوء اختياره ولعل المراد بقوله على
كل من الوجهين المذكورين لا يندفع التناقض الذي قصد المعترض لان الحاصل انه ذكر هنا انه خلقهم لغير ما ذكر في اية الذاريات
انه خلقهم له وهو العبادة سواء كان الاختلاف او الرحمة او التمكين والاختيار اما لو ثبت انه خلقهم للاختلاف فلا كلام في التنافي
وعدم التلاؤم بين الامرين واما اذا كانت للرحمة فخلقهم للعبادة لا تنافيه لان خلقهم لعبادته من رحمته التي تقتضي ارادة
الخير لهم وكذلك تمكينهم وحشرهم بحيث يصيرون متمكنين بما يرفعهم الدرجات العاليات والله اعلم **قوله** لانه جمع ولفظ ذلك
مفرد هذا كلام ركيك لا يستحق سواد اوراقه بمثله وقد سلم فان الاشارة عنده الى الاختلاف لا الى لفظ الجمع كما انه جعل الاشارة
الى الرحمة لا الى لفظ الموصول فمن رحم

فصل

واما الكلام على ما يدعى الطعن من جهة التكرار **قوله** فتنزل
عليهم في كل حال ما يسليهم به هو كما ذكر ومع التسلية يقع بذلك تثبيتهم وتسكين لدهشتهم واليه الاشارة بقوله تعالى
وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك **قوله** فذكر بان له وجوها منها ان يرد بلفظ الاول الى قوله ومنها ان يكون
المعنى بغير لفظ الاول فيه نظر لانه قسم التكرار باعادة اللفظ بعينه الى اقسام احدها هو بعينه وهو قوله منها ان يرد
بلفظ الاول والثاني غيره وهو قوله ومنها ان يكون المعنى بغير لفظ الاول والثالث هو نفسه لكن مع تنبيه على موجب الاعادة
والرابع كذلك وهذا تقسيم فاسد وكان الاولى ان يقول واما التكرار في غير القصص فقد يكون باعادة المعنى بلفظ غير الاول وهو
حسن عند اهل الفصاحة وقد يكون باعادة نفس اللفظ اما للتاكيد واما للتذكير **قوله** اتساعا وتاكيدا او نحوهما اتساعا يعني
اتساعا في الكلام وبالتاكيد للمعنى المراد ونحوهما التذكير الشان الذي يتلوه الحديث **قوله** فان البلاغة لا تظهر في اللفظ الواحد
ان قصد اللفظ المفرد فصحيح لكن امر نحو تكريره والتشكيك بل هو كلام تام وان قصد باللفظ الواحد الجملة الواحدة الكاملة فلا نسلم
ما ذكره بل تظهر البلاغة فيها ولعله اراد لا تظهر كل الظهور ولا تتضح كل الاتضاح **قوله** ومن هذا القبيل قوله فباي الاء ربكما
تكذبان هو كما ذكره قال ابن قتيبة لما عدد الله في هذه السورة نعماه واذكر عباده الاءه ونبههم على قدرته جعل بين كل نعمتين
فباي الاء ربكما تكذبان لتفهيم النعم وتقررهم بها كما يقول الرجل الم احسن اليك الم افعل كذا اتنكر هذا الم اعطك كذا الا تنكر هذا الم اتر كذا
على عدوك انكر هذا **قوله** ومنها ايضا ما يرد على منوال الزجر نحو ويل يومئذ للمكذبين المنوال الخشبة الذي يلف عليه الحائك
الثوب ويقال للقوم اذا استوت اخلاقهم هم على منوال واحد ورموا على منوال واحد اي رشق واحد وقد قيل ان قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين عند تكراره اراد به المكذبين بيوم الفصل فيكون تكرارا فائدته توكيد الوعيد والتخويف وقيل يرجع في كل اية الى
ما قبله فقال اولا اراد المكذبين بيوم الفصل وفي الثانية اراد المكذبين باهلاك الاولين وعلى هذا فليس [illegible] فلا يكون تكرارا

فصل

واما الكلام على الطاعنين بدعوى الكذب فيه والفساد **قوله** المراد الاسلام اللغوي يعني وهو الاستسلام
لامره وعدم الامتناع عن حكمه وهذا يبقي اللفظ على عمومه ومن المفسرين من حمله على المعنى الشرعي وقال طوعا

من نفسه

بالنظر في الأدلة والانصاف وكرها بالسيف أو بمعاينة ما يلجئ إلى الإسلام كنتق الجبل على بني إسرائيل وإدراك الغرق لفرعون
والإشفاء على الموت فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده قال مولانا أعلم وعلى هذا التفسير يكون لفظ العموم ليس على ظاهره
فمن المكلفين من لم يؤمن طوعا ولا كرها لكن هذا التفسير يستلزم الكذب كما يوهم الطاعنون لأن استعمال اللفظ العام في بعض مدلولاته
أمر شائع سائغ واسع في اللغة ويعتمد في المقصود على القرينة **قوله** والإسلام الشرعي لا يكون كرها فقال التفسير وقوعه
كرها لا يمنع من تسميته إسلاما وإنما يعتبر عدم الإكراه في كونه مقبولا مرضيا **قوله** ومنها قوله وكذلك زينا إلى آخره هذه
من شبههم في دعوى الفساد فيه لكن يقال وما معنى دلالتها على أن القرآن فيه فساد إن كان المراد بها دلالتها على أن الله يزين
للعباد أعمالهم القبيحة فليس هذا فسادا في القرآن بل دليل على أن الله يفعل ما يقع به الفساد من التزيين والعمل مراده
أن ذكر مثل هذا في القرآن يقع به فساد لأن العصاة إذا سمعوه استناموا به واستروحوا ولو فهم يفهم يزين الله أعمالهم **قوله**
المراد بتعليمهم الذي أمرهم به هذا أحدثنا وبلا بها وقيل المعنى خليناهم وشأنهم ولم نكلفهم حتى حسن عندهم سوء أعمالهم أو يكون المعنى
أمهلنا الشيطان حتى زين لهم **قوله** والجمادات التسبيح يستعمل إلى آخره هذا كلام المحققين أن التسبيح في الآية مجاز
ويراد به التنزيه بلسان الحال وشهادة الاستدلال قالوا ولا يحمل على المقال لأنه لا يصح من غير حي ولو جوزنا في غير الحي أن يكون قادرا
عالما متكلما لم نجد دليلا على أن الله حي قال الرازي وهذا كفر وقيل بل تسبيح قول وهو باق مستتر وقيل كان الجمادات أول ما
خلقها الله ناطقة مسبحة عز وجل ما من شيء إلا وقد كان يسبح الله بلا أمانة سنه وقال ابن الجوزي اختلف في تسبيح غير
العقلاء من قال إنه نطق قال إبراهيم النخعي هو عام في كل شيء حتى الثوب والطعام وصرير الباب وقال عكرمة هو عام في كل نام
من شجر ونبات الشجرة تسبح والأسطوانة لا تسبح وقال قوم كل شيء لم يتغير عن حاله فهو يسبح فإذا تغير انقطع تسبيحه
قوله أي يخضع والمنع عما يفعل فيه هذا أحد القولين وهو أن المراد أن كل من في السموات والأرض منقاد ويخضع لما أراده الله
فيه لا يقدر أن يمتنع ومعنى طوعا وكرها على هذا أن بعض ما يريد الله إحداثه قد يكون مما يميل إليه طبعه فيجيء وقد يكون مما ينفر
عنه كالمرض والموت والهرم مع عدم القدرة على الدفع القول الثاني أن المراد وضع الجبهة على الأرض وعلى هذا ففي قوله
أحدهما أنه عموم يراد به الخصوص فبعض الساجدين يسجد طوعا وهم المؤمنون من الملائكة وغيرهم وبعضهم يسجد كرها وهم
المنافقون والثاني أنه على عمومه وفيه وجهان الأول أنه خبر في معنى الأمر يعني أنه يجب على كل من في السموات والأرض أن يسجد
لله طائعا أو كارها وهو من يشق عليه السجود لمرض أو امتثال شغل والثاني أن المراد أن في خلق من في السموات والأرض ونصورهم
ما يدل على وجوب السجود لله طوعا وكرها **قوله** في البيت بجمع تضل البلق في حجراته ترى الأكم فيها سجدا للحوافر
أراد بالجمع الجيش والبلق نوع من حسن الخيل وأراد أيضا البلق كل لون خالطه بياض وتضل [illegible] فإنه المشاه
وكسر الصاد المهملة وتضطرب ومعنى الصليل صوت لا جواف الخيل عند العطش والحجرات جمع حجرة وأصلها حظيرة الإبل والغنم
وحجرة الدار معروفة والأكم أصله الأكمة بفتح الكاف وهو جمع إكام والإكام جمع أكم والأكم جمع أكمة وهي معروفة **قوله**
قالوا فكيف يجوز من الحكيم أن يفعل هذه القبائح اعلم أنه لا ينبغي أن يورد مثل هذه الأشياء في معرض الطعن في القرآن إنما ينبغي أن يردها
في معرض الطعن في العدل والحكمة كما مضى **قوله** قالوا فأقسم الله بالأشياء الخسيسة كأنه لا يحسن أن يقول فيه القرآن أقسم
بهذه الأشياء لأن ذكره في معرض القدح فيه ودعوى انطوائه على الفساد **قوله** وقد يكون لتحقيق الأمر المحلوف عليه يعني وإن لم
يكن المقسم به عظيما عند المقسم من هذا القبيل قوله صلى الله عليه وسلم أفلح وأبيه إن صدق لمن سأله عن الفرائض فلما علمه إياها أقسم لا أزاد
عليها ولا أنقص فإن قصده صلى الله عليه وسلم إلا تأكيد صدق الخبر وتحقيقه لا تعظيم أبيه فإنه كان كافرا **قوله** وليس شيء من خلق الله بخسيس
ليس على عمومه فإن أشياء من المخلوقات يلحقها الخسة إما بأصل الخلقة كالكلب والخنزير ونحوهما وإما لأمر مكتسب كالكافر

ونحوه لكن أما التين والزيتون فقد قال جار الله اقسم الله بهما لانهما عجيبان من بين اصناف الاشجار المثمرة وروي انه اهدي الى
النبي صلعم طبق من تين فاكل منه وقال لاصحابه كلوا فلو قلت ان فاكهةً نزلت من الجنة لقلت هذه ومر معاذ بشجرة الزيتون
فاخذ منها قضيبا فاستاك به وقال سمعت رسول الله صلعم يقول نعم السواك الزيتون من الشجرة المباركة **قوله** فقال الم
تعلم انه اه او كم من هذا القبيل قوله تعالى قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم فان القاتلين والذين جاءتهم الرسل
هم اباؤهم لا هم واذا حمل قوله تعالى خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة على ظاهره فالمعنى ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة **قوله**
فقد قيل ان ثم ههنا بمعنى الواو وهذا لا يوجه به الكلام الا مرضا وقد ظننته واما ثم بمعنى الواو غير مشهور وقوله ثم الله
شهيد يوجه بان المراد مقتضى الشهادة وهو العقاب وهو متاخر عن مرجعهم اليه او ان المراد ثم الله مؤد شهادته **قوله**
وبهذا ان الله جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقيل
ما وافق الدليل القاطع والمتشابه ما خالفه مثال المحكم لا تدركه الابصار ليس كمثله شيء ان الله لا يامر بالفحشاء ومثال المتشابه
الى ربها ناظرة الرحمن على العرش استوى امرنا مترفيها ففسقوا فيها ولقد احسن المصنف فيما اتى به من الوجوه المقتضية
لحسن ورود المتشابه في القرآن قال جار الله ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح واستخراج معانيه ورده الى المحكم من
الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ولان المؤمن المعتقد ان لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف اذا
راى فيه ما يتناقض في ظاهره واهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه
وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمانينة الى معتقده وقوة في ايقانه **قوله** من التجوز والاستعارة والتشبيه والكناية
يعني ان الذي يعرض من التشابه بسبب سلوك هذه المسالك ولو اتى بالكلام على حقيقته لم يعرض فيه اشتباه وعده للتشبيه
من اسباب التشابه فيه نظر لانه من قبيل استعمال الحقائق لا المجاز فان التشبيه زيد كالاسد والاستعارة مبنية عليه
لكنها من قبيل المجاز وهو ان يطوى ذكر المشبه واداته ووجه التشبيه ويقتصر على الاشارة بالمشبه به نحو رايت اسدا وانت
تريد الرجل الشجاع والتجوز ظاهر وهو الاشارة بالمجاز والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والكناية التعبير
عن الشيء بلوازمه كقولهم في الكناية طويل نجاد السيف وعن الكرم كثير رماد القدر **قوله** والملاحة يقال ملح الشيء ملحا
وملاحة وملوحة اي حلا فهو مليح وملاح بالتخفيف **قوله** انه بالاشتباه يحتمل اكثر من معنى واحد هذا يتفق في بعض
المتشابه انه يحتمل معاني متعددة او معنيين كقوله تعالى الى ربها ناظرة فانه يحتمل نظر العين ويكون المعنى الى ثوابه ونظر الانتظار

القول في سائر معجزاته صلى الله عليه وسلم

قوله وقد روى الحاكم له الف معجزة فقيل وذكر محمود بن الملاحمي
والامام يحيى يحتمل ان له صلعم بلا انه الا في معجزة واذا دواننا لكما ظهر له وعلى يديه من حد الطفولة بل من حال الحمل به الى ان
بعث الى ان توفي **قوله** واعلم ان اكثرها متواتر ورد الى اخره هذا ما ذهب اليه الشيخ ابو القسم البلخي فانه ذهب الى تواتر
كثير من المعجزات غير القرآن كمجيء الشجرة تخد الارض وتسبيح الحصا في كفه وانفجار الماء وحنين الجذع واشباع الخلق الكثير
من الطعام القليل وتسليم الحجر وكلام الذراع المسموم وكلام الذئب ورد الشمس عن علي وما حكي من فوت صلوة العصر وحديث الاستسقا
والمعراج والاخبار بالغيوب وانقضاض الكوكب وقال هذه متواترة لكن لا على حد تواتر القرآن وقال الشيخان ابو علي وابو هاشم لم
يتواتر من معجزاته صلعم سوى القرآن والا لما انكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا مشاركين في العلم بوجوده
لمشاركتهم في العلم بوجود القرآن وقيل هي منقسمة الى ما هو متواتر معلوم بالضرورة والى ما هو متواتر في المعنى وان لم يتواتر
افراده والى ما يعلم كونه معجزا بالدلالة ومعنى ذلك ان هذه المعجزات على كثرتها لا يصح في جهة العادة كونها كلها كذبا لان ذلك مما
لم تجر به العادة فيجب ان نعلم بما بلغنا منها ان هناك معجزات او معجزا وان لم نعلم عينه قال مولانا عليه السلم ولا يخلو هذا الكلام عن ركة

قوله على جد شاة وعشر من لبن وهم اربعون رجلا في رواية حنث شاة وقدح من لبن وانهم كانوا مائة واربعون والعس

القدح العظيم قوله فاشبعهم وارواهم في رواية واللحم واللبن بحالهما وكان الواحد منهم ياكل الجذعة ولما اتفق ذلك قال ابو لهب

يا بني عبد المطلب لو لم يكن من سحره الى احتكم الا ما ترون قوله وصاع من شعير فتقبل انه ستة اصوع قوله فصدروا وهو

بحاله المروي انه صلعم انه لما قرب الطعام واللحم او زاد الناس عليه على عشرة عشرة حتى صدروا وابقى شيء قال جابر اكلنا منه

وقسمنا ما بقي قبل وكان الاكلون منه وهم اهل الخندق ثلاثة الاف قوله وجمع الناس مرة اخرى على اقل من صاع من التمر

هذا اشارة الى ما روي ان ابنة بشير بن سعد دعتها امها وهي اخت عبد الله بن رواحه فاعطتها حفنة من تمر وامرتها ان تذهب

بها الى ابيها وخالها وهما في عمل الخندق فلما مرت عليه صلعم قال هاتي ما معك فصبته في كفه فما ملاهما امر بثوب وبسط وذحي

بالتمر عليه فتبدد فوق الثوب ثم قال للرجل عنده ادع اهل الخندق هلموا الى الغداء فاجتمعوا واكلوا منه حتى صدروا وانه

ليتساقط من اطرافه او الثوب قوله وان احتر زاد ضياح من لبن هو بفتح اوله لبن رقيق مخلط بالماء عليه قوله وان الله

ملكه كنوز كسرى روي انه صلعم كتب الى كسرى المسمى ابرويز فمزق الكتاب فقال النبي صلعم اللهم مزق ملكه وسيمزق عليه امانكم

ستملكون ارضه فكان كما اخبر صلعم مزق الله ملكهم وشتت جمعهم وملك العرب ما بهم في خلافة عمر قوله وكاخباره

بقتل الحسين وموضع قتله اشارة الى ما روي عنه صلعم يقتل ابني الحسين بظهر الكوفه الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته

ونحوه مما ورد عنه صلعم في هذا المعنى قوله وان عليا ستخضب لحيته من راسه اشارة الى ما روي عنه صلعم والراوي له علي

فانه علم قال في بعض مقاماته حدثني الصادق المصدوق البار صلعم اني لن اموت حتى تخضب لحيتي هذه من دم راسي يعني

اشقى هذه الامة كما عقر ناقة الله اشقى ثمود قوله واخباره بوفاة النجاشي يوم توفي قيل ان النجاشي لما مات بالحبشه

طوى الله الارض حتى نظر صلعم الى جنازته فصلى عليه هو واصحابه ثم قال استغفروا لاخيكم قالوا يا رسول الله اما على هذه

الرواية فليس وجه الاعجاز الاخبار بالغيب فانه قد شاهد ذلك بل يكون وجه الاعجاز طي الارض له ومشاهدته لما بعد عنه

البعد المفرط ولعلهم جعلوه من قبيل الاخبار بالغيب بالنظر الى غيره صلعم قوله وكذلك قتل جعفر يوم مؤتة القصة انه صلعم

بعث جيشا وجعل اميرهم زيد بن حارثه وقال لهم ان اصيب زيد فجعفر وان اصيب جعفر فعبد الله بن رواحه فكان في حال حربهم

وهو صلعم قاعد في مسجده يخبر بما جرى لهم وقال قتل زيد واخذ الرايه جعفر ثم قال قتل جعفر ثم امسك ساعة وقال اخذ الرايه

عبد الله بن رواحه وذلك انه توقف عن اخذ الرايه ثم اخذها ولم يبادر كجعفر ثم قال قتل عبد الله فكان الامر كما اخبر قوله

واخباره بقتل شيرويه لابيه كسرى في السيرة النبوية عن الزهري انه قال كتب كسرى الى عامله باذان وهو عامله باليمن انه

بلغني ان رجلا من قريش خرج بمكة يزعم انه نبي فسر اليه فاستتبه فان تاب والا فابعث الي براسه فبعث باذان بكتاب

كسرى اليه صلعم فكتب اليه رسول الله صلعم ان الله قد وعدني ان يقتل كسرى في يوم كذا من شهر كذا فلما اتاه الكتاب توقف لينظر

وقال ان كان نبيا فسيكون ما قال فقتل الله كسرى في اليوم الذي قال رسول الله قال ابن هشام قتل على يد ابنه شيرويه وفي

ذلك قال خالد بن حق ٥ وكسرى اذ تقسمه بنوه باسياف كما اقتسم اللحام ٥ تمخضت المنون له بيوم اتى ولكل حاملة تمام ٥

فلما بلغ ذلك باذان بعث باسلامه واسلام من معه من الفرس الى رسول الله صلعم وقالت الرسل من الفرس الى من نحن يا رسول

الله قال انتم منا والينا اهل البيت انتهى وفي رواية ان كسرى ابرويز امر عامله باليمن وهو باذان ان ابعث الى هذا الرجل

فكتب باذان الى النبي صلعم اما بعد فان احسنت كتبت فيك وشفعت وان لم تجب فهو كسرى مجرر بلادك ويستاسر قومك ونزل جبريل

عليه بعد ذلك وقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويقول سلطت على كسرى ابنه فقتله لخمس ساعات مضت من ليلة كذا فدعا صلعم

برسل باذان وكتب اليه واخبره بذلك ووعده على الاسلام ان يستعمله فاسلم باذان والله اعلم قوله واخباره بان نجشه

بن أبي لهب يأكله الأسد المشهور أنه صلعم دعا على عتبة وكان يؤذيه كأبيه وطلق ابنته صلعم بأمر أبيه وكانت تحته ومزق ثياب النبي
وقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فخرج إلى الشام تاجرا مع نفر من قريش فلما كانوا ببعض الطريق عرّشوا ليلا فسمعوا
زئير الأسد فقال عتبة هذا والله آكلي فقيل وكيف تخافه وأنت معنا فقال إن محمدا أوعدني به وقيل ما عرفنا إلا كان
فجعلوه في وسطهم وناموا فتخطاهم الأسد إليه وأخذ برأسه فاحتمله من بينهم وذهب به وحطمه وكان يتعشى فلم ينتفعه
أحد وهي من آياته صلعم العظيمة وقد ذكر ذلك حسان في شعره فقال ه إذ تسلط الله به بحكمته كلبه يمشي الهوينا مشية الخادع ه
حتى أتاه وسط أصحابه وقد علتهم سنة الهاجع ه فالتقم الرأس بيافوخه والنحر منه فغرة الجائع ه
من عاد فالليث له عائد أفضع به من خبر شايع ه من يرجع العام إلى أهله فما أكيل السبع بالراجع ه

قوله والجود لكسر من ذلك أن عمر بن الخطاب استأذنه صلعم في أن يقلع ثنيتي سهيل بن عمرو فقال صلعم دعه يا
عمر فلعل الله يقيمه مقاما تسر به فلما مات صلعم هم أهل مكة بالردة فخطبهم سهيل بمكة كخطبة أبي بكر بالمدينة كأنه سمعها
فلما بلغ ذلك عمر قال صدق صلعم لقد قام مقاما سرني ومن ذلك أنه لما وقع الفتح لمكة هرب عكرمة بن أبي جهل فقال صلعم
سيأتي عكرمة ويسلم فلا تذكروا أباه بحضرته فكان الأمر كما أخبر ومن ذلك أنه قال لوفد عبد القيس إن شئتم وصفتم
بلادكم وإن شئتم وصفتها لكم فقالوا صفها لنا نزدد بذلك إيمانا فوصفها لهم فقالوا لأنت أعلم ببلادنا منا وغير ذلك وغيره

قوله ومنها تسبيح الحصا في يده روى أبو ذر أنه صلعم أخذ في كفه سبع حصيات أو تسعا وكان لهن تسبيح كدوي
النحل فلما وضعهن انقطع ذلك ولما أتاه الله الكرامة بالنبوة كان إذا خرج لحاجة أبعد إلى شعاب مكة فلا يمر بحجر ولا شجر
إلا قال عليك السلام يا رسول الله قوله وتكلم العضو المسموم له لما فتح خيبر أهدت له امرأة منهم شاة مسمومة فتركه
صلعم وفي رواية أنها سألت عما يعجبه صلعم من اللحم فقيل الذراع فوضعت السم فيه فلما أراد صلعم أكله قال إني مسموم فتركه
صلعم وقال للمرأة ما حملك يا عدوة الله على ما فعلت فقالت قتلت رجالي فقلت إن كان ملكا أرحت الناس منه وإن كان نبيا
فسيعلم وفي رواية أنه كان مع النبي صلعم رجل اسمه بشر بن البراء فتناول من اللحم فأساغ ما مضغ فهلك وأما النبي فلفظ
ما كان في فمه وقيل إن سبب موته صلعم تلك المضغة وأنه لما شارف الموت قال ما زالت أكلة خيبر تعادني حتى كان الآن حين
قطعت أبهري وأدرك صلعم فضيلة الشهادة مع النبوة وتعادني مأخوذ من العداد وهو اهتياج وجع اللديغ وذلك
إذا تمت له سنة من يوم لدغ اهتاج به الألم يقال عاودته اللسعة إذا أتته لعداد ذكره الجوهري قال وفي الحديث ما زالت أكلة
خيبر تعادني فهذا أوان قطعت أبهري والأبهر عرق مستبطن للصلب إذا انقطع مات صاحبه قال ابن البطال في الجسم عرق
حيثما قطع مات صاحبه فهو في العنق الودج والوريد وفي الصدر النياط وقيل إن القلب معلق به وفي البطن الوتين وفي
الظهر الأبهر وفي الفخذ النسا وفي الرجل الأكحل وفي اليد الأكحل قوله وكذلك الجمل والظبية والضب والذئب أما الجمل
فنقل عن بعض الأنصار أنه صلعم خرج في نفر من أصحابه فأقبل جمل يهدر فقالوا يا رسول الله إنا نخاف من هذا البعير
فقال دعوه فإنه جاء مستغيثا فأقبل يمشي حتى وضع مشفره على عاتق رسول الله فقال أنا بالله وبك يا رسول الله أستغيث
إن موالي اشتروني فصيلا وكدوني حتى بلغت من السن ما ترى وإنهم يريدون نحري فأنا بالله وبك يا رسول الله أستغيث
فشفع فيه رسول الله فقالوا إنا نكرمه هو وبرك فأمر بسرحه حيث شاء فسرّحوه فبينا عدا الجمل قليلا خر لرسول
الله صلعم ساجدا فقال أصحابه صلعم نحن أحق بالسجود منه فلو أذنت لنا في ذلك فقال لا ينبغي لأحد أن يسجد إلا لله ولو
أمرت أحدا بالسجود لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها وأما الظبية فروي أن ظبية تورطت في
حبالة ورسول الله منها بمكان قريب فقالت يا رسول الله إن لي خشفا وقد وقعت في الشبكة فحلني حتى أرضعه وأنا أرجع

فخلاها وجلس حتى رجعت وجعلت يدها في الشبكة فلما جاء صاحبها شفع فيها فخلى سبيلها فاتخذ الناس ذلك الموضع مسجدا
واما الضب فروي ان اعرابيا قال له صلم باللات والعزى لا امن بك حتى يشهد لي هذا الضب واخرج ضبا من كمه فقال
صلم يا ضب من ربك قال الضب الله ربي الذي في السما ملكه وفي الارض سلطانه وفي البر والبحر سبيله ثم قال ايها الضب من انا فقال
انت محمد بن عبد الله سيد المرسلين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين الى جنات النعيم وقد افلح من امن بك وصدقك واسعد وخاب وخسر
من كذبك وخالفك واما الذئب فقد روي ان الذئاب جاءت الى رسول الله صلم يطلبن ان ترزقهما فقال لاصحابه ان شئتم ان تجعلوا
على شي يخرجونه اليها وان شئتم تركتموها تتعرض وعليكم حفظ اموالكم فقالوا بل نتركها ونحفظ ما استطعنا وروي ان رجلا
راعي غنم جاءه ذئب فاخذ عليه شاة فاستنقذها الرجل منه فقال الذئب لتمنعني رزقا ساقه الله الي فقال الرجل يا عجبا الذئب يتكلم
قال الذئب انت اعجب هذا رسول الله الى جانبك يامر الناس من الافاق يسلمون وانت لا تسلم فاسلم الرجل واخبر بالقصة وفي
رواية ان القصة لذئب صغير مع اهبان السلمي احمل شاة كبيرة عليه فتعجب من ذلك فقال ما رايت كاليوم ذئب صغير يحمل شاة
كبيرة فحرك الذئب الشاة واقبل عليه فقال بلى واعجب من ذلك ان محمدا يدعوكم الى دين الحنيفية وانتم لا تجيبونه فكان اهبان
يسمى مكلم الذئب قوله واشباه ذلك كنحو صوت الكعبة ومن اشباهه ما رفع الى ابي ذر قال كنا عند النبي صلم فاتاه اعرابي
على ناقة له فاجلسه صلم امامه فقال حدث الناس ما كان من امر ثعلبك فقال انا رجل من اهل نجران كنت احطب من واد
يقال السيال فبينا انا كذلك اذ بهاتف من جانب الوادي وهو يقول يا حامل الحزمة من سيال هل لك في اجر وفي نوال في ابيات
طويلة منها هذا الذي بالبلد الحرام ه جاء بصدق جايا بالاسلام ه فقطرني الله فاذا هو ثعلب من بوط فخللته والله قوله
انه كان اذا دعا الشجرة الى اخره هذه عبارة مشعرة بتكرر هذا المعنى والمشهور ان هذه المعجزة وقعت مرة واختلف في كيفية
وقوعها فالمذكور في السيرة النبوية ان ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب كان اشد قريش فخلا يوما برسول الله صلم في بعض
شعاب مكة فقال له رسول الله صلم يا ركانة الا تتقي الله وتقبل ما ادعوك اليه فقال لو اني اعلم ان الذي تقول حق لاتبعتك
فقال صلم افرايت ان صرعتك اتعلم ان الذي اقول حق قال نعم قال فقم حتى اصارعك فقام اليه ركانة فصارعه فلما بطش
به رسول الله صلم اضجعه لا يملك من نفسه شيئا ثم قال عد يا محمد فعاد فصرعه فقال يا محمد والله ان ذا للعجب انظر عني فقال
رسول الله صلم واعجب من ذلك ان شئت ان اريكه ان اتقيت الله واتبعت امري قال ما هو قال ادعو لك هذه الشجرة التي ترى فتاتيني
قال ادعها فدعاها فاقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله صلم فقال لها ارجعي الى مكانك فرجعت الى مكانها قال فذهب ركانة الى
قومه فقال يا بني عبد مناف ساحروا بصاحبكم اهل الارض فوالله ما رايت اسحر منه قط قوله ومنها قصة الحنانة
وقصة الصحيفة وقصة الاسرى وقصة الغار وقصة خيمة ام معبد وقصة دار الندوة وفتح مكة وقصة سراقة
بن جعشم اما قصة الحنانة اشارة الى حنين الجذع واراد الخشبة الحنانة والقصة ان النبي صلم كان يستند الى جذع
لمسجده بالمدينة ويخطب فلما كثر الناس اتخذ له المنبر فلما صعد حن الجذع حنين الناقة اذا فقدت ولدها فدعاه فاقبل
يخد الارض والناس حوله ينظرون فكلمه ثم قال والناس يسمعون مكانك فمر حتى صار في مكانه وحفرته المومنون فازدادوا
ايمانا وهنالك الكفرون فاتضحت الحجة عليهم وروي انه قال ان شئت رددتك الى الحائط الذي كنت فيه وان شئت غرستك في
الجنة فياكل منك اولياء الله فقال بل اغرسني في الجنة فقال صلم نعم وفي رواية انه صلم امر ان يحفر له ويدفن في موضعه
وقيل غار بعد ذلك وذهب وقيل كان عند ابي بن كعب حتى اكلته الارض وفي رواية ان النبي صلم نزل ووضع يده فسكن واخبر
صلم انه لولا ضمه لحن الى يوم القيامة واما قصة الصحيفة فانه لما تعاقدت قريش على بني هاشم وبني المطلب
الا ينكحوا ولا يبايعوا ولا ينصروا حتى يسلموا اليهم رسول الله صلم فادخلوهم الشعب وكتبوا بذلك كتابا وعلقوه في

في الكعبة فلما مضت ثلاث سنين اطلع الله رسوله على امر صحيفتهم وان الارضة قد اكلت ما فيها من ظلم وجور وبقي ما كان
من ذكر الله فذكر النبي صلعم ذلك لابي طالب فقال احق ما تخبرني به قال نعم فاخبر ابو طالب اخوته وقال ما كذبني قط فخرجوا
الى قريش واخبروهم بذلك ثم قال انظروا فان كان الامر كما يقول علمتم سوء رايكم والا دفعته اليكم قالوا انصفتنا فارسلوا
وجاءوا بالصحيفة فاذا هي كما قال صلعم فسقط في ايديهم وقال ابو طالب هل تبين انكم الظالمون فلم يرد عليه احد وفي رواية
انه بعد ذلك رجع الى الشعب وهو يقول يا معاشر قريش لم نحصر ونحبس وقد بان الامر ثم دخل هو واصحابه بين استار
الكعبة وهو يقول اللهم انصرنا على من ظلمنا وقطع ارحامنا واستحل منا ما حرم الله قلت قصة الصحيفة هذه هي في الحقيقة
من قبيل الاخبار بالغيوب لكن لما اقترن بها انتشار مخالفة قريش ومعاقدتهم على اهانته بني هاشم وبني المطلب وما كان
من اكل الارضة لما فيها من ظلم وجور وبقي ما فيه ذكر الله افردت بالذكر واما قصة الاسرا فهي مشهورة
وكيفيتها انه صلعم اسري به في ليلة واحدة الى بيت المقدس ثم الى السموات حتى راى ملكوتها ورد من ليلته الى مكة عنه
صلعم بينما انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل بالبراق والى هذا ذهب الحسن
وقتادة وقيل اسري به من دار ام هاني والمراد بالمسجد الحرام على هذا الحرم لاحاطة الحرم به وروي انه كان نائما في بيت ام
هاني بعد صلاة العشاء فاسري به ورجع من ليلته واختلف اكان في اليقظة ام في المنام فعن عائشة والله ما فقد جسد
رسول الله ولكن عرج بروحه ونقله عن الحسن والاكثر على انه اسري بجسده قلت وهو الصحيح للتعجب واستبعاد
وانكار قريش وارتداد بعض من كان قد اسلم وانما كان ذلك لاستبعاده ولو كان مناما لم يكن مستبعدا واختلف في زمانه
فقيل كان بعد المبعث وقبل الهجرة بسنة وعن انس والحسن انه قبل المبعث قلت وفي حديث الاسرا نظر كلامي
لانه لا يمكن انتقال الجسم من جهة الى جهة بازمنة الا بقطع ما بينهما من المسافة ولا يمكن ذلك الا في مدة على قدره وظاهر الاية
والذي يقضي به الاحاديث المفصلة لا احتمالها انه اسري به صلعم بعد ذهاب جزء من الليل من مكة الى بيت المقدس وصعد في
ليلته من بيت المقدس الى السبع السموات وفي خلال ذلك لبث في بعض اماكن السموات ووافق كثيرا من الانبيا وورد انه علم
جملة من تكاليف امته في الصلاة والطهارة وموافقة موسى له وفرض من ذلك المقام وانعقد سبيله على العود
الى ذلك المكان مرة بعد اخرى مرة فقعودنا حتى به وتضرع الله في تخفيف التكليف ثم نزل الى الارض في بقية ليلته وهذا
كله مستقر في العقل مستحيل عند المتكلمين فان قيل انه قطع هذه الاماكن على البراق وله اجنحة وسرعة في القطع قيل
انه يضع حافره حيث ينتهي اليه مد بصره وقيل في صفته ان له جناحين خطوه منتهى طرفه قلنا انه وان كان كذلك فلا
بد من قطع المسافات ولو بلغ السرعة في القطع غايتها ففي الماثورات بين سماء الدنيا والارض مسيرة خمسمائة عام وقيل
ان غلظ كل سماء كذلك وان ما بين كل سمائين كذلك فان امكن استقامة قطع هذه المسافات في القصة الفعلية في جزء من
الليل كان ما ورد من الاسرا على ظاهره وان لم يصح ذلك يؤول بما قيل او غيره ومما يؤيد ظاهر الاية والحديث انا نشاهد
النجم ينقض من السماء فيقع الى الارض في قليل بسرعة وما نعلمه من قطع الشمس افق السما في اليوم والقمر في الليلة وكذلك
النجوم مع طول المسافة بين المغرب والمشرق انتهى واما قصة الغار فهي انه صلعم خرج متوجها الى المدينة
للهجرة فاوى الى غار بقرب مكة لا تزال مقصودا ولا يخلو ممن يتبرك الله ويتروح فاقام فيه ثلاثا لا يجترئه احد كان لم
يكن بها اثر وسعه القوم فعمي عليهم اثره وهو نصب اعينهم وقبره الله عنه واخذ بابصارهم دونه مع كونهم دهاة
العرب وشديدي الحنق عليه والعداوة له وبعد الله عنكبوتا فنسجت عليهم فما نظروا وانسجها السوا من ثمرة الطلب
واما قصة خيمة ام معبد فانه صلعم لما هاجر من مكة هو وابو بكر ومولى لابي بكر مروا على خيمة لام معبد الخزاعية

وكانت امراة برزة جلدة تحتبي بفناء الخيمة فسالوها لحما وتمرا ليشتروه فلم يصيبوا عندها شيئا من ذلك فنظر صلعم الى شاة في كسر
خيمتها فقال ما هذه الشاة قالت خلفها الجهد عن الغنم فقال هل بها من لبن قالت هي اجهد من ذلك قال اتاذنين لي ان احلبها قالت نعم
فدعا رسول الله صلعم بالشاة فمسح ضرعها وذكر اسم الله تعالى عليها وقال اللهم بارك لها في شاتها فتفاجت ودرت ودعا باناء لها فحلب فيه
فسقاها حتى رويت ثم سقى اصحابه فشربوا حتى رووا جميعا عللا بعد نهل ثم حلب فيه ثانيا فغادره عندها حتى ارتحلوا اصبح
صوت بمكة يسمعونه بين السماء والارض ولا يرون قائله ٥ جزى الله رب الناس خير جزائه رفيقين حلا خيمتي ام معبد ٥
هما نزلا بالبر وارتحلا به فافلح من امسى رفيق محمد ٥ فيا لقصي ما زوى الله عنكم به من فعال لا تجازى وسودد ٥
سلوا اختكم عن شاتها وانائها فانكم ان تسالوا الشاة تشهد ٥ من ابيات مروية شهيرة واما قصة دار الندوة وخروجه
من مكة والمعجزة هي في صفة الخروج وما كان فيه فان قريشا لما راوه صلعم قد صار له اشياع وانصار من غيرهم وامره يعلو
اجتمعوا الى دار الندوة يتشاورون في امره وهي دار كان يجتمعون فيها للتشاور في الامور المهمة فعرض لهم ابليس في
صورة شيخ نجدي ووقف على باب الدار فقالوا من الشيخ فقال شيخ من اهل نجد سمع بالذي اتفقتم عليه فحضر ليكون معكم فلما اشتوروا
في امره قال بعضهم ننفيه عن بلدنا فقال ابليس ليس ذلك براي لانكم اذا نفيتموه لم تامنوا ان يلحق بمن يتابعونه ويسير بهم اليكم قالوا
صدق وقال بعضهم نحبسه حتى يموت فقال ابليس ليس براي فان امره يخرج من وراء الباب فقال ابو جهل اريد ان تاخذوا من كل قبيلة
شابا جلدا ونعطيه سيفا ويجتمعون عليه ويضربونه ضربة رجل فيقتل ويتفرق دمه في القبائل فلا تقدر بنو عبد
مناف على حرب القبائل كلها فيرضون بالعقل فنعقله فقال ابليس هذا هو الراي فاتاه جبريل عليه السلام وقال لا تبت هذه الليلة على
فراشك الذي كنت تبيت عليه فامر عليا فنام على فراشه وتسجى ببردة فلما اجتمعوا اليه خرج صلعم وهم على بابه فاخذ حفنة من تراب
فجعل ينثره على رؤوسهم ويقرا وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا الاية فاخذ الله تعالى على ابصارهم فلم يبق رجل الا وضع
على راسه ترابا ثم مضى حيث اراد فجاءهم من سالهم ما تنتظرون قالوا محمدا فقالوا انه انطلق لحاجته وفعل كذا وكذا فوضع كل رجل
يده على راسه فاذا عليه تراب ثم نظروا فقالوا ان محمدا نائم وعليه برده فلما اصبحوا قام علي من فراشه فعلموا صدق ما اخبروا
به واما قصة سراقة بن مالك بن جعشم بتقديم العين على الشين لا كما في المتن من تقديم الشين على العين فهو انه صلعم لما خرج مهاجرا
جعلت قريش مائة ناقة لمن رده عليهم فطمع في ذلك سراقة وتبعه فلما دنا من النبي صلعم عثرت به فرسه وسقط عنه فركب حتى اذا
كاد يسمع لهم واقترب الطلب ساخت قوائم فرسه وخسف به الارض وهو على قاع صفصف فنادى يا محمد ادع ربك ان يطلق
لي فرسي وذمة الله علي الا ادل عليكم احدا فدعا صلعم له فوثب جواده وانتزع قوائمه من الارض وتبعها دخان كالاعصار قوله
ومنها انه كان صلعم يقعد تحت الشجرة فتورق ويدعو للمريض فيشفى اما القعود تحت الشجرة فتورق فالذي روي انه صلعم قعد
يوم بدر في ظل واصحابه في الشمس فعاتبه الله على ذلك فكره العود الى مثله فنزل يوم الجحفة تحت سمرة قليل ظلها والا اصحابه
حوله فبدا حمله من ذلك فانبسطت السمرة حتى اظلتهم جميعا باذن الله واما اتيانه في المريض على يده فقد روي ان رجلا من
اصحابه اصيبت احدى عينيه في بعض المغازي فسالت على خده فاستغاث به صلعم فاخذها بيده فردها مكانها ودعا
له فبرا وصارت احسن عينيه واصحهما واحدهما نظرا وروي ان امراة اتت اليه بصبي فيه عاهة فمسح بيده على راسه فاستوى
شعره وبرا داؤه ولما بلغ ذلك الى اليمامة اتت امراة بصبي الى مسيلمة فمسح راسه فصلع قوله ومنها انشقاق
القمر اعلم ان المتكلمين والمفسرين يختلفون في ذلك فقال المعتزلة والاكثرون من اهل التفسير منهم ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وابن عمرو والحسن وجبير بن مطعم وحذيفة ومجاهد وابراهيم وابو علي وغيرهم انه انشق على عهد رسول الله صلعم قال ابن عباس
انفلق فلقتين فلقة ذهبت وفلقة بقيت وقال ابن مسعود رايت حراء بين فلقتي القمر والقصة ان المشركين قالوا ان كنت يا محمد

فقال صلى الله عليه وسلم يومئذ [illegible]
ان قولنا [illegible] والوانهم [illegible]
وكانت ليلة بدر [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
رسول الله فانشق القمر فرقتين

مناد فانشق لنا القمر فرقتين ورسول الله ينادي يا فلان اشهد يا فلان اشهد وذلك في مكة قبل الهجرة وقال ابو الحسن الخياط
وابو القسم البلخي من المتكلمين ونقل عن عطا والحسن من المفسرين المراد سينشق القمر يوم القيمة قال جار الله وقوله تعالى وان
يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر يرده وكفى به رادا وفي قراءة حذيفة وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل
من ايات اقترابها ان القمر قد انشق وعنه انه خطب بالمداين ثم قال الا ان الساعة قد اقتربت وان القمر قد انشق على عهد نبيكم
وروي ان قريشا لما انشق قالت سحركم فسالوا السفار منهم فقالوا انهم قد رايناه منشقا فقالوا سحر مستمر قوله وهو
ان كان مما ينبغي ان يكون ظاهرا الى اخره هذه اشارة الى ما يحتج به المخالف وهو انه لو كان لظهر واشتهر ولراه اهل البلدان
وجوابه ما ذكره المصنف ومما اجيب به ان القمر قد يستره الغيم وايضا يبطل وقت الانشقاق قوله ساعة هدو من الليل
اي بعد مضي جانب منه وهو بفتح الهاء وسكون الدال واخره همزة وعلى كتبه بواو بعد الدال كما في النسخة التي بخط المصنف خطا
قوله وابلغ من هذا ان القمر الى اخره يعني ان الانشقاق ابلغ واعجب واعترض الكلام الا ان يريد ان ذلك ابلغ في زوال نوره
بالكلية واحتج الخياط والبلخي بانه لو كان لم يقع التمالي على انكاره واجيب بانه ليس بابلغ من كلام عيسى في المهد واحيا الموتى
مع تمالي اليهود على دفعه ولعل عدم تواتره استغنا بما في القران من ذكره قوله ومنها قصة الاحزاب ونزول الريح عليهم
والقصة في ذلك مشهورة في السير والتفاسير واليها الاشارة بقوله تعالى اذ جاءتكم جنود وهم الاحزاب قريش ومن معهم اربعة
الاف يقودهم ابو سفيان ووافقهم بنو سليم بمر الظهران وخرجت بنو اسد وفزارة واشجع وبنو مرة فكان جميع من وافى
الخندق من القبائل عشرة الاف ومن عليهم قريب من شهر ولم يقع حرب الا الترامي بالنبل والحجارة الا ما كان من قتل علي عليه السلام
لعمرو بن عبد ود وقتل معه رجلان والاعجاز في دفع الاحزاب من غير قتال وارسال الريح عليهم واليه الاشارة بقوله فارسلنا
عليهم ريحا وهي ريح الصبا وكانت ريحا باردة في ليلة شاتية فاذتهم وقلعت اطناب خيامهم واكفات قدورهم والامداد
بالملائكة عليهم واليه الاشارة بقوله وجنودا لم تروها قال المفسرون وكانوا الفا امدهم الله فقلعوا الاوتاد وقطعوا الاطناب
واطفاوا النيران واكفاوا القدور وفرقوا الخيل وماجت في جلود الاحزاب وكبرت الملائكة في جوانب عسكرهم فقال طليحة بن
خويلد الاسدي قد سحركم فالنجا النجا فانهزموا من غير قتال قوله ونصرة الملائكة يحتمل انه اراد في قصة الاحزاب
ويحتمل انه اراد نصرهم مطلقا وهي في مواطن كثيرة منها ما ذكرناه انفا ومنها يوم بدر واليه الاشارة بقوله تعالى اذ تستغيثون
ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وذلك انه صلعم لما راى المشركين وهم الف واصحابه وهم ثلاث مائة وبضعة
عشر استقبل القبلة قائما ومد يديه يدعو اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان يهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض فامده الله
بهم ومنها يوم حنين واليه الاشارة بقوله تعالى وانزل جنودا لم تروها واختلف هل كانت الملائكة تقاتل معه صلعم فقيل نعم وقيل
قاتلت يوم بدر ولم تقاتل يوم الاحزاب ويوم حنين وقيل لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون سواد المومنين ويثبتونهم والا فملك
واحد كاف في اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة
قوله ورميه بالتراب وجوه الاعدا واليه الاشارة بقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وذلك انها لما طلعت قريش
يوم بدر قال صلعم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسالك ما وعدتني فاتاه جبريل وقال له خذ
قبضة من تراب فارمهم بها فاعطاه علي عليه السلام قبضة من حصبا حين التقى الجمعان فرمى بها وجوههم وقال شاهت الوجوه
فلم يبق مشرك الا وقع في عينيه شي منها واشتغل بذلك فكانت الهزيمة وهذا وجه الاعجاز كما يحتمل رميه بالتراب وانما
قال تعالى وما رميت اذ رميت فاثبت ونفى اعتبارا بوجودها منه وبان اثرها لا تطيقه البشر فالمثبت وجودها والمنفي
اثرها قوله واظلال السحاب اياه روي ان ذلك وقع في سفره صلعم الى الشام كان يظله السحاب حال مشيه واذا وقف

وقف وبيده وحش داجن ويرى ذلك اصحابه ومن راه يخبر الراهب قلت هذا كان قبل بعثته صلعم وقدرة معجزة فيه تسامح على مذهب
الجمهور لانهم لا يجوزون تقدم المعجزة على البعثة والمانعون مثل هذا ارهاصا قوله ولنحو ذلك مما يطول استقصاؤه والاشارة
اليه قد تقدم ان بعض العلماء زعم ان معجزاته صلعم تنتهي الى ثلاثة الاف معجزة ونقل ان رجلا من اليهود قال لعلي عليه السلام ان موسى
اعطي فلق العصا حيته ولم يؤت محمد كذلك فقال امير المؤمنين كان لمحمد ما هو ابلغ من ذلك فان رجلا طلب ابا جهل بدين له فلم
يعطه اياه فقال له بعض المستهزئين من الحي ان اذلك على رجل يستخلص لك حقك منه قال نعم فدله على النبي صلعم وكان ابو جهل
يقول لوددت ان لمحمد الي حاجة لسخرت منه وهزأت به فلما اتى ذلك الرجل اليه صلعم يستشفع به الى ابي جهل قام معه وقال يا عمرو
ادفع الى الرجل ماله فقام ابو جهل مسرعا وسلم ما عنده للرجل فقيل له قد كنت تقول لو ان لمحمد الي حاجة لسخرت به وهزأت
فما هذا فقال اعذروني فانه لما قبل رأيت عن يمينه وماسه رجالا بايديهم حراب وعن يساره ثعبانين تصطك اسنانهما وتلمع النار من
ابصارهما فخشيت ان لو امتنعت ان يبعجوا بطني بالحراب ويبلعني الثعبانان قال امير المؤمنين فهذا اكبر مما اعطي موسى ثعبان
بثعبان وزاد الله محمدا ثعبانا وثمانية املاك

القول في انه عليه السلام مرسل الى الكل وان شريعته دائمة الى انقطاع التكليف

اراد بالكل كل الناس من العرب والعجم قوله ارسلت الى الاحمر والاسود المراد بالاحمر العجم وبالاسود
العرب لما فيهم من الادمة هذا هو الظاهر من تفسير هذا الحديث وهو من قبيل التغليب اذ في العجم من ليس باحمر وفي العرب من
ليس باسود وقيل المراد بالاحمر الترك والروم لبياض الوانهم وحمرتها وبالاسود العرب والسودان لمقاربة الوانهم
وكونها على غير صفة الوان الروم والترك وان تفاوتوا في شدة السواد وصفاء اللون والخضرة الا ان الاغلب عليهم السواد وخضرة
اللون قوله واما كونه مرسلا الى الجن فهو ايضا ظاهر من دينه وان لم يبلغ حد الضرورة فيستدل بعد ذلك بدلالة الاجماع
والايات التي تقتضي ذلك وقيل انه ايضا معلوم ضرورة من دينه قوله وقد ثبت التحدي في حقهم يعني بقوله قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يعني ولا وجه لتحديهم الا مع كونهم
شمله الارسال هذا ما يمكن ان يوجه به وفيه تكلف والدلالة في ذلك على المقصود غير واضحة وما الادلة قوله يا قومنا
اجيبوا داعي الله وامنوا به بعد قوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن قوله فاما ياجوج وماجوج الى اخره اعلم ان ذكره اياهم
كالجواب عن سؤال تقديره على احد وجهين الاول ان يقال ما تقولون في ياجوج وماجوج فقد حكمتم بانه مرسل الى الثقلين وهو
غير مرسل اليهم لتعذر التبليغ الثاني ان يقال اذا كان صلعم مرسلا الى الثقلين ومنهم ياجوج وماجوج ولا بد من ان يبلغ دعوته
كل من ارسل اليه لئلا ينتقض الغرض من ارساله فكيف يكون الحكم فيهم وقد اختلف في الجواب فقيل ليسوا من الانس ولا من
الجن فلم يرسل اليهم ولا تكليف عليهم فيما جاء به واما هم مكلفون بالعقليات فقط وقيل انهم من البشر مكلفون واما حكمهم حكم
البهائم وقيل انهم من بني ادم ومكلفون بالتكاليف العقلية دون الشرعية لانها لم تبلغهم ولا يمكنوا من العلم بها ولا مانع ان
يكون من الناس من لم تبلغه الشرائع فلا يكلف الا بالعقليات والصحيح انهم ادميون من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج
من الترك وماجوج من الجيل والديلم ونقل عن كعب انهم زيادة في ولد ادم وان ادم احتلم ذات يوم فامتزجت نطفته بالتراب
فخلق الله من ذلك الماء ياجوج وماجوج فهم متصلون بنا من جهة الاب دون الام وانهم مكلفون بدليل قوله ومفسدون
في الارض لانه لا يقال هذا الا في حق المكلف العاصي وقيل انهم مكلفون بالشرع ويعلمون ذلك بنفر منهم من السد حتى سمعوا الشرع
وعرفوا النبوة قوله وعلى هذا جوز اصحابنا ان يكون في الناس وفي البلاد من لا تبلغه دعوة النبي عليه السلام الى اخره هذا ذكره
بعضهم ورد بانه ينقض العموم في كونه صلعم مرسلا الى الناس كافة اذ لا بد ان يحكم بان هذا الذي لم تبلغه دعوته ولم يكلف شرعه
ليس النبي صلعم مرسلا اليه والا فما فائدة الارسال قوله يحمل قوله لانذركم به ومن بلغ يعني فان من بلغ معطوف على ضمير

المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم به وانذر كل من بلغه القران من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم
القيمة وعن سعيد بن جبير من بلغه القران فكانما راى النبي صلعم يعني في قيام الحجة وقيل المراد من بلغ حد التكليف وقد حكى
الخلاف في هذه المسئلة في المحيط فقال عن بعضهم انه لا يجوز ان يخفى بعثة الرسول عليه السلام على احد بل قد انتشر ولزم كل مكلف
العمل بها وفي الناس من اجاز الا يسمع ناس دعوة النبوة فلا تكليف عليهم بشرعه عليه السلام لان التكليف يتفرع على العلم به
او التمكن من العلم قال وهذا اصح واحتج بانه قد كان في ايام الرسول وبعده من الازمنة المتقاربة في خلافة الخلفاء من كان
معذورا عندهم لو اخبر عن نفسه انه لم يبلغه تحريم الربا وغيره مما منع منه في الذي بعده من الازمنة والاصل في ذلك ان لزوم
الشريعة موقوف على قيام الحجة بها فمن لم يثبت له ذلك فهو معذور **قوله** فاما ما ورد في الخبر من نزول المسيح عليه
فيجوز الى اخره هذا اشارة الى جواب سؤال يورد ههنا تقريره كيف قلتم انه لا نبي بعد نبيكم وان شريعته مستمرة الى انقطاع
التكليف وانتم تروون بان عيسى عليه ينزل من السما الى الارض اخر الزمان وهو نبي فان نزل مقيدا بشريعتكم كان هذا
منفرا عنه مع نبوته وان نزل مستمسكا بشريعة متبعا على ذلك بطل ما قلتم من استمرار شريعة نبيكم الى انقطاع التكليف
وانه لا نبي بعده وتقرير الجواب انا نمنع الا من بعثة نبي بعد نبينا واما عيسى فبعثته متقدمة وقد اختلف المتكلمون فقال
بعضهم انه لا ينزل الا بعد انقطاع التكليف وظهور امارات الساعة حذرا من الطعن بذلك وقال بعض المتكلمين انه ينزل
والتكليف باق قيل وهذا هو الصحيح والاخبار في ذلك فيها كثرة فانها وردت بانه ينزل في زمان مهدي هذه الامة
المنتظر لكل فرق سهم(?) ومع هذا فلا مانع من ان يكون متعبدا بشريعتنا داعيا اليها والاستقرار(?) في ذلك ويكون مصلحة متعلقة
بشرعنا وان كانت في ازمنة الاول متعلقة بشريعته التي اوحى اليه بها في الانجيل وان قيل بانه ينزل متعبدا بشريعته
فيما يخصه ويدعو الغير الى شريعة محمد صلعم فلا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا واذ قد عرض ذكر نزول عيسى عليه الى
الارض فلنذكر طرفا من الوارد في شانه وشان المهدي المنتظر فان فيه فوائد ينبغي الوقوف عليها والالتفات اليها
الفائدة الاولى اعلم ان عيسى رفعه الله الى السما والى ذلك اشارة بقوله بل رفعه الله اليه اي الى الموضع الذي لا يملك
احد الحكم فيه غيره قيل رفعه الله الى السما وكساه الريش والبسه النور وقطع عنه شهوة المطعم والمشرب وطار
مع الملائكة فهو معهم حول العرش فكان ملكيا انسيا سماويا ارضيا ذكره الثعلبي عن قتادة الفائدة الثانية
نزوله الى الارض قيل وهو معلوم باجماع المسلمين والى ذلك اشارة بقوله وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته
على احد التفسيرين وهو ان الضمير في موته عائد الى عيسى والمعنى وما من اهل الكتاب الموجودين حال نزوله الا ليؤمنن
بعيسى قبل موته وهو قول الحسن وقتادة وقال بعض المفسرين يروى انه ينزل من السما في اخر الزمان فلا يبقى احد من اهل الكتاب
الا يؤمن به والحكم(?) حتى يكون الملة واحدة وهي ملة الاسلام ويهلك الله في زمانه المسيح الدجال وتقع الامنة حتى ترتع
الاسود مع الابل والنمور مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات ويلبث في الارض اربعين سنة ثم يتوفى ويصلي
عليه المسلمون ويدفنونه وعلى التفسير الثاني ان الضمير عائد الى الكتابي اي وما من اهل الكتاب من احد الا ليؤمنن قبل موته
بعيسى وورد في ذلك ان الملائكة قيل انه يضرب(?) اليهودي تضرب وجهه ويقول يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت فيقول امنت
انه عبد نبي وتضرب وجه النصراني ويقول له اتاك فزعمت انه الله او ابن الله فيومن حينئذ انه عبد الله ورسوله الفائدة الثالثة
قيل في الماثور انه ينزل من السما على بيت المقدس فيقع في الارض وقد اقيمت الصلوة في زمن المهدي وراسه يقطر كالذي يقطر
منه الما فاذا راه المهدي تاخر عنه ليكون المصلي فيقول عيسى بل انت تقدم فانما اقيمت الصلوة لك وهذا على اصح الروايات ان
نزوله بعد ظهور المهدي وبعد خروج الدجال وانه القاتل للدجال بطعنه بحربة في بطنه فيقتله وذلك حين اقبل يريد بيت

المقدس ويقبل من تبعه من اليهود الغائب الرابع الذي عليه اكثر المسلمين الايمان بظهور مهدي هذه الامة على اختلاف
بينهم في تفاصيل امره وفي انه هل قد كان في الامة الماضية او ولد بعد وظهوره مسطورات والاكثر على هذا وفي الاثار البشارة
به يسمع بصوت من السماوات ان ظهوره من مكة واتباعه عند ذلك بعدد اهل بدر يظهر يوم عاشورا واسمه محمد بن عبد الله عنه
صلعم المهدي يواطي اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وهو فاطمي من ذرية الحسن في اكثر الاحاديث
وفي بعضها انه من ذرية الحسين وصفته فيما ورد انه ابيض الجسد ووجهه كالكوكب في خده الايمن خال سنه اربعون سنة
مدة خلافته سبع سنين في اكثر الرواية وفي بعضها خمس الى غير ذلك من الاخبار وعنه صلعم المهدي من بني فاطمة اجلى
الجبهة اقنى الانف يملك سبع سنين يصلي عيسى الصبح وراه وفي حديث لا يدع في زمنه السماء من مطرها شيا الا صبته
ولا يدع الارض شيا الا اخرجته حتى يتمنى الاحياء الاموات وهذه النبذة في ذكر عيسى والمهدي نقلناها من بعض تعاليق
الشرح ومن اراد الاستقصاء لما ورد في شانهما من الاحاديث المحققة والاخبار المصححة فعليه بكتاب عقد الدرر
للشيخ ابي محمد يوسف بن يحيى بن علي المقدسي الشافعي فانه يشتمل على اثني عشر بابا الاول في بيان ان المهدي من ذرية الرسول
والثاني في خلقه واسمه وكنيته والثالث في عقله وحليته والرابع فيما يظهر من الفتن الدالة على ولايته والخامس في انه
يبعث من يوطي له قبل امارته والسادس فيما يظهر له من الكرامات في ايام خلافته والسابع في شرفه وعظم منزلته والثامن
في كرمه وفتوته والتاسع في فتوحاته وسيرته والعاشر في ان عيسى عليه يصلي خلفه ويبايعه ويسير في صحبته والحادي
عشر في احوال الزوراء في مدة اقامته والثاني عشر فيما يجري من الفتن في ايامه وبعد انقضاء مدته **قوله** وعلى كل حال فلا
يجوز ان يكون بعد محمد صلعم نبي ذلك معلوم بالضرورة من دينه وانه كان يدين بذلك وهو لا يدين الا بالحق وايضا هو معلوم
من اجماع المسلمين ونص القران المبين قال تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين واذ قد فرغنا من شرح ما يفتقر الى الشرح
والتذييل من كلام المصنف في هذا الباب فلنختمه بذكر اربع نكت **النكتة الاولى** ان نبينا صلعم افضل الانبيا للاجماع
في ذلك والاحاديث كثيرة متواترة المعنى تقضي به كقوله صلعم انا سيد ولد ادم ولا فخر وكما روي عنه الجنة محرمة على الانبيا
حتى ادخلها ومحرمة على الامم حتى تدخلها امتي وكما روي عنه ايضا انا اول من يقرع باب الجنة وانا اول من تنشق عنه الارض
وانا اول شافع ومشفع وكالحديث المشهور في الشفاعة وفزع الامم الى كثير من الانبيا فلا يجدون عندهم ما يريدون حتى
ياتوا النبي صلعم وهو مرفوع الى ابي بكر الصديق وغيره من الصحابة بروايات مختلفة متقاربة المعنى نذكر منها رواية ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون بم ذاك يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد واحد
يبصرهم الناظر ويسمعهم الداعي ويدنو منهم الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون فيقول الناس
الا ترون الى ما انتم فيه الا تنظرون من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم ادم فياتونه فيقولون يا ادم انت ابو
البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك واسكنك الجنة الا تشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما
نحن فيه وما بلغنا فقال ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيت
نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وقد سماك
الله عبدا شكورا الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى الى ما بلغنا الا تشفع لنا عند ربك فيقول ان ربي غضب اليوم غضبا لم
يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه قد كانت لي دعوة دعوت بها على قومي نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى ابرهيم فياتون ابرهيم فيقولون انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان
ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فيقولون

يا موسى

يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى فيقولون يا عيسى انت روح الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله ولم يذكر ذنبا نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتوني فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبيا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق فاتي تحت العرش فاقع ساجدا لربي ثم يفتح الله علي من محامده وحسن الثنا عليه ما لم يفتحه على احد قبلي ثم يقال يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع تشفع فارفع راسي فاقول امتي يا رب امتي يا رب امتي يا رب فيقال يا محمد ادخل من امتك من لا حساب عليهم من الباب الايمن من ابواب الجنة وهم شركا الناس فيما سوى ذلك من الابواب ثم قال والذي نفسي بيده ان ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وهجر او كما بين مكة وبصرى رواه البخاري ومسلم ولانه صلعم اكثر الانبيا اتباعا واعظمهم في الهداية شانا فانه ارسل الى الناس كافة وفشا الايمان به في جميع الاقطار ومن سن سنة حسنة كان له ثوابها وثواب من عمل بها الى يوم القيمة ولا شبهة في دوام الاهتدا به الى انقطاع التكليف في حق كل الخلق فكانه عمر هذه المدة وعمل عمل المهتدين من اهلها فاما ما ورد عنه صلعم لا تفضلوني على اخي يونس بن متى فان صح فمحمول على انه ورد قبل علمه بالافضلية او المراد لا تفضلوني عليه في صحة النبوة ووجوب الاتباع له والايمان به او لما فهم من قدح الجاهلين في يونس والاستهانة به فان ادر رفع شانه مع صبره صحيح ذلك او من قبيل التواضع كما هو خلقه الصالحين

تنبيه اذا كان معنى الافضلية كثرة الثواب فهل المعنى بكونه افضل الانسان ان ثوابه اكثر من ثوابهم كلهم او المراد انه اكثر من ثواب كل واحد منهم على انفراده وقد وقع في هذا تنازع بين بعض المتاخرين وهو من قبيل التعسف وطلب العلم بما لا طريق اليه فان مقادير الثواب مما استاثر الله بعلمه والامران جائزان واما بالنظر الى اصل معنى التفضيل فليس المراد بقولك فلان اطول الناس الا انه زائد في الطول على كل واحد منهم لا انهم لو صفوا جميعا واضيف طول كل واحد الى الاخر لازداد بطوله ومساحته قامته على كل ذلك لكن المعتبر هنا التوقيف ولا نعلم انه ورد في ذلك ما يقع به القطع على احد الوجهين والعلم عند الله جل جلاله

فائدة يجوز ايضا تفاضل الانبيا عليهم بان يكون بعضهم افضل من البعض الاخر وخالف في ذلك ضرار وزعم ان الله فضله لم يشر الا للرسل وسائر الانبيا على سوا وهذا الذي ذهب اليه لا دليل عليه ولا مانع في العقل ولا في السمع من التجويز المذكور وقد قال تع ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وفيه دليل على وقوع ذلك والوقوع فرع الجواز

النكتة الثانية ذهب اصحابنا الى ان الملئكة افضل من الانبيا جميعا بمعنى ان ثواب ادنى الملئكة ثوابا اكثر من ثواب افضل الانبيا وقيل ان الانبيا افضل من الملئكة على العكس مما ذكر واستدلوا بان الملئكة امروا بالسجود لادم وقيل ان المومنون ايضا افضل من جميع الملئكة لمشقة تكليف البشر وضعف بناهم وما ركب فيهما من الشهوة والنفرة والالم واللذة والملئكة على عكس ذلك وقيل يفضل الرسل خاصة على جميع الملائكة لما ورد من تفضيله على سبيل العموم كما قدمنا ومن عداه فالحال فيه محتمل لان الملئكة كانوا اجندا يوم بدر وغيره وامير الجند افضل منهم وقيل بالوقف مطلقا وقيل يجوز ان يكون بعض الملائكة افضل من البشر وبعض البشر افضل من الملئكة او من بعضهم وهذا هو الحق عندي ولا يمكن القطع في هذه المسئلة لما قدمناه من ان مقادير الثواب مما استاثر الله بعلمه ولان حال الملئكة غير مستو وحال الانبيا كذلك فكيف يطلق القول في الجانبين واحتج الاصحاب بقوله تع ولا اقول لكم اني ملك في مقام حط النفس والتبري من ان يثبت لها ما ليس لها مرتبة البشر وقوله تع الا ان تكونا

ملكين في معرض الترغيب بما فوق منزلتيهما وقريب مما ذكر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وبانهم معصومون عن جميع المعاصي صغائرها وكبائرها وبان الملائكة استغفروا
لانفسهم والانبياء يستغفرون لانفسهم وبان الملائكة اطول اعمارا واكثر عبادة وبان الله قدم ذكرهم في نحو كل امن بالله
وملائكته الاية واستدل الاخرون بما تقدم وبقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة منهم وكذلك ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وبانه روي ان جبرئيل اخذ بركاب النبي صلعم ليلة الاسرا اكرامة له حتى
اركبه على البراق وقال صلعم لي وزيران في السماء جبرئيل وميكائيل وغير ذلك من الاخبار مما استدل له المخالفون وبان ادم علم
اما كان قبلة لسجودهم فقط وكون تكليف البشر اشق لانا نقطع بان الملائكة لا شهوة ونفرة وان سلم خلاف ذلك فطول
مدة عبادتهم وتكليفهم بمسائل المشقة في المدة اليسيرة ويزيد عليها وان نصرة الملائكة للنبي وخلوصهم اقتضى انحطاط
درجتهم عنه وما شابه هذا قال مولانا بالعلم ويمكن ان يحمل ما يستدل له الاصحاب وكلما استدل به في هذه المسئلة هو من
قبيل الظواهر والامارات واكثر ما يثمر حصول الظن وليست المسئلة بطنية فدائرة التوقف والتجويز اوسع **النكتة**
الثالثة هل ارسل نبينا صلعم الى الناس كافة اولا المختار انه لا يقطع بذلك في واحد من الانبيا غيره وتجويز حصر البعض
ونقل عن قوم ان كل نبي مبعوث الى الناس كافة وانه لا يصح ان يكون نبي مرسلا الى قوم دون قوم لما في ذلك من التنفير وهو
ضعيف جدا لان النبوة يعتبر فيها المصلحة ولا مانع من ان يكون في بعثته مختصا الى قوم دون قوم ثم ان هذا امر معلوم
الوقوع وقد كان ابرهيم ولوط في زمن واحد وكل منهما مبعوث الى غير من بعث اليه الاخر **النكتة** الرابعة انه
يصح بعثة نبيين او اكثر في وقت واحد لما قررنا من ان النبوة بحسب المصلحة ولا مانع من ان يكون المصلحة في ذلك فاذا بعث نبيان
فالذي يحتمله القسمة ان يتحد شرعهما ويتحد من ارسلا اليه وان يختلفا في شرعهما وفي المرسل اليهم وان يتحد شرعهما
ويتعدد من ارسلا اليه وعكس هذا فهذه اربعة اقسام الاول منها معلوم الوقوع كموسى وهرون وكثير من انبياء بني
اسرائيل والثاني صحيح ممكن بما انه حال ابرهيم ولوط والثالث ممكن ايضا ولا يعلم وقوعه والرابع ممتنع لانه يستلزم
التكليف بالاحكام المتنافيات

الكلام في الوعد والوعيد

قوله الوعد هو الخبر هذا جنسه القريب وخرج به من الكلام ما ليس بخبر كالامر والنهي وقوله عن ايصال نفع او دفع
ضرر يفصله عن عكس ذلك فانه وعيد وعما ليس كذلك من الاخبار وقوله في المستقبل يفصله عن الاخبار بايصال نفع
او دفع ضرر في الماضي فليس بوعد وقوله من المخبر الى المخبر يفصله عن البشارة وهي الاخبار بايصال ذلك من غير المخبر
قوله والوعيد عكسه يعني في بعض الحد فانه الخبر عن ايصال ضرر او تفويت نفع وبقية القيود بحالها والاحترازات
فيه تعرف مما ذكر انفا قوله والحد الى اخره انما ذكر حده لوروده في حد الوعد والوعيد وينبغي ذكر حد الصدق والكذب
لذكرهما في حد الخبر وهذا الحد الذي اورده المصنف للخبر جيد الا ان الاولى تجنب لفظة كل في الحد لان الحد هو للماهية
المجردة عن التعدد والوحدة والاولى ان يعدل فيه عن لفظ القول الى لفظ الكلام لانه جنسه القريب فان القول يشمل
الكلمة والكلام والخبر نوع من الكلام وحقيقة الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب عكسه لم يذكر حقيقة الخلف لانه
لابد من عروض ذكره في هذا الباب قال السيد صاحب شرح الاصول هو ان يخبر انه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله قال
فان اخبر عن نفس الفعل فكذب وان اخبر عن عزمه على الفعل وهو عازم فليس بكذب قال ولما كان العزم مستحيلا على
الله لم يكن وعده ووعيده الا خبرا عن الفعل فلو وقع خلف منه في وعد لكان من قبيل الكذب وقيل في حقيقته عدم
الايفاء بما وعد به او توعد والوفا هو الصدق فيما وعد به او توعد قيل الا ان الوفا لا يستعمل الا في الوعد بالنفع لا

في جزويه

لا بالغير وقد اعترض بعضهم قسمة السيد للحلف الى كذب وغيره وقال لا معنى لذكر الحلف بل كذب كله وقوله انه اذا كان خبرا عن العزم فليس بكذب غير مستقيم لانه اذا اخبر عن عزمه فقط فليس بحلف لكن مراد الشيخ انه خلف بالنظر الى الظاهر وليس بكذب ولا حلف اذا كان قصده الاخبار بانه عازم على ذلك فقط

فصل

والوعد والوعيد خلفان هو بفتح الخاء وسكون النون والواحد خلفة بمعنى ناحية يقال اعتزل خلفة اى ناحية **قوله** والعقلية تشمل على بيان ما يستحق على الافعال يعنى من المدح والذم والثواب والعقاب **قوله** وصفة ما يستحق يعنى ذكر صفات المدح والذم والثواب والعقاب وخصائصهما **قوله** وما يزيل الاستحقاق اشارة الى الكلام فى مسئلة التوبة وفروعهما وما يتعلق بها وزيادة الثواب على العقاب والعكس **قوله** وما يحسن اسقاطه وما يجب اشارة الى الكلام فى انه يحسن العفو عقلا واسقاط العقاب تفضلا واسقاط الثواب بزيادة العقاب والى انه يجب اسقاط العقاب بالتوبة او بزيادة الثواب **قوله** وكيفية الاسقاط اشارة الى بيان كيفية الاحباط والتكفير وفروعهما والى كيفية اسقاط العقاب بالتوبة هل بمجردها او بكثرة ثوابها **قوله** واحوال القيمة والصراط والميزان والحساب ونحو ذلك يعنى بنحو ذلك انطاق الجوارح وكلامه يوهم انه يذكر احوال القيمة غير ذكر الصراط والميزان والحساب وليس كذلك فان هذه هى الاحوال التى ذكرها **قوله** احد الفصل ونحو ذلك يعنى كذكر خلود الفساق وذكر الشفاعة

القول فى الجملة العقلية

قوله اعلم ان الذى يستحق على الافعال هو المدح والذم والثواب والعقاب يعنى الذى يستحق على افعال المكلفين فالمدح والثواب يستحقان على الطاعة والذم والعقاب يستحقان على المعصية **قوله** هو كل خبر يرد عليه ان لفظ كل يفيد العموم والخبر انما هو لماهية المفردة لا لمجموع الافراد قال حسن ان يقال هو الخبر المنبى الى الخيرة والخير حسن يشمل المدح وغيره وهو اولى من قول بعضهم هو القول المنبى الى الخيرة لان القول حسن بعيد **قوله** كالمدح على النعمة يعنى الخارجة عن كونها طاعة بان لا يقصد بها فاعلها وجه الله وقيل المراد انه لا يستحق بها ثوابا من المنعم عليه **قوله** وعلى سائر صفات الكمال يعنى كحسن الخلقة وكرم النفس والسخاء والشجاعة والفصاحة مما لا يعد طاعة وانما هو خلقة او غريزة **قوله** سائر اقامة مقام كل وجمع ما بعد الاستغراق وعد الحريرى هذا فى درة الغواص من غلطات الخواص فانما يستعمل سائر يعنى بقية كلو قال كالمدح على النعمة وعلى حسن الخلقة والشجاعة وسائر صفات الكمال ومن المدح الذى لا يستحق ثواب مدح البارى على ما فعله من الواجبات وغيرها من افعاله الحسنة **قوله** احترازا من الحكاية وقوله من التعريف الحكاية بكون لقول صدر من غيره متقدما والتعريف ما قصد به بيان الحال والاخبار به فقط **قوله** كالذم على الاساءة يقال ان الاساءة معصية فالذم عليها يستحق العقاب وقد تكلف لتصحيحه بان المراد الذم على الاساءة من حيث هى اساءة لا من حيث هى معصية فان الذم عليها وجهين هذا والوجه الثانى من حيث هى قبيحة او يكون المراد انه لا يستحق عقابا من المسى اليه **قوله** والثواب الى اخره هذا حده اصطلاحا واما لغة فهو الجزاء مطلقا سواء كان نفعا او ضررا فالربع هل ثوب الكفار وسواء كان الجزاء عاجلا او اجلا دائما او منقطعا **قوله** احترازا من قول من يجوز تحمل المشاق لاجل المدح والسرور واشار المصنف الى ان بعضهم يذهب الى ان المدح وما يحصل من السرور يكفى فى حسن التكليف بالشاق وقد اشار اليه فى فصل الدليل على استحقاق الثواب على الطاعة بقوله فان قال هلا كفى استحقاق المدح الى اخره والذاهب الى تلك المقالة الاسلاميون **قوله** والتعظيم هو كل قول او فعل او ترك الى اخره القول كان يمدح احدنا غيره والفعل كالقيام فى الوجه والاتفاق للواصل وكالعبادة فى حق الله تعالى والترك كما يعتاد من ترك مد الرجل وجه من يراد تعظيمه وترك الاحتباء ونحو ذلك وقوله يدل على ارتفاع حال من وجه اليه اقوى من قول المتكلمين عن ارتفاع حال الغير لانه يرد عليه ان احدنا قد يعظم

لاجل بعض الاسباب المذكورة الثالثة قال ابو هاشم قد يحسن ذلك دون التعظيم
استحقاق التعظيم من يفعل ما يستحق به التعظيم

علامة

نفسه اما بالقول كان مدحا او بالفعل كان تركا او تحليسا او تهيا لما جرت العادة بكونه للتعظيم وكذلك ترك كثير من الافعال
التي يعتاد انه لا يفعلها الا من لا يعظم نفسه **قوله** مع القصد احتراز من الحكاية والتعريف وعما يصدر من الائمة الصالحين
من الافعال والتروك في معاملة الكفرة والفسقة وظاهرها التعظيم فانها لا تعد تعظيما في الحقيقة لعدم القصد والمقصود
منهم لمصلحة دينية قيل وقوله مع القصد مستغنى عنه بقوله ينبي لان ما ذكر لا ينبي عن الارتفاع الا مع القصد ويلحق
بهذا الفصل فوائد الاولى ذهب ابو هاشم الى ان التعظيم معنى في القلب غير القصد والاعتقاد وليس من افعال الجوارح واذا
صدر من الله فهو معنى يوجد لا في محل وهذا قد عابه النقد والصحيح ما تقدم من انه جنس الافعال والاقوال والتروك
وان اريد بالمعنى الارادة فليس ببعيد اذ لا بد من ان يقترن بما ذكر لكن ليست هي وحدها التعظيم بل جزء منه او شرطه
الثانية اسباب التعظيم تختلف فقد يكون من قبيل اختصاص المعظم باحوال شريفة وان لم يكن له في ذلك اثر ومنه تعظيم
الله لاختصاصه بصفات الكمال والالاهية وكذلك تعظيم اهل البيت لنسبهم الشريف وقد يكون من قبيل الانعام والاحسان
وقد يكون من قبيل الواجب وترك القبيح وقد يكون لابطال المعظم لمن يستحق التعظيم وقال ابو علي لا يحسن الا لمستحقا
والا لقبح التكليف اذ وجه حسنه كونه تعريضا الى ما لا ينال الا به قيل ويشبه ان لا يكون بينهما خلاف في الحقيقة لان اباهاشم
انما اراد انه يحسن من غير فعل وان لم يكن ثم سبب وابو علي اراد انه لا بد من سبب الرابعة التبجيل والاهانة في
معنى التعظيم والاستخفاف ولذلك يستعملان مكانهما وذكر بعضهم ان التبجيل يفارق التعظيم من وجهين احدهما انه لا بد ان يقع
به رفع لمنزلة من وجه اليه فلا يتصور في حق الله تعالى لانه سبحانه قد بلغ من الجلال والكبرياء حالا لا ارفع منه فلا يمكن الزيادة عليه
ثانيهما ان التبجيل لا يتصور في حق الموتى والجماد كالكعبة وغيرها فما صدر في حق من هذه صفته مما ينبي عن ارتفاع حاله فهو
تعظيم لا تبجيل ذكره قاضي القضاة وقال في المحيط لانه لا بد في التبجيل من ان يكون مزيدا ذلك على حاله وكذلك الاهانة تفارق
الاستخفاف من وجهين احدهما انه لا بد فيها من حصول وضع منزلة من وجهت اليه كما يفعله الملوك بخدامهم وامرائهم وثانيهما
انها لا تكون الا في حق الاحياء ذكره قاضي القضاة **فصل** وهذه الامور كما تستحق على الفعل فقد تستحق على الاخلال بالواجب
هذا قول ابي هاشم والقاضي وتلامذته وجملة المتكلمين ونسبه بعضهم الى الزيدية كلهم والخلاف فيه لابي علي وابي القسم البلخي
والجاحظ واعلم ان ابا علي بنى مذهبه على قاعدة له وهي ان القادر بالقدرة لا يخلو عن الاخذ والترك فاذا كلف بترك القبيح
فمتعلق التكليف فعل تركه الذي لا يمكن الانفكاك عنه الا اليه وهو متعلق المدح والثواب فاذا ذم على ترك الواجب وعوقب عليه
فمتعلق الذم والعقاب فعل ضده الذي يعبر عنه بانه تركه ولا يمكن الانفكاك عنه الا اليه **قوله** وهذا معلوم باوائل العقول
اراد انه يعرف بالعقل من غير تامل ونظر **قوله** ولهذا يعرفه من ينفي الافعال العلة اراد سفاة الافعال بعض الغلاة نفيه
والاصم وحفص وهشام بن الحكم وهم الذين ينفون الاكوان راسا ويزعمون انه لا شيء زائد على الجسم **قوله** فليصح ان يكون
محيرا الحيه خبرا ينبي عن ارتفاع او اتضاع هذا كلام فيه ركة وليس من حق صحة ان يخبر عنه بما ذكر ان يستلزم كونه جهة
لمدح الغير او ذمه واي وجه للملازمة **قوله** فكل منهم انما ياتي بما له ضد من الافعال يعني لانهم قد بنوا على ان ما نهي
عنه فالتكليف متعلق بفعل ضده وما وجب وعوقب على تركه فالعقوبة والذم على فعل ضده فاذا كان من الافعال ما لا ضد
له لم يتم ما قالوه **قوله** كالنظر والاعتقاد اراد على الصحيح المختار والا فابو علي يذهب الى ان الانظار متضادة بحسب اختلاف
تعلقها فكل نظرين في امرين متضادان على كل وجه سواء كان المتعلق متضادا او لا ويذهب ايضا الى ان الاعتقادات تتضاد
بحسب اختلاف الجهة فما اختلفت جهة الاعتقاد حكم عليه بانه متضاد فجرى بها مجرى الحركات ولا يجوز ان يجمع في الجسم
الواحد اعتقادان مختلفان لتضادهما هكذا نقل عنه ابن متويه **قوله** على ان المتولدات لا يصح ان تكون لها ترك اعلم ان ابا علي

يوافق في المتولدات وانما نقول بعدم جواز خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك في المباشر من الافعال حتى لا يمنع قال ابن
ابن متويه ولم ينقل هذا القول في المتولد من فعلنا فيجوز خلو القدرة عن المتولدات من افعالنا قال ابن متويه ولم اقلنا انه لا
يقع في المتولدات التروك لان من حق الترك والمتروك ان يتضادا والمتولدات من الالم والتاليف والاعتماد والصوت لا يقع
فيها تضاد والاكوان فانه يدخلها التضاد والترك في المتولد منها لا يصح لانه ان قيل يترك كونا متولدا يكون مبتدا
مضادا له لم يصح لان ما يتولد من الاكوان فحصوله من سبب يولده في الثاني وهو الاعتماد والكون المبتدا يكون حاله في وجود
حال وجود الاعتماد فلا يحصل ما شرطنا من كون الوقت واحدا وان قيل الكون المبتدا في الحالة التي يوجد فيها المسبب
وقد صح انه لا يجوز ان يفعل مبتدا ان يدّ مما يفعله متولدا فالمتولد بالوجود احق لوجود سببه وان قدرنا انه يتركه كونا متولدا
مثله فان تساوى السببان فليس احدهما بالانحار اولى من الاخر وان زاد احدهما فموجبه بالوجود احق واعلم
ان الترك والمتروك في الاصطلاح عبارة عن شيئين كان يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر من القادر بقدرته وجد احدهما
وهو الترك واستحال وجود احدهما الاخر وهو المتروك لاجل وجوده ويسميان ايضا اخذا وتركا فالاحد الموجود والترك
بهذه العبارة ما استحال وجوده **قوله** شبهتهم ان القادر لا يجوز ان يخلو عن الشيء وضده في هذا نظر لان هذه ليست
شبهة لهم وانما هي القاعدة التي بنوا عليها مذهبهم والا فليس استحالة الخلو من الشيء وضده يكفي في الدلالة على انه لا يفعل
ليس جهة للمدح والذم ونحوهما **قوله** والاعراض ليس لمعنى ابو علي خالف في هذا وزعم انه ضد بالثلاثة للارادة والكراهة ولكن
الصحيح خلافه ولا دليل على ما ذهب اليه **قوله** وكذلك القادر القوة الى اخره تحقيق هذا الوجه ان الواحد منا اذا وضع
يده على وسادة فان لم يحرك يده هو متك بسبيل الاستمرار فان كان يفعل فيها من القدرة السكون وقد كان من حقها
ان تنقل كما يعرف لو سكنها في الحيوان كان يفعل فيها الحركة فلما اذا وجب ولها ابدا وهل يتحرك في جهة من الجهات عن جهة
السفل هكذا اجراه ابن متويه **قوله** وقال ابو علي كيف يذم ويمدح الى قوله وهل هذا الا تحقيق هذا الوجه على ما حرره
في شرح الاصول انه هكذا يضارع مذهبهم حيث جوزوا ان يعاقب العبد على ما لا يتعلق به اصلا فلا بد من اسوا من حاله
لان اكثر ما جوزوه ان يعاقب العبد على ما لا يتعلق به واما الا يكون هناك فعل بتة فالبه استحقاق الذم والعقاب فلا وانما
جوزتم ان يذم ويعاقب وان لم يكن هناك فعل ولا كف ولا اخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة وذلك داخل في الجهالة فقول
قال السيد صاحب الشرح وهل هذه الطريقة الا طريقة التشنيع الذي لا يعجز عنه عاجز والفرق بيننا وبينه انه جوزان
يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا اتى واعقبه البتة بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه اصلا وليس كذلك حالنا فانا انما جوزنا ذمه
ومعاقبته على اخلاله بما وجب عليه بعدما اعطي القدرة على ذلك وخلي بينه وبين فعله والا يفعله وازيحت علته فيه فكيف
تشبه احد المذهبين الاخر **قوله** وذلك مفقود هنا يعني لان استحقاق الذم ليس بصفة ومزيته بانه المستحق بشيء
له بعد ان لم يثبت مع كون الحال واحدة والشرط واحد **قوله** يوصف من لم يرد الوديعة الى اخره تحقيق تجوبز هذه الشبهة ان
من لم يرد الوديعة او لم يقض دينه يسمى ظالما وعاصيا ومعرضا الى غير ذلك من الالفاظ والاسامي المشتقة عن الافعال
فلولا ان هناك فعلا لما اجرت عليه هذه الاسماء فاشتقاق الاسامي ذلك وتحقيق الجواب من وجوه احدها ما ذكره المصنف وثانيها
ان هذا يوصل بالعبارة الى افساد ما قد ركبه الله في العقول حتى علمنا والله ثالثها انهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالما
مع القطع بعدم علمهم بفعل وجهوا التسمية اليه ورابعها ان اهل اللغة قد يجرون لفظة الفعل على عدم الفعل الذي
يعرف وجوده على الاختيار كما يقولون لمن لم يطالب غريمه بالدين ولم يستوف منه القصاص احسن في فعله ولمن لم
يرد الوديعة اساء فعله **قوله** فان كل فعل يستغنى به عن الواحد فانه يتركه يعني يكون قبيحا لكونه منع الواجب من

وجوده وذلك كالسعي في صلوة الجمعة ونحوه **قوله** بالا يمكن الانفكاك من الواجب المضيق الا به هذه الصورة نادرة الوقوع
ومثالها ان يكون المكلف في مكان وهو محاط عليه الا من جهة واحدة فيتكلف السكون ولا يمكنه الاحتراز الا الى تلك الجهة
ومثال ما له بدل كثيرة ان يكلف السكون في مكان مع امكان الاحتراز في كل جهة من الجهات لعدم المانع وكتكليفه بالصلوة
مع امكان الاشتغال عنها بالاكل والشرب والاضطجاع وغير ذلك **قوله** ولم يكن ايضا هو واجبا مضيقا احترز عن نحو الصلوة
في آخر الوقت مع المطالبة من رد الوديعة **قوله** وقيل يقبح كل واحد منها على الجمع يعني فكل ما اتى به منها استحق العقاب عليه
قوله وقيل على البدل يعني فيكون القبيح منها ما وقع به الاشتغال عن الواجب ومنع من فعله وما عداه فلا يحكم عليه بقبح
ولا يستحق عليه عقاب وكلما انكشف انه المعقول المانع حكم بقبحه **فائدة** يقتضي القياس على اصل ابي هاشم ان الذي لم يفعل
الواجب واشتغل عنه بفعل منع عن وجوده يستحق العقاب من جهتين احدهما كونه لم يفعل الواجب ويكون عقابه من هذه
الجهة كاملا لكمال جهة الاستحقاق وهي ان لم يفعل ويستحق عقابا آخر على ذلك الفعل المحكوم عليه بالقبح لمنعه عن
الواجب واذا اخل بالواجب ولم يشتغل بفعل من حقه ان يمنع عنه استحق العقاب من الجهة الاولى فقط ونقل عن ابي هاشم
في ذلك كلام مختلف فذكر تارة انه انما يستحق عقاب فعل الضد لان الوجه الذي لاجله استحق الذم على كونه لم يفعل الواجب
قد حصل في الفعل فلم يستحق الا عليه وذكر مرة اخرى انه يستحق قدرا من الذم واحدا لكنه يستحقه على الوجهين جميعا اخلاله
بالواجب وفعله للقبيح لان جهة الاستحقاق واحدة فالفعل القبيح لكونه تركا للواجب والاخلال بالواجب جهة استحقاق
فلما كان وجه القبح هنا كونه متضمنا للاخلال بالواجب لم يستحق عليه اكثر مما يستحق على الاخلال بالواجب واستحق عليهما
معا لجريهما مجرى الشيء الواحد قال الحاكم في شرح العيون وهذا هو الذي اختاره الشيوخ فيشكل والوجهان متقاربان لاتفاقهما
في ان المستحق عقاب واحد لا عقابان لكن علق في احد الوجهين بالفعل فقط وفي احدهما بالجهتين معا قال مولانا عليه السلم والذي
ذكرناه اولا هو مقتضى قواعدهم لانهم اذا حكموا على الا يفعل بانه جهة في استحقاق وقد [illegible] انضم الى ذلك فعل الضد المحكوم
عليه بالقبح فلابد من استحقاق العقاب على فعله لقبحه وانضمامه الى الا يفعل لا يقتضي بطلان كونه جهة في استحقاق
ذلك القدر من العقاب والله سبحانه اعلم

فصل والشرط في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على المكلف بفعله
ما اوجب عليه او تركه او تمكنه من العلم اعلم ان المصنف اقتصر على ذكر هذا الشرط تنبيها على ظهور ما سواه وعدم احتياجه الى
الذكر اذ لا يجهل احد اشتراط قبح الفعل في استحقاق الذم والعقاب واشتراط كون الفعل طاعة في استحقاق المدح
والثواب او مبني على ان كون الفعل قبيحا وكون الترك تركا للواجب سبب في استحقاق الذم والعقاب لا شرط وكذلك كون الفعل
طاعة وكون الترك تركا للقبيح والمكروه وقد صرح بذلك السيد في شرح الاصول واما الذي يذكره الاصحاب فحاصله ان
الذم الذي يستحق على الفعل له شروط اربعة احدها ان يكون الفعل قبيحا ثانيها الا يكون ملجأ الى فعله ثالثها الا
يكون له من المدح ما يزيد على ما يستحقه من الذم رابعها ان يكون عالما او متمكنا من العلم بقبحه والعقاب المستحق على
الفعل يشترط فيه ما ذكر وشرط آخر وهو ان يكون فاعله فعله لشهوة او شبهة والمراد بهذا الشرط الاحتراز من
القبيح لو وقع [illegible] من الحكيم [illegible] فانه لا يستحق عقابا عليه لعدم حصول هذا الشرط والمراد بما يفعل لشبهة العقائد
الفاسدة والظنون القبيحة ونحو ما يفعله بعض المجوس من القائهم انفسهم في النار لاعتقادهم التخلص بذلك من
عالم الظلمة الى عالم النور وان الذم الذي يستحق على الترك له شروط اربعة ان يكون المتروك واجبا وعدم الالجاء وكونه
لا مدح للتارك يزيد على ذمه وكون التارك لذلك الفعل عالما بوجوبه او متمكنا من العلم وهذه هي الشروط في استحقاق العقاب
مع كون تركه ذلك لشهوة او شبهة قال مولانا عليه السلام وهذا الشرط الخامس لا حاجة اليه لان الكلام في شرائط الاستحقاق

المكلف لما ذكرنا ولذلك لم يذكر المصنف اشتراط عدم الالجا لانه بنا في التكليف وكلامنا في المكلف ولم يذكر اشتراط الا يريد ما
يستحقه من المدح او الثواب على ما يستحقه من الذم او العقاب استغنا عنه لما سلف في مسائل الاحباط والتكفير واما
شرايط المدح والثواب على فعل الطاعة وترك المعصية فقسها على ما ذكر وهي ان يكون للفعل صفة زايدة على حسنه وان يكون
المتروك قبيحا او مكروها واستغنا الالجا وكونه لا يستحق ذما يزيد على المدح ولا عقابا يزيد على ثوابه وان يكون فعله للطاعة
لاجل كونها طاعة وتركه للقبيح والمكروه لاجل كونه كذلك ولا سلك المصنف احسن الكلام في هذا الفصل اختصار الخلا

فصل قوله والدليل على استحقاق الثواب على الطاعة وترك المعصية الى اخره اعلم اولا ان القول باستحقاق الثواب
على ما ذكر وجوبه على الله تعالى وهو قول البصرية من المعتزلة وقال الشيخ ابو القسم انه غير مستحق ولا واجب قال فاذا قلنا
بوجوبه فالمعنى انه وجود وجود وتفضل والمعنى ان جوده وكرمه يقضي بان يفعله لا انه حق للمثاب عليه وظاهره انه خلاف
في الحقيقة والمعنى وانه يقول الواجب لله تعالى لم يستحق تعالى ذما وانه لا يستحق الطاعة لما له من سابق النعم وقيل انه خلاف
لفظي لموافقته في انه لا بد ان يفعل وانما منع من اجرا العبارة بالوجوب على الله تعالى واما المجبرة فخلافهم ظاهر من وجهين
احدهما انهم لا يوجبون على الله واجبا وتعود القاعدة العقلية في ذلك والثاني انهم ينسبون الافعال الى الله فكيف يستحق
الثواب عليه او العقل فعله فهذه جهة من الاخلاف فاما المجبرة فالكلام بيننا وبينهم في القواعد التي بنوا عليها واما
ابو القسم فقال لان من انعم على غيره ثم امكنه استخدامه على وجه لا يلحقه به مشقة فانه يقبح منه ان يعدل عنه الى استخدامه
على الوجه الشاق لاجل النعم السابقة اذ هو بمنزلة من انعم على غيره بالف دينار ثم حقق نفسه ضرب اضعاف المكان ذلك الاحسان
وكذلك من انعم على غيره ثم يعلم انه كلفه لاجل ذلك الاشتغال بمدحه والثنا عليه من دون توجه سوى ما سبق لم النعمة
فان العقلا يذمونه وينسبونه الى احباط ما فعله من الاحسان ويكشف انه لم ينعم عليه قاصدا للاحسان ولانه لو كان
التكليف لاجل النعم السابقة لزم الا يحسن تكليف المكلفين بها الا لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين من تكليفه
اشق والانعام عليه اقل ولانه لا نفع لله في تكليفنا فيلزمنا اياه لاجل انعامه علينا الجهة الثانية اختلف في دليل
ذلك هل هو عقلي وسمعي ام سمعي فقط فقالت المعتزلة جميعا نستدل على ذلك بالعقل كما ذكره المصنف وبالسمع وهو تسمية الله
للثواب جزا واجرا كقوله تعالى جزا بما كانوا يعملون ويوفيهم اجورهم ونحو ذلك ومثل هذا يقضي بانه كالدين اذ لا يعبر بالوفا الا
عما هو مستحق ولا يسمى التفضل وفا ويقضي بانه شي وقع على قدر ما كان جزا المعلومة وتسميته جزا دليل واضح على كونه مستحقا
اذ لا يسمى التفضل جزا والخلاف في هذه الجهة للمجبرة فانهم ينفون دلالة العقل بنا على قواعدهم في نفي التحسين والتقبيح
العقليين ويقولون لا طريق الى استحقاق الثواب الا السمع اذ لا استحقاق ومقتضيه وعده تعالى به لا لاجل العمل هكذا قرر
الخلاف من هذه الجهة بعض المتاخرين قال مولانا عليم المهدي وفيه نظر من وجهين احدهما نسبة القول بدلالة العقل والسمع هنا
الى جميع المعتزلة ودعوى اتفاقهم عليه مع خلاف ابي القسم المتقدم فانه لا يقول بالاستحقاق فضلا ان يقضي بذلك العقل
عليه الثاني انه لا معنى لنسبة القول بالاستحقاق سمعا فقط الى المجبرة فانهم ينفونه عقلا وسمعا وانما يثبتون بالسمع
ايصال الثواب للوعد به لا استحقاقه فقواعدهم تاباه فليتامل قوله او تزيل الشهوة والنفار يعني تزيل شهوة القبيح
والنفرة عن الحسن او يحولهما فيجعل النفرة متعلقة بالقبيح والشهوة متعلقة بالحسن قوله يجري مجرى ايراد المشقة
يعني فكما انه لا يحسن ان يورد علينا مشقة لا لنفع ولا استحقاق لا يحسن ان يلزمنا فعلا شاقا لا لنفع ولا استحقاق مع
امكان ان يجعل فعل ما امرنا به وترك ما نهانا عنه غير شاق قوله ولان التكليف يقضي وجوب نفع من جهة المكلف
والتفضل لا يجب فيه نظر لانه احتجاج بنفس المذهب او اتكال على ما سبق وترجع اليه قوله فان قال هلا كان له ان يلزمنا

الشاق الى اخره اشارة الى ما ذهب اليه ابو القسم وخروج الى ذكر ما يبطل به قوله في ذلك وقد ورمنا ما يبطل قوله على جهه
الاستقلال وهو قريب مما ذكره المصنف هاهنا ضمنا الجواب عن هذا السوال قوله ويجرى هذه العبادات مجرى الشكر لها لم تحصلها
شكرا حقيقيا لانها لا تخلو عن مخالفه للشكر على ما قرر في غير هذا الموضع قوله ويحذر لحسن التكليف مشروطا باصول
النعم الى اخره هذا كلام غير واضح وليس اشتراط اصول النعم في حسن التكليف يدفع ان يكون ما كلف المكلف به شاقا لان ثوابه
لاجل تلك النعم هي وغيرها ولا يمنع من ذلك بل يناسبه فانه تعالى لولا حصول تلك النعم التي يتوجه لاجلها على العبد تلك
الطاعات لما حسن من الحكيم الزامه اياها الا ترى ان الشكر لا يحسن الا مع تقدم النعمة التي يستدعيه فحسنه مشروط
بحصولها ولا يمنع ذلك من ان يكون في مقابلتها ومن كون المنعم لا يجب عليه للشاكر ثواب وجزاء غير ما تقدم منه من الانعام عليه
قوله وبعد هذا يؤدي الى ان يسقط وجوب شكر نعمه الله علينا الى اخره تعالى ان الشكر من جمله الواجبات المستحقه
لاجل نعمه الله فلما كانت نعمه الله جليله القدر فاسه الخطر وجب على الواحد منا في مقابلتها واجبات الشكر بالمشاق احدها
ولا معنى لالزام سقوطه قوله بل كان يلزم الا يبقى علينا لله نعمه غير شديد فليس مقابلتنا للنعمه بما يجب لاجلها من الشكر
وما يجرى مجراه يلزم منه اسقاطها ومصيرها في حكم العدم بل يلزم منه قيامنا بحقها وحسن المقابله لها بما يستدعيه
وسقوط الواجب عنا في ذلك قوله فان قال هلا كفى استحقاق المدح على الطاعه الى اخره ويستند القول بذلك الى بعض العلما
الاسلاميين قد ذكر انهم يذهبون الى ان المدح وما يقع من السرور به كاف في حسن التكليف بالمشاق قوله فانا رانا
العقلاء يبذلون الرغائب هي جمع رغيبه والرغيبه العطا الكثير وكذا الجوهر وتحقيق ذلك ان تعالى المعلوم انه قد يلتذ
بالمدح اعظم من الالتذاذ بالطعام والشراب ونجد الناس يتحملون المشاق العظيمه في طلب المدح ويبذلون المهج ونفائس
الاموال في ذلك قوله لم يقع به اعتداد فيه نظر فان المعلوم انهم قد يعتقدون رتبة المدح وان لم ينضم اليه نفع قوله
لاعتقاد النفع فيه نظر فانهم يبذلون ما ذكر للالتذاذ بالمدح نفسه لا لاعتقاد عود نفع منه قوله يستحق عليه لو لم يكن
شاقا تحقيق هذا الوجه ان المدح والثناء قد يستحق على ما ليس بشاق كما يستحقه الله على النعم اذ لا مشقه في حقه وكذلك
اذا رد احدنا الوديعه من غير مشقه لاحقه له في ذلك فاذا لم يكن الغرض في التكليف الا استحقاق المدح فقد كان يمكنه ان
يكلفنا مع عدم المشقه ولا يجعل الواجبات شاقه علينا فلولا ان في مقابله المشقه ما لا يحسن الا لاجلها وهو الثواب كان
جعل الواجبات شاقه عبثا وظلما وهو تعالى عدل حكيم لا يظلم احدا قوله واما السرور فالى الحرم رد لما نسب الى الفلاسفه
على ما ذكرناه وان لم يذكره في المتن قوله فلا يصح ان يجعل في مقابله المشاق وتحقيق ذلك ان تعالى ما يريدون بالسرور هل
السرور الحاصل بالمدح فهو تابع له وفي حكمه وقد بينا ان المدح لا يستقل وجها في حسن التكليف لامكان حصوله ووصوله
مع عدم الزام المشاق وان اريد السرور لا بالمدح بل السرور المطلق وانه يحصل بفعل الطاعه فالسرور على ما ذكر علم
الحي او ظنه او اعتقاده لحصول نفع له او دفع ضرر عنه في المستقبل ولا يصح ان يستقل ذلك وجها في حسن الزام المشاق
اما الظن والاعتقاد فلانه لا يقع بهما اعتداد اذ من الجائز عدم مطابقتهما واما العلم فان كان علما لحصول نفع فليس الا الثواب
وهو الذي نقول وان كان علما بدفع ضرر وهو العقاب فدفع هذه المضره كان ممكنا مع عدم الزام المشاق بان يفعل لنا شهوه
القبيح ويخلق فينا شهوه الحسن قوله ودليله ان الثواب يظهر المدح الى اخره هذا الدليل فيه ضعف كما ترى وليس كون
الثواب مستحقا على الطاعه كالمدح يلزم منه تساويهما في الاستمرار والدوام كما لا يلزم منه تساويهما في غير ذلك فالمعتمد
في دوامه دليل السمع فان القران فيه تصريح بذلك وتاكيده وكذلك السنه النبويه والاخبار الصحيحه المرويه قوله
لادى ذلك الى التنغيص فيه ضعف ايضا ويمكن ان يقال التنغيص ينتفي بعلم الاستمرار ولو بفضله وليس يلزمه قطع الثواب

ط لهابها

الى

الى التعب يكون سببا في وجوب دوامه اذا لم يكن واجبا من الاصل بل اذا لم يكن واجبا من اصله لم يقع هبا الا بالتنغيص
بعد انتفا الواجب **قوله** لكان اعلى حالا فيه نظر بل اللازم ان يكونا مستويين في جواز قطعهما و في جواز استمرارهما
تفضلا لا وجوبا ولا مانع من استوا الثواب والتفضل في ذلك مع تميز الثواب بمقارنة التعظيم وغيره من المزايا **قوله** ولقبح
التكليف لاجل الثواب كلام لا طائل تحته فليس بعد من انقطاع الثواب مع عظمه وسعته ومقارنة التعظيم له وكونه لا ينال
الا بالتكليف يقتضي قبح التكليف لاجله **قوله** ولا يجوز الفعل التفضل الدائم الى اخره كلام ركيك ولا يتقرر الا لو كان
من لم يثب ثوابا منقطعا يتفضل عليه تفضلا دائما ولا قائل بذلك **قوله** وايضا فاذا كان لا يمكن تقديره بوقت دون وقت
الى اخره هذا حاصل من القول وما عليه ما يرد هل الا يمكننا حق فصحيح لكن ليس ذلك يستلزم عدم امكان التقدير من
المثيب القدير العالم بالمقادير او لا يمكن المثيب فغير مسلم وصار الحال في ذلك كالحال في كمية اجزاء الثواب فانه لا يمكننا معرفة
مقاديرها والبارئ تعالى يعلم ذلك ولا يصح ان يقال اذا كان لا يمكن بعد ما اجرينا بعد قدر دون قدر وجب الا يتناهى **قوله** ومن
هنا زال التكليف عن المثابين وصاروا بمنزلة الملجئين يعني لكون التكليف يستلزم المشقة والتنغيص واذا زال فلا بد من ان يكونوا
في حكم الملجئين حيث لم يتعلق داعيهم الى الحسن صارف عنه ولا صوارف لهم عن القبيح داع اليه وليس ثم الجا حقيقي
فكان ينبغي ان يقول في حكم الملجئين **قوله** ومنها ان يكون بالغا في الكثرة مبلغا عظيما لا يحسن الابتدا بمثله في المقدار
ليفارق التفضل وقوله ولا بد ان يكون منافع الجزء الواحد اكثر من منافع التفضل بالعمر ما يبلغ هكذا قال ابو هاشم
ورجع اليه ابو علي واطلقه المتكلمون وهو عندي من المغالطات العظيمة وحاصله ومؤداه يقتضي ان يكون ثواب اقل جزء
من الطاعة وادنى ما يكون من القربة بالغا في الكثرة حدا لا يتناهى اذ ما من قدر ينتهي اليه الا ويجوز التفضل بمثله
لا محالة فان التفضل لا حد له ينتهي اليه ويحكم على ما بعده بالقبح بل من المعلوم ان ازدياد التفضل زيادة في الفضل والاحسان
فيؤدي هذه المقالة الى المحذور من احد هذا انه يجب ان يبلغ ثواب كل طاعة وان قلت ودقت ما لا يتناهى واستحقاق ما لا
يتناهى في الوقت المحصور محال لان حصوله وايصاله كذلك محال الثاني تأديته الى استوا مقادير ثواب الطاعات وانه لا فرق
بين ادناها واعلاها اذ الزيادة على ما لا يتناهى لا يمكن الاشارة اليها وقد تكلف المصنف وغيره في تصحيح ذلك ما وقعت
الاشارة اليه بقوله والوجه في ذلك ان الصفة التي هي التعظيم الى اخره وهو تعسف ويلزم عليه ان يصح الاثابة بقدر
من المنافع من دون تعظيم بان يكون فيها كثرة فبعضها هو القدر المستحق وبعضها بدل التعظيم ومن قواعدهم المشهورة
انه لا بد من مقارنة التعظيم لمنافع الثواب وان زيادة اجزائها لا تقوم مقامه ولا ينبغي ان يصغى الى هذا الكلام الذي لا
ان يلتفت اليه فانه كلام فاسد مبناه على العوائد خال عن الفوائد والقول الفصل والحق العدل ان الثواب منافع بمقارنة
التعظيم والاستحقاق ويستحق منه قدر معلوم على قدر الطاعة وهو بمنزلة الاجرة في الشاهد فكما ان من استعمل غيره
في امتثال او استهلك منافع غيره لغيره يجب عليه تعويضه بقدر قيمة تلك المنافع واجرة مثله ولا يشترط ان يبلغ
ذلك مبلغا لا يحسن التفضل بمثله كذلك ها هنا فقد يكون الاجرة المستحقة دانقا ويحسن من المستحق هبة عشرة ان
يتفضل على ذلك المستحق بقنطار وما اتي الاصحاب في هذا ونحوه الا من التعسف والتكلف والاقتراح وعن ذلك
مندوحة وتخلص من عدة جهات والله الموفق **قوله** ولا اشكال ان الواحد ثواب والتسعة الباقية تفضل الى اخره
وذكر في التهذيب ما يقتضي مثل ذلك فانه قال في تفسير عشر امثالها المراد امثالها في كونها حسنة لا في الكثرة لان هذه
بعضها تفضل والتفضل لا يساوي الثواب في الكثرة عن اكثر الشيوخ وقيل مثلها في الكثرة ثم اختلفوا من وجه اخر فقيل
واحد منها ثواب وتسعة تفضل وقيل العشرة كلها تفضل والثواب غيرها لانه قال عشر امثالها يريد الحسنة والثواب

لا يقابل الحسنة لانها طاعة شاقة وهو والتفضل من قبل الله اذ يحسن ان يعطى عشر امثال جزائها اى ثوابها فيلزم
ان يكون العشرة غير الثواب ولقائل ان يقول من اين لكم هذا فان الله سبحانه صرح بان كل واحدة من العشر مثل فدل
ذلك على ان العشر متماثلة لا تزيد واحدة منها على واحدة وقد ذهب الى ان الثواب لا بد ان يكون بالغا في القدر مبلغا
عظيما فهذا هو المبلغ المذكور ان الطاعة يستحق عليها عشر امثالها وتكون العشرة كلها ثوابا ليس مستحقا الا ان
الثواب واحد منها فقط وظاهر الاية يقضي بان العشرة مستحقة مثوبة ويمكن الجواب بانه يمنع من ذلك ان الله سبحانه
قد نص على انه لا يستحق على السيئة الا مثلها والذى يستحق على السيئة ان لا يزيد على ما يستحق على الطاعة بعض منه
بل قد نص محققو العلماء على ان الذى يستحق على المعصية من اجزاء العقاب بالنظر اليها اكثر مما يستحق من اجزاء الثواب
على الطاعة بالنظر اليها لان طاعة المنعم باصول النعم ليست في عظم الموقع كمعصيته ومقابلة احسانه بعصيانه
قال الزمخشري في منهاجه معصية الله اعظم من طاعته لعظم انعامه كان لطم الاب اعظم من تقبيل راسه انتهى فاذا
كان لا يستحق على السيئة الا مثلها فكيف يستحق على الطاعة عشرة امثالها ولانه لا معنى للمماثلة بين الطاعة والجزاء
الا انه قدر المستحق عليها اذ لا تتصور المماثلة بينهما في الجنسية ولا غيرها سوى ما ذكر فلم يكن من القول بان الزائد
على القدر المستحق تفضل واما قولهم لا بد ان تكون منافع الواحد وهو المستحق اكثر من منافع التسعة فبعيد وغير
سديد وكيف يعد امثاله والحال هذه وتعليلهم بان الثواب لا بد ان يمتاز عن التفضل ليس بواضح فانه يمتاز بمقارنة
التعظيم فالعشر امثال في النفع والواحد الذى هو ثواب يمتاز بكونه مستحقا ومقارنة التعظيم ولو كان اجزاء النفع
المستحق ثوابا يمتاز عن التفضل بالكثرة لزم ان يستحق على اقل الطاعات من المنافع ما لا يتناهى لانه ما من قدر من
المنافع الا ويجوز التفضل بمثله والله اعلم

فصل

قوله والذى يدل على ان العاصي يستحق العقاب الى اخره
اعلم ان جمهور المعتزلة يذهبون الى ان استحقاق العقاب يعلم عقلا وسمعا وابو القسم يوافقهم هنا فالعقل ما ذكره
المصنف وغيره والسمع تسمية الله العقاب جزاء كقوله ذلك جزيناهم ببغيهم فلولا استحقاقه لم يسم جزاء وقوله وما
ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولولا الاستحقاق لكان العقاب اسوء الظلم وان الله سبحانه وتعالى صرح في القران بانه
يعاقب العصاة وكرر ذلك في غير موضع وقد دلت البراهين القطعية على عدله وحكمته فيعلم من ذلك ان العقاب مستحق
اذ لا وجه يقتضي حسنه الا الاستحقاق فمن المعلوم انه ضرر عظيم وانه لا نفع فيه ولا دفع ضرر يقارنه ولا بد انه
فصل ان يزيد عليه او يساويه فدل ذلك على انه مستحق ولا يبعد ان يكون مثل هذا الاستدلال مركبا من العقل
والسمع وقال السيد ابو القسم المرتضى من العدلية والكرامية من المجبرة لا يعلم استحقاق العقاب الا بالسمع ولا مجال
للعقل في ذلك **قوله** هو ان الله جعل العقل شاقا علينا الى اخره هذا الدليل ذكره ابو هاشم وتوبع عليه وهو عندي
في غاية الضعف فان مناسبة خلق شهوة القبيح فينا ونفرة الحسن وحصول الدواعي الى القبيح والصوارف
عن الحسن لعدم استحقاق العقاب اكثر من مناسبتها لاستحقاقه فما اضعف هذا المسلك وهل يقدر ان يقال انت
يا هذا العاصي يستحق العقوبة لان الله خلق لك شهوة يدعوك الى الفعل الذى يستحق العقاب عليه وفعلته لاجل
الشهوة المركبة فيك التى لا يقف على احسا ذلك ولا يحمل لك الا حسا ... فما اركّ هذا القول واسمجه والكثر ما يمشي
ان يكون ذلك دليلا على ان الله لا بد ان يزجره ويتوعده بايصال العقاب اليه واما على نفس الاستحقاق فلا ولكن البرهان
الساطع والدليل القاطع دليل السمع الصادر عن العدل الحكيم الذى لا يظلم العباد ولا يريد الفساد وهو الدليل المركب
الذى قدمنا ذكره ولا ... فلا يعدل عنه الى هذه البرهان التى لا تفيد ولا تسلك ما تريد ولا يبلغ بك مرتبة الظن

فصل

فضلا عن العلم النظري والله المعين **قوله** وبعد فقد اوجب علينا الطاعة الى اخره هذا الدليل الثاني من جهة العقل على
استحقاق العقاب وهو الذي حرره قاضي القضاة وتبعه عليه الحاكم والسيد صاحب شرح الاصول وغيرهم قيل والتحقيق
انه دليل مركب من العقل والسمع لانه مبني على ورود الامر بالطاعات وهو سمعي وعلى ان الله عدل حكيم فلولا ان الخلق
يتخلص بفعل الواجبات من ضرر عظيم لما حسن منه تعالى هذا الايجاب وهذا عقلي وهو عندي كما اورد الزركشي وناهيك بانهم
حكموا فيه بان وجه حسن التكليف دفع ضرر العقاب والعقاب لا يستحق الا بعد التكليف فجعلوا وجه الحسن متاخرا
ومن المعلوم ان وجوه الافعال لا تؤثر فيها ما تاخر عنها وهذه قاعدة من قواعدهم المشهورة المذكورة في غير موضع
والماصورة لذلك لو كان يصح استحقاق العقاب قبل التكليف ومع عدمه فيقال وجه حسنه دفع ذلك الضرر
وقد اورد على هذين الدليلين اسئلة كثيرة منها ما اشار اليه المصنف بقوله فان قال هلا كفى مجرد الوجوب وهو احد
الاسئلة الواردة على الدليل الثاني وبقوله فان قال هلا كفى استحقاق الذم الى اخره وهو من الاسئلة الواردة على
الدليل الاول وقد استكملها الامام المهدي رحمه الله في الغايات وبسطها وتكلف الجواب عنها ومع ما قررناه من
استضعاف هذين الدليلين لا ينبغي الاشتغال بتلك الاسئلة الواردة عليها والاجوبة فانما اشتغل بذكرها مزيد التعب
وتكلفه ومن العجائب ما ذهب اليه قاضي القضاة من كون استحقاق العقاب لا يصح ان يعلم الا بالعقل ولا يصح الاستدلال
بالسمع عليه واستهجان الامام المهدي لذلك وقوله والمختار ما ذكره قاضي القضاة وعلل ذلك بتعليل لا يسقط فيه ولا ينبني
بشيء وحكي عن الحاكم انه استدل له بما قدمنا ذكره وهو الدليل المركب واعتماد بعض المتاخرين عليه وتزييفه الادلة العقلية
كما قررناه سواء وهو الحق وكان ما رقمنا لذلك وتقريرنا له قبل ان نطلع على انا قد سبقنا اليه وانما هو من قبيل توارد
الانظار الموفقة المنورة والحمد لله **قوله** فان قال انما يحسن ايلام الضرر لاجل التشفي هذا ايراد على اصل المسألة وهو
القول باستحقاق العقاب لا على واحد من الدليلين المذكورين **قوله** لانه يقطع الذم ولانه لو كان منقطعا الى اخره
قد تقدم السطر على مثل هذا في دليل دوام الثواب ومسألة يرد ههنا وزيادة فان دوام العقاب الذي هو ضرر عظيم يفتقر القول
به الى الدليل القاطع والبرهان الساطع فان الخطر في ادامته والقول بها اشد من الخطر في دوام الثواب والقول به اذ
لا ظلم هناك يمكن تقديره واما العقاب فان دوامه ما لم يثبت استحقاقه بالدليل القطعي لا يحسن الاقدام عليه ولا على القول
به ولا يغفل عما قررناه من كون الاعتماد على دليل السمع وقد صرح الله سبحانه بادامة العقاب وخلود اهل النار وانهم لا
يخرجون عنها فاي حاجة اليه واعتمد عليه وترتب على ذلك العلم باستحقاقه فلولاه لما وقع من العدل الحكيم ولا نعتمد على
هذه الادلة المتكلفة التي اذا عرضتها على قوانين البراهين وجدتها عنها بمراحل وكيف يستدل على ان العقاب العظيم
الاليم الذي يدهش الالباب ذكره فضلا عن الوقوع فيه يستحق دوامه ابد الابدين ودهر الداهرين بباب المنقطع يسهل
على كثير من الناس ولا والله ما الوقوع في النار لحظة وطرفة عين يسهل على احد واما كونهم مع العلم بدوامه ابعد عن
المعصية فصحيح لكن ذلك لا يقتضي استحقاق الدوام كما انه لا يقتضي استحقاق عقاب الكفر على الفسق وعقاب الكبيرة
على الصغيرة مع انا نعلم لذلك ان العلم بذلك يقتضي كون العالم به ابعد عن موافقة الفسق وعن مقارفة الصغيرة **قوله** والمثل
ذلك يجب ان يبلغ مثلها عظما الى اخره فيه نظر وليس ايضا التعذر عن المعصية يوجب استحقاق ذلك كما قررناه انفا
اذن لا يقتضي ذلك استحقاق ما لا نهاية له لانه ما من قدر الا والعلم بما هو اعظم منه ابلغ في كون العالم به ابعد عن المعصية وانما
الحق ان لكل معصية قدرا يستحق من العقاب عليها يحيط الله بعلمه ويوصله الى مستحقه ليس لنا فيه مجال ولا مقال
فلنقتصر حيث مبلغ علمنا والعلم علم الملك المتعال **قوله** لتفارق الامتحان تعالى هو تفارق الامتحان بعين ذلك فان

ط العقاب

الامتحان وجه حسنه المعوض عليه واللطف فيه مع عدم الاستحقاق وهذا مستحق لا يقع فيه ولا اعتبار لكن الاستحقاق
بما نعلم استحقاق العقاب له وبما صرح به القرآن لا لهذا الوجه المذكور **قوله** لمثل ما نعدم بيان الذي تقدم حلوص الثواب عن
كل شغل ومشقة لوجهه المذكور وليس هو الوجه في حلوص العقاب عما ذكر والذي يقضي به العقل انه يحسن من الله تعالى ايصال
ما يستحقه العبد من اجزاء العقاب اليه وانه يحسن منه مع ذلك الاحسان اليه كما قدمنا جواب ان العقل يقضي بحسن العفو وانما
الطريق الى ذلك السمع والكلام ان ظواهره تقضي بان اهل النار لا ينالون روحا ولا راحة ولا يجابون الى ذلك مع سوالهم له
وهي ظواهر كثيرة شهيرة **قوله** وقال قوم لا يستحق على الصغيرة هذا القول منسوب الى جعفر بن مبشر واعلم ان مع القول
بان المعاصي تنقسم الى كبيرة وصغيرة ومنعه ولا ينبغي لقائل ان يقول بان العقاب لا يستحق على ما هذا حاله كما نسب الى جعفر
مع جلالة قدره انه لا يستحق العقاب على الصغائر ولا يجوز العقاب عليها ولو انفردت بحيث لا ثواب لفاعلها واي وجه
يحسن هذا القول ويلتبس على صاحبه وانما ذهب جعفر الى ذلك بنا على قاعدة له وهو ان كل عمد كبيرة وان الصغيرة ما
وقع سهوا فقط والساهي لا يستحق عقابا راسا وهذه القاعدة لو صحت لصح ما بناه عليها فلا ينبغي ان يناقش بل ينقل
الكلام الى قاعدته التي بنى عليها **فصل** واستحقاق الثواب والعقاب هو من حال المعصية والطاعة **قوله** على معنى
ان للمكلف الحكم الى اخره هذا من فروع القول باستحقاق الثواب والعقاب من حال الطاعة والمعصية وهو مذهب البصرية
وله فرع اخر هو يحط الفائدة فان ايصال الثواب والعقاب في الدنيا لا يمنعه الا الشرع وذلك الفرع هو انه يستحق منذ
فعله للطاعة والمعصية في كل وقت اجزاء معلومة منهما ويحسب له ما يجمع في دار الدنيا ولا ينقص منه شي حتى يوفاه
كاملا في الاخرة فاذا فعل طاعة يستحق عليها في كل يوم مثلا خمسة اجزاء من الثواب وعاش مائتي يوم فهو يوفر له الف
جزء فهو في هذا القدر في الاخرة لم يستمر له الخمسة ولا يقال انه يلزم استمرار الالف والا وقع التنغيص في الجنة بقطع تلك
الجملة لانا اذا لم يستمر له في الوقت الثاني الا نصف عشر العشر مما كان قد اعطي في الوقت الاول فلا بد ان يغتم لذلك لانا نقول
ان سلم من الاغتمام وكان في معلوم الله انه لا يغتم بما نع لمنع الاغتمام ولشغل عنه والا وصل تلك الجملة مفرقة على وجه
لا يلحق بانقطاعها معه اغتمام هذا ما يقتضيه قواعد الاصحاب والذي ذهب ابو علي وصرح به وقال ابو هاشم بل يجري الله
له مثل تلك الجملة في كل وقت تفضلا لئلا يقع التنغيص قيل وهو باطل لانه ان جعل هذا الذي يجري نوابا صار ثوابا وهو
حالا وما وقع وان جعله تفضلا فذلك يقتضي ان له ان يجزيه ولهان لا يجزيه وابو علي والجمهور لا يمنعون من ذلك **قوله**
واختلف القائلون بالموافاة وهم بشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن تابعهما ومعنى القول بالموافاة ان من فعل الطاعة
والمعصية لا يحكم له بانه قد استحق الثواب والعقاب في الحال بل ينتظر وشرط في امره فان وافى الممات ولم يفعل ما يبطل
ثواب الطاعة وعقاب المعصية تبين استحقاقه لذلك وان لم يقع منه موافاة الموت الا وقد فعل ما يبطل ثوابه تبين لنا استحقاقه
او عقابه انكشف انه لم يستحق ذلك ثم اختلفوا والمشهور في الحكاية ان بعضهم يقول الموافاة شرط حقيقي في اقتضاء الطاعة
للثواب والمعصية للعقاب فلا يثبت الاستحقاق الا بعد حصول الشرط وهو الموافاة فاذا وافاه ولم يتقدم منه ما يسقط
ذلك وسطله استحق الاجزاء المعلومة من الثواب والعقاب من حين الموت ولم يحصر ما تقدمه من الاوقات وبعضهم يجعل الشرط
العلم فان علم الله انه يوافي بالطاعة حتى انه لا يصدر منه ما يبطلها استحق الاجزاء المعلومة من الثواب من حال فعلها فان علم
منه خلاف ذلك لم يستحق عليها شيا وكذلك المعصية وقد اشار المصنف الى هذه الجهة من الاختلاف وحكى اختلافا اخر وهو انه
هل المعتبر موافاة الموت او موافاة القيمة والفرق بينهما غير واضح لانه لا حالة بعد الموت يمكن فيها ابطال الطاعة او المعصية
الا ان يحمل الى ذلك وجه بدق وهو ان يقال قد يمكن ان يقع بعد الموت وقبل القيمة ما يبطل الطاعة ويحبطها كمن يرى مستما

207

ومات بعد الذمي واصابه السهم بعد الموت فقتله وهو مكلف فان ذلك في حكم الواقع قبل الموت والسبب مقتضيه متقدم
للموت ولعل القائلين بالموافاة لا يخلون من هذه الحيثية وانما اختلفت عباراتهم فقط فبعضهم يعبر بالموت وبعضهم بالقيمة
فظن انه لا خلاف في المعنى والا اختلاف فيه فقد صرح بعض اصحابنا بالخلاف بين اهل الموافاة من هذه الجهة على كيفية حسنة
وهو انهم اختلفوا هل يستحق الثواب والعقاب من وقت انقطاع التكليف او من وقت الاعادة او من وقت القيمة وقال بكل واحد
من المذاهب المذكورة طائفة منهم لكن واي وجه لم يحصل الاستحقاق وقت الاعادة او القيمة مع ان المانع لا يتصور ان يكون
الا بقاء التكليف وكون المكلف متمكنا من ابطال ما قد وقع منه من طاعة او معصية فاذا انقطع التكليف بالموت فقد زال المانع
فما وجه الحكم في تاخير الاستحقاق لوقت الاعادة او القيمة **قوله** الى حال دخول الجنة والنار او لا يعني فمن لا يعتبر
الموافاة يقول استوفى ما كان يستحقه في الاوقات الماضية على فعل الطاعة او المعصية الى ان يموت ومن يعتبرها يقول
لا يوفى له مع الموافاة ما يعدمها الا من قال منهم ان الاعتبار بالعلم بالموافاة لا بها نفسها

فصل والذي لاجله امتنع
اتصال ذلك في الدنيا وجوه اعلم ان مذهب المحققين ان الدنيا وقت لاستحقاق الثواب والعقاب منذ فعل الطاعة والمعصية كما
تقدم ولا يصح كونها وقتا للاتصال فلا يكون اتصال الثواب وتوفيره واتصال العقاب الا في الاخرة الا اليسير حسبما نذكره
بعد او على الاستمرار وقال اهل التناسخ بل يستحقان ويتصلان عقيب فعل الطاعة والمعصية ولا يجوز تقدم استحقاقهما
على وقوعها ويحلون تكليف المشاق والامراض والعموم من العقوبات وقالت المرجئة يجوز تعجيل الاستحقاق والوقوع
وتاخيرهما جميعا وقال ابو القسم يجوز تعجيل بعض الثواب واستحقاقه وبعض العقاب كذلك لا كله فلا بد ان يتاخر استحقاق
البعض ووقوعه الى الاخرة هكذا فقل عنه قال مولانا عليه وقاعدة ابي القسم في جعله للثواب من قبيل التفضل وعدم الحاجة
له وما ذهب الله من انه لا يشترط خلوصه عن كل منغص يقضي بإجازة اتصاله كله في الدنيا وتاخيره الى الاخرة وتجنب لفظه
الاستحقاق وقال اهل الموافاة بتاخر الاستحقاق والوقوع فقيل الى انقطاع التكليف وقيل الى القيمة وقيل الى الاعادة
قوله ان تزحزح الى الحكمة يعني وهو ان من حق الحكيم ان يوصل الى المكلف ثوابه على وجه يعلم معه انه قد وصل ما يستحق
وتنزه الحكيم عن ظلمه وما لم يصل اليه على هذه الكيفية فلا خروج به عن عهدة الواجب هكذا ذكر الاصحاب وفيه في فوائت الثواب
والعوض في ذلك يجوز اتصال العوض وان لم يعلم المعوض انه عوض على ما ناله من الم او نحوه وفيه نظر **قوله** وهذا
هو الوجه في حسن الالم فانا نعني كون المكلف مع العلم به اقرب الى فعل الطاعة لكونها طاعة وترك القبيح لقبحه والمحض عليه
لذلك لان علمه بالفناء يبعد النفع الموعود به والضرر الموعد به **قوله** نعم قد يجوز اتصال بعض العقاب في
الدنيا كالحدود ونحوها ازاد نحوها التعزيرات وظاهر كلامه ان هذا مختص بالعقاب دون الثواب وقد يستوكح ما يقتضي بذلك
فان الوجوه الذي ذكره في منع اتصال الثواب تشمل الكثير واليسير لانه ذكر انه لا بد ان يعلم المكلف فيما وصل اليه انه ثواب او عقاب
ولا بد ان يقارن التعظيم ونعلم ان الحكيم قصد ذلك وظاهر كلام الاصحاب انه يجوز اتصال اليسير من الثواب وهو ما لا
يصير المكلف بعد له ملجى وقيل المثل الهدي الذي لا يعتد بنقصانه في الاخرة لا بما ذا راد الجزاء فاذا نقص عليه في الاخرة وقت المجازاه
ما سلم بفواته في هذا الحال كان بعضا ولا يعتبر لاهل النعيم قال مولانا عليه ولعلهم يشترطون علم من او صل اليه كونه
ثوابا ومقارنة التعظيم وعلم المثابين ان المستحق قاصد له وذلك يتصور بالوحي في زمن الانبياء والله اعلم وما يجوز اتصاله في الدنيا
عند الاستبصار الاماما ما يقع عنه اذ لا تكليف بعده فيقال انه يكون في حكم الاخرة

فصل الجا يجوز من جهة العقل
سقوط الاستحقاق مع ثبوت سببه المؤثر فيه يعني فيصح ان يسقط استحقاق الثواب مع حصول الطاعة التي هي سبب
فيه ويسقط استحقاق العقاب مع حصول المعصية التي اقتضته وقد حصل هذا الفصل مهيدا لما سيأتي من اثبات سقوط الثواب

والعقاب لئلا يستكثر سقوطهما بعد حصول سببهما فيهما قوله ونحو ذلك لهذا المعنى انواع ونظائر كسقوط القصاص
مع سوء سببه من القتل العمد العدوان للابوة ونحوها والنزع كسقوط استحقاق الثواب ثبتان قوله

فصل

الندم على فعل الطاعة لانها طاعة مستندهم في ذلك القياس على التوبة وقد صح انها تصير المعصية الموجودة في حكم
المعدومة وتذهب حكمها وهو ايضا العقاب لما دل على ذلك من العقل والسمع وهذا من هاشم المساواة ويمكن ان يمنع التساوي
فيقال العاصي لا بد ان يكون له طريق الى التخلص من معصيته والخروج عن مقتضاها مع بقا التكليف والا لما الفائدة في
بقائه مكلفا ولا سبيل له الى ذلك الا بالتوبة وليس كذلك الحكم في المطيع فلا يصح ان يقال لا بد ان يكون له طريق الى الخروج
عن ثواب طاعته ولا في صدور زها منه اذ لا وجه يقتضي ذلك ولا لبقا التكليف دلالة عليه وايضا فقد دلت الادلة السمعية
على اسقاط التوبة للعقاب ولم يرد في هذا دليل سمعي قوله لانها طاعة كلام مستقيم اذ لو ندم على فعلها لمضرة لحقته
او منفعة فاتته او غير ذلك لم يحسن القول باسقاط الندم لثوابه قوله عند من خير المساواة اجازها على الاسما
ابو هاشم وقاضي القضاة واجازها مطلقا قاعدة من فضلا اهل البيت كزين العابدين والقسم والمؤيد ومن اتباعهم الشيعي
ومن تبعه اهل البيت القاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد قوله لا يجوز اسقاطه باسقاط العبد المستحق
له كان القياس ان له اسقاطه فانه مطلق التصرف فيما يرجع اليه كما انه يسقط العوض الذي يستحقه على غيره بالابراء والاسقاط
الا ان يقال ان صحة الاسقاط هو باعتبار انتفاع المسقط عنه به فلما كان الله سبحانه لا ينتفع باسقاط الثواب المستحق عليه
ولا بد راجع الى ذلك ولا يعلم المسقط الكمية ولا له المطالبة به لم يمنع الا الحمل لا اسقاطه مع ذلك حكم والله سبحانه اعلم

فصل

قوله ويهدم التسيس يسقط العقاب يعني الندم على المعصية لكونها معصية وان يفعل طاعة يستحق عليها من الثواب
ما يزيد على عقاب تلك المعصية او يساويه عند من خير المساواة الا انه لا بد مع الندم من العزم كما سياتي في ذكر التوبة قوله
ويسقط بشيئات الى اخره هذه اشارة الى مسئلة جواز العفو عن العاصي وهي من مسائل الخلاف فذهب البغدادية الى انه لا يجوز
عقلا ان يعفو الله عن العاصي وقال ابو القسم ولبشر بن المعتمر بل لا يجوز من جهة العقل وههنا جهة الخلاف واخرى
وهي انه يحسن من الله عقلا ان يعفو عن عاص دون عاص ولا يشترط في حسن العفو ان يعم المستوين هذا ما ذهب اليه
البصرية وذهب ابو القسم ومحمد شبيب الى ان ذلك لا يحسن لانه محاباة فيشمل المهدي والمحاباة الا اختصاص لاحسان الامر المستوين
في وجه حسن جلب بما به والحبا لغة العطا الا اذا كان الاختصاص لمزية ولما كانت العزة تكرر المحاباة ظن ابو القسم
انهم يستحقونها استقباحا عقليا وليس كذلك انما ترى العزة ان التسوية مع استوا المعطين اولى ولا مانع من ان يتغير
الحكم عن الاولى اذا كان حسنا كما في عقاب العاصين فانه لا شك ان الاولى العفو وابو القسم خالف هذه القاعدة فقال
انه لا يجوز من الله تعالى فعل غير الاولى اذا كان والا ترك ما فعله اولى وانه بمثابة فعل القبيح وترك الواجب ولا وجه لذلك والعفو
عن عاص دون عاص كالاحسان الى مستحق دون شخص ولا شك في حسنه وله سبحانه ان يتفضل على من شا بما شا قوله لنا
انه حق لله تعالى الى اخره تعالى فيلزم ان يصح من المنعم اسقاط الشكر لانه حق له ومحاربات المصنف قد احترز عن هذا بقوله
وله استيفاوه والشكر ليس كذلك بل يكون نظير مسئلتنا قضا الدين فانه حق لصاحبه وله استيفاوه وقد فصل المهدي الواجبات
المتعلقة بالغير منقسمة فما يجب الا لكونه حقا للغير كقضاء الدين ورد الوديعة يسقط باسقاط من هو له وما كان واجبا
بنفسه لم يكن كذلك كشكر المنعم ومعرفة الله فان الشكر انما وجب لكونه اعترافا بالنعمة الواصلة والمعرفة انما وجبت لكونها
لطفا لا لكونها حقا لله فلو جاز اسقاط الشكر لكان فيه جواز انكار وقوع النعمة واباحة ذلك ولو جاز اسقاط المعرفة
لكان فيه اسقاط وجوب اللطف قوله بل هو ايضا حق للمذموم كان الاولى ان يقول بل هو حق لكل احد حتى المذموم نفسه

في الغضبان ؟

يستحق الذم لنفسه لئلا يتوهم انه لا يشارك المعصي فيه الا العاصي المستحق له وحده قوله ويكون في حكم المغري
على المعصية يعني لخلق الشهوة مع التجويز وعدم القطع بالعقوبة عليها قوله ان ظن نزول العقاب المستحق يكفي في
التجويز الى آخره هو كلام حسن جيد وقد بالغ بعض شيوخنا حيث فادعى انه لا بد من التجويز ولا يجوز القطع بالعقاب لان مع
القطع به يصير ملجئا فلا بد من تجويز سقوطه بعفو او توبة قوله وليس من حق الزجر ان يكون على ابلغ الوجوه
والا وجب الاسقاط بالتوبة يقال اما انه لا يجب ان يكون الزجر على ابلغ الوجوه فصحيح والا لزم ان يحصل عقاب اعظم في
ابلغ نوع من العذاب ونحو ذلك من المحال ز واما استظهار المصنف بلزوم وجوب الاسقاط بالتوبة فلقائل ان يقول ذلك
امر واجب ولا يلزم الاخلال به من اجل حصول المبالغة في الزجر ولجريان المخالف في المسئلة لا يقول بوجوب قبول التوبة
لانه يجعل وجوبها وجوب جود لا وجوبا يقتضيه الحكمة قوله لو تركنا والعقل لما ذهبنا الى آخره كلام غير مستقيم
لانه يشعر بانه انما يستحق الذم لاجل حصول العقاب به وليس كذلك فالصحيح في الجواب ما رجع اليه من ان المانع من
الاستحقاق ان قصد المصنف لا استحقاق الذم لكن سياق كلامه يقضي بانه اراد لاجل استحقاق العقاب وهو غير صحيح
بل لاستحقاق الذم والصحيح انه اذا فعل المعصية استحق امرين الذم والعقاب وحسن من المستحق لكل منهما ايصاله
اليه فالذم يستحقه كل احد حتى المذموم والعقاب يستحقه الله تعالى وليس يلزم من سقوط احدهما باسقاط المستحق له
سقوط الآخر ولا من مسامحة احد المستحقين مسامحة الآخر

فصول في الاحباط والتكفير

وهي خمسة فصول ذكرها المصنف في الاحباط والتكفير وما يستدعيانه ويتعلق بهما وكيفيتهما وقدم عليهما ذكر حقيقتهما
في الاصطلاح واما حقيقتهما لغة فالاحباط هو الاهلاك واصله تلف الحيوان بالحبط وهو ان ياكل الدابة فتكثر فتنتفخ
بطنها قال صلى الله عليه وآله وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم ثم استعير لكل ما يحصل به تلف غيره فلما كان سقوط الثواب
بالعقاب بعد استحقاقه يشبه تلفه بعد مصيره الى مستحقه وحصوله سمي احباطا والتكفير لغة التغطية فلما كان
سقوط الثواب بالعقاب كالساتر له والحائل دونه سمي سقوط الثواب بالعقاب تكفيرا فكانه مغطى بالعقاب وساتر له عن اعين الناس
والسقوط احباطا هذا عن تسميته بما يشعر بالهلاك والتلف مع انه السعادة العظيمة وجعلوا الاحباط اسما لما
هو اهل للتسمية به واحق بذلك وهو غلبة العقاب الذي هو اعظم الهلاك قوله او كثرة المعاصي كان الاولى ان يقول او زيادة
عقاب عصيانه وكذلك قوله او كثرة الطاعات كان الاولى فيه ان يقول او زيادة ثواب طاعته واحسن من ذلك واحصر ان
يقال الاحباط سقوط الثواب بامر ما والتكفير سقوط العقاب بامر ما سواء استحقاق الثواب او سقوطه بامر ما

فصل

قوله ومتى جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي فلا شبهة في تعذر ايصال الثواب والعقاب اليه وذلك لان الثواب يستحق
على سبيل الاعظام والعقاب يستحق على سبيل الاستهانة واستحالة تعظيم احدنا الغير مع استخفافه به في حالة واحدة
معلوم بالضرورة والاستحقاق يبنى على صحة الايصال قوله خلافا لما يقوله بعض المرجئة اخص المصنف حكاية
الخلاف في هذه المسئلة وسبق استيفاؤها ففيها انواع من الخلاف وقد حررها الامام المهدي عليه السلام وحققها تحقيقا
شافيا وحصل ذلك حتى قال ما لفظه حتى صار المنكرون للاحباط والتكفير ثلث فرق فرقة قطعت بحصول اثابة الفاسق
ودوامها وحصول عقابه في الآخرة وانقطاعه وهذا هو قول الخالدي منا والرازي من المجبرة وغيرهما وفرقة قطعت
بحصول الثواب في الآخرة ودوامه للفاسق وانه لا عقاب عليه راسا وهذا قول مقاتل بن سليمان واصحابه وفرقة قطعت بحصول
ثوابه في الآخرة ودوامه ووصول العقاب اليه في الدنيا فقط وهذا قول جماعة من اهل الحديث وحكى ايضا عن بعض منكري الاحباط
والتكفير انه من غلب ثوابه عقابه استحق الثواب الاخروي الدائم والعقاب الدنيوي المنقطع ومن غلب عقابه ثوابه استحق

العقاب الاخروي الدائم والثواب الدنيوي المنقطع والذي يلتبسه الاصحاب الى الاكثر المرجئة انهم منعوا من اسقاط احدهما بالآخر
وذهبوا الى ايصالهما جميعا الى الاخرة والمشهور عن ابي هاشم انه يقول لا يسقط الاقل بالاكثر وذهب الى ان عقاب المعصية
لا يسقط ابدا الا بالتوبة فمهما لم يتب لم يسقط عقابه بوجه من الوجوه وكذلك الثواب لا يصح عنده سقوطه بعد ثبوته وتحقيق
مذهبه ان المستحق على المعصية نوعان العقاب الاخروي وذلك حيث كانت معاصيه غالبة لطاعته والنوع الثاني الفرقة
فقط وذلك حيث غلبت طاعاته معاصيه ومعناها انه دون من خلصت طاعاته عن المعاصي في المرتبة ولمن خلصت طاعاته
مرتبة عليه وكذلك المستحق على الطاعة نوعان الثواب الاخروي وذلك لمن غلبت طاعاته معاصيه والنوع الثاني الفرقة
وذلك فيمن كانت معاصيه غالبة على طاعاته فلا يستحق بطاعاته الا الفرقة فقط وهي مرتبة يثبت له على من خلصت
معاصيه عن الطاعات وقد ذكر المصنف ما يدل على المنع مما ذهب اليه المخالفون على جهة الاختصار وقد ذكر بعضهما استدل به
الاصحاب ومما يستدلون به ما نعلم قطعا من احوال العقلاء ان من احسن الى غيره بانقاذه من غرق او نحوه فان ذمته على كسر القلم
لا يسقط بذلك وكذلك لو اهدى له قلما او نحوه ثم قتل بعض اعزته فان ما اساء به هذه العظمى تسقط ما كان يستحقه من الشكر
على تلك المنة اليسيرة وقد اورد الرازي وغيره على هذه الادلة سؤالا حاصلها يرجع الى المنع مما ذكره الاصحاب ولها اجوبة
يذكرها في البسائط ولم يذكر المصنف ما يدل على ما ذهبنا اليه من جهة السمع وهو من اقوى الادلة في هذه المسألة ولعل الاعتماد
عليه اولى كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وغير هذه الآيات مما لا يضبط لكثرته **قوله** وبهذا يفارق الثواب العوض اشارة الى ما يورده الخصم من الاعتراض بان العوض
وكون منقطعا فيه انه لابد ان يوصل الى المعاقب ما يستحقه منه فتبين الفرق وبين العوض والثواب وهو ان هذه الوجوه المانعة
من مجامعة الثواب للعقاب غير حاصلة فيه فانه لا يستحق على سبيل الاجلال ولا يشترط خلوصه عن كل شائب ولا يستحق
على جهة الدوام وايضا فلا يعرى ايصاله في الدنيا بخلاف الثواب كما مر فبان الفرق بينهما وهذا الاعتراض لا يرد على ابي علي
لما ذهب اليه من ان العقاب يسقط العوض كما يسقط الثواب وقد تقدم تحقيق ذلك **قوله** يستهم الى آخره ذكر المصنف يستهم
من جهة السمع ولم يذكر ما يورد به من الشبه العقلية وقد اورد الرازي شبها عقلية متعددة واطول الكلام عليها
ونقضها على ما يعتاده في كتبه من محاولة تقويم الاود وتصحيح ما فسد فلا نشتغل بذكرها وذكر ما اجيب به عنها لعدم
الحاجة اليه والشبهة العقلية المشهورة لاهل المذهب ان يقال كل واحد من شيئي الثواب والعقاب قد حصل في حق من صدر
عنه طاعة ومعصية فيجب حصولهما له على الجمع ووصولهما اليه والجواب انه يسند وان حصل فهو سبب مانع عن مسبباته والاستتار
لا يقضي الى المسببات الا مع عدم المانع وقد حصل الا انه يضاد على الوجه الممكن وهو انه يسقط من الاكثر ما يقابل الاقل حيث
كان ثواب الطاعة اقل لم يعدم بعضها بل اسقط عنه ذلك ما يقابله من تلك المضار العظيمة واي نفع ابلغ من ذلك وحيث
كانت معصيته اقل فهو اسقط عقابها ما يقابله من ثوابه وفات عليه منافع عظيمة وبالهام مضرة **قوله** وهي اعراض
لا يصح عليها الاعادة تعالى الحس من لوازم الاعراض الا يصح اعادتها فمنها ما يصح اعادته والجواب انه لم يرد ان امتناع
اعادتهما لكونهما اعراضا بل لانهما من مقدورات القدر ولا يصح اعادة شيء منها هذا حاله على ما تقدم **قوله** فصاحب الجنة
الى آخره تحقيق هذا الوجه وهو المعول عليه ان المراد بقوله تعالى يره في الآية ليس انه يرى جزاء ذلك ويوصل اليه ولا يتأخر عنه
فاذا كان من فريق السعداء فرؤيته لجزاء ما عمله من المعاصي ومكافاته لذلك وايصاله اليه هو ما ناله به من نقص ثوابه
وفوات ما فات عليه من منافعه وان كان من فريق الاشقياء فرؤيته لما عمل من الخير وايصاله اليه هو باسقاط ما اسقط
عنه من عقابه وذهاب بعض من المضار الذي كان يستحقها وتاول جار الله الآية بان المراد فمن يعمل مثقال ذرة خيرا من فريق الاشقياء

ومن يعمل

ومن يعمل مثقال ذرة من خير فلا يستقيم لانه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا **قوله** ويقدر فيه انه عام يعني في كل من جا
بحسنة **قوله** فلفظ الحسنة المذكورة شامل الى اخره هذا بنا على التعريف فيها للاستغراق والظاهر خلافه وان
المقصود به تعريف الجنس اذ لا يستقيم ان يكون المراد من جاء بكل حسنة ولا يناسب ذلك السياق ولا يساعد عليه الذوق
فلا يلتفت الى هذا الوجه بل المختير ما تقدمه **قوله** والاوقال الله ان الحسنات يذهبن السيئات الى اخره لا معنى للتمسك
بهذه الاية الا لو كانوا يقولون بان الطاعات يكفر المعاصي والمعاصي لا يحبط الطاعات واما مع قولهم بانه لا تكفير ولا احباط
فيحتج عليهم كما لهم لما فيهما من التصريح بجواز التكفير اذ لا معنى لاذهابها الا اذهاب ما يستحق عليها فاما هي فقد ذهبت
في نفسها بعد فعلها واعترض بان هذا لما لو قيل بان نفهون الاية من ان الموازنة ليست بين الطاعة والمعصية بل بين الجزائين
فاذا علم المراد ان جزا الحسنات يذهب جزا السيئات خلاف الظاهر ولجاز بانه وان كان لابد من تقدير ما ذكر فالمعنى يفقود
الله والسياق يدل عليه وهو من قبيل المجاز البليغ الكثير الوقوع في القران الكريم واذا حملت الاية على خلاف ذلك وهو ما
قيل ان المراد ان من اكبر الطاعات كانت لطفا له في الامتناع عن المعاصي كما ذكره المعترض ففيه بعد وبعضهم ولا ينظر
الله ودنا اول جار الله الاية بالوجهين وفسرها عليهما والصحيح الاول وهو الاظهر الذي عليه المعول

فصل

وبدل استحالة استحقاق الثواب والعقاب جميعا واختلف الناس في هل يصح الا يستحق المكلف واحدا منهما **قوله** بان
يستوي طاعاته ومعاصيه المراد باستوا الطاعات والمعاصي استوا ما يستحق عليهما من اجزا الثواب والعقاب **قوله**
وذهب الجمهور الى استحالة استوائهما تحقيق الخلاف في هذه المسئلة ان ابا علي منع من استوا الثواب والعقاب عقلا وسمعا اما السمع
فلما سياتي واما العقل فلانه لو جاز استواهما فاما ان يتساقطا فليس بابر الثواب في سقوط العقاب اولى من العكس فيلزم
الاسقط ابهما فيستحقان جميعا وهو محال واما الا يتساقطا فيلزم كون الانسان في الوقت الواحد مستحقا للتعظيم
والاستخفاف وهما متنافيان ولا يخفى بركة هذا الاستدلال على المتامل وقال ابو هاشم وقاضي القضاة بل يجوز ذلك عقلا
اذ لا منع من جهة العقل ان يستحق المكلف اجزاء من الثواب على طاعات له واجزاء من العقاب على معاص منه ويكون تلك الاجزا
مستوية فيتساقطان كما يتساقط الدينان ويبقى كمن لم يستحق ثوابا ولا عقابا ولا مانع الا السمع وهو انعقاد الاجماع
على انه لا بد من ان يستحق المكلف في الاخرة الجنة او النار وانه لا دار في الاخرة الا الجنة او النار ولا دار بالاجماع غيرهما
وانه لا يدخل الجنة مكلف الا مثابا والخلاف في ذلك لزين العابدين والقسم والمويد وضبعهم والشعبي من التابعين والقاضي
جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد المحلي فقولا اجازوا استوا الثواب والعقاب عقلا وسمعا وان يدخل المكلف
الذي هذا حاله الجنة متفضلا عليه لا مثابا وكذلك الصوفية جوزوا الاستوا وان من تلك حاله يدخل دارا ثالثة والارجح
ما قاله زين العابدين كرم الله وجهه ومن تابعه من جواز ذلك عقلا وسمعا اذ لا مانع منه والاجماع المدعى لا وجه يقتضي
لصحته ولا نقل يشهد له مما يوجد به في مثل هذا فمن كان كذلك لم يدخل النار اذ عقابه ظلم لا شك فيه والله يتعالى
عن ظلم العباد وجاز دخوله الجنة متفضلا عليه وما كان عطاء ربك محظورا واما ما قاله الصوفية من اثبات دار ثالثة
فلا دليل عليه بل قام ورد ما يدل على خلافه كقوله صلعم وما بعد الدنيا من دار الا الجنة او النار **قوله** الا ما يحكى عن بعض
الصوفية وبعض الشيوخ من ان الاعراف المذكورة في القران دار غيرهما الحكاية المستفيضة ان هذا المذهب للصوفية
ولم اقف على ان احدا غير المصنف عزاه الى بعض الشيوخ ومستمسك الصوفية في ذلك خبرا احادي يروونه وليس مما يوجد به في
نحو هذه المسئلة **قوله** وهي عند الجمهور مواضع عالية في الجنة الذي ذكره جار الله ان الاعراف عبارة عن الحجاب وهو
السور المضروب بين الجنة والنار وهي اعاليه جمع عرف استعير من عرف الفرس وعرف الديك وان الرجال المذكورين عليها

من المسلمين من اخرهم دخولًا لقصور اعمالهم كانهم المرجون لامر الله يحبسون بين الجنة والنار الى ان ياذن الله لهم في
دخول الجنة وانهم المعنيون بقوله لو ادخلوا الجنة وذلك بعد ان يحبسوا على الاعراف وسطوا والى الفريقين ويعرفونهم
بسيماهم ويقولون ما يقولون وفائدة ذلك بيان ان الجزا على قدر الاعمال وان المقدم والمتاخر على حسبها وان اجرا لا
يستحق عند الله الا بسبقه في العمل وان التخلف عنه الا بتخلفه فيه وليرغب السامعون في حال السابقين ويحرصوا على احراز
فضلهم قال مولانا عليم ولا يخفى على منصف ان كون الاعراف ما ذكره جار الله او ما ذكره المصنف من انها مواضع عالية في الجنة
او ما ذكره الصوفية من انها دار بالله ليس في العقل ما يحيل شيئا من ذلك ولا ما يدل على شيء منه لان العقل لا مجال له في الامور
الاخروية الغيبية ولا سيما ما ذكر يستحيل في القدرة ولا في الحكمة فالقطع بصحة شيء من هذه الوجوه او باستحالته لا يصح الا
بدليل سمعي قطعي وليس من ادلة اهل هذه المذاهب ما يرتقي الى درجة القطع لا من الاحاديث ولا من الاجماع واكثر ما يقتضيه
الظن فقطع الصوفية بانهم دار بالله خطا والقطع بانه لا دار بالله لا برهان عليه والله سبحانه اعلم وما ابردها على القلب
قولك فيما لا تعلم لا اعلم **قوله** ولقائل ان يقول الى اخره هذا كلام جيد لا غبار عليه **فصل** اذا ثبت استحالة استحقاقهما
واستحالة الخلو منهما لم يكن بد من ان يزيد احدهما على الاخر لا شك في ذلك لكن يقال اما استحالة استحقاقهما معا استحقاقا
مستمرا او انتفائهما معا فقد صح ذلك ودل القاطع عليه لينافي اوصافهما وتعاكسهما واما استحالة الخلو منهما فغير مسلمة
لعدم **قوله** ولا يكون بد من ان يسقط الاقل بالاكثر هذا صحيح مطابق لقواعدهم لكنه يرد عليه سؤال وهو ان يقال من هم
انه لو فعل طاعة يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب فعاش حتى توفر له مائة جزء ثم فعل معصية يستحق عليها اجر عشر
جزا من العقاب فانه يعاقب ويبطل تلك المائة التي قد توفرت فما وجه بطلانها وليس في مقابلها عقاب وقد اجيب بان العاصي
في مثل هذه الصورة بمنزلة اجير استوجر على عمل وله في كل يوم اجرة معلومة مشروطة بسلامة العمل حتى يقع المجازاة فتوفرت
في ذمة المستاجر له اجرة كثيرة ولم يقبضها حتى افسد ذلك العمل الذي استحق الاجرة عليه بالكلية فانه ابطل بذلك استحقاقه
للاجرة فلا يستحق منها شيئا وسياتي لهذا مزيد بيان ان شاء الله تعالى **فصل** واختلف الشيوخ فيما به يقع الاحباط والتكفير
قوله وقال قوم ابو علي يقع بين الطاعة والمعصية تحقيق مذهبه ان الطاعة يحبط بنفس المعصية لا بعقابها والمعصية
يبطل بمجرد الطاعة لا بثوابها **قوله** وقال ابن الاخشيد بين الطاعة والعقاب هذا ايضا مذهب ابي القسم وظاهر حكاية المصنف
انه لا يحابطه الا بين الطاعة والعقاب وليس كذلك بل التحقيق في هذا المذهب ان المحابطة بين الفعل والمستحق فيقع بين
احد العملين وجزاء العمل الاخر اما بين الطاعة والعقاب واما بين المعصية والثواب **قوله** وقال ابو هاشم والجمهور ممن بعده
انه قاضي القضاة وهو راي سائر المحققين فانهم ذهبوا الى انه يقع بين الثواب والعقاب فقط والتحقيق انه بين استحقاقهما
لا بين اجزائهما وقد ذكر المصنف ما يدل على المختار وبما استدل به عليه ان الاحباط والتكفير قد يقعان حيث لا فعل كترك
الواجب وترك القبيح الا ان ابا علي يجعل الترك عنده فعلا واستدل ايضا بان الاحباط والتكفير يتبعان القلة والكثرة وانما
يتصور ذلك في الثواب والعقاب لانه قد يقع بتقليل الاقل فعالا من طاعة او معصية اسقاط ما هو كثير الا يرى ان استحلال جرعة
من خمر او الفجور لحظة يبطل عمل طاعات مدة مائة سنة او اكثر وكذلك التوبة في لحظة يسقط عقاب معاصي مائة سنة واحتج
ابو علي بان الثواب والعقاب حسنان ومع حسنهما فلا معنى للمنافاة بينهما لان الحسنين كالشيء الواجب والجائز انا لا
نسلم انهما حسنان في وقت واحد بل لابد في الوقت الواحد من ان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا ثم ان التحابط ليس بمقتضى
الحسن والقبح بل بالتنافي في الاستحقاق واحتج ايضا بان الثواب والعقاب لا نهاية لهما والاسقاط انما يقع باعتبار القلة
والكثرة ومع انتفائهما في انه لا نهاية لهما لا يتصور ان يكون احدهما اقل اذ ما لا نهاية له لا يتبعض عما لا نهاية له ولا يرد عليه

والجوار

والحوار المستحق منهما متناه باعتبار كل وقت فانهما اجزاء معلومة تكون اقل من اجزاء الاجر او اكثر وعدم التناهي انما هو باعتبار الاوقات لا باعتبار الاجزاء واحتج انصار الثواب والعقاب معدومان فكيف يقع التساقط بينهما والجواب ان التساقط في الحقيقة بين الاستحقاقين وهما امران ثابتان معلومان ولو جعلناه بين اجزاء الثواب والعقاب المقدر وجوده في تلك الحال ولا مانع من ذلك لانه امر معقول معناه ان اجزاء ما حبط بطل استحقاقها ومنع ايصالها فانه لا يحسن من الله ما كان يحسن من ايصال العقاب او لا يحسن عليه ما كان واجبا من ايصال الثواب وليس الغرض ان هناك ثابتين كتنا بين المؤثرين وما يجري مجراها واحتج الاخشيدية بانه قد يستحق الثواب مع المعصية اذا كانت صغيرة بل وكبيرة لمن تاب مؤمنا من تاب حال الاصابة او قبلها او ان دليلهم هذا لا ينافي ما ذكرناه من ان دليله والتنافي بين الثواب والعقاب اظهر واوضح والجواب هذا مبني على ان الاصابة المذكورة وقبل المؤمن عنايل الكفيه كبيرة وان قارنته التوبة او سبقته وهو الظاهر وقد قال ابو هاشم يوصف بانه فسق وان كان المؤمن بها فكفر ولا يسميها فاعلها فاسقا ولا كافرا وانما تسمى فاعل فسق وكفر واما ابو علي فقال لا يسمى المعصية بعد التوبة فسقا ولا كفرا

فصل في كيفية الاحباط والتكفير

قوله ذهب الشيخ ابو علي الى ان الاقل يسقط من كل وجه فقيل ولا نعلم بعض اساتيه في ذلك **قوله** وقال ابو هاشم بالموازنة فقيل وهذا الذي عليه الزيدية وجميع اهل العدل من المعتزلة والامامية ولا نعلم قائلا منهم بخلافه **قوله** لما حسن من الكافر والمصر على الكبيرة ان يفعل شيئا من الطاعات اذ لا فائدة له في ذلك فيه نظر لان مقتضاه ان وجه حسن الطاعة الانتفاع بها وليس كذلك فانها تحسن لغير ذلك على اجلالا وحالها في وجوه وغيره فكان الاحسن تحرير هذا الوجه على كيفية اخرى وهو انه يلزم من قول ابي علي ان يكون العاصي بفعل الكبائر من غير طاعة احسن من حال من فعل الكبيرة واطاع اذ كلاهما صاحب كبيرة ويستحقان قدرا واحدا من العقاب والمطيع لم يفد الا تحمل المشقة فقط من دون ان يغني عنه شيئا وقد يحرر هذا الوجه على كيفية اخرى وهي انه يلزم ان يكون عقاب من اطاع مع المعصية اشد من عقاب الذي يعصي ولم يصدر منه طاعة وبيانه انه اذا فعل طاعة يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب وفعل معصية يستحق عليها احد عشر جزءا من العقاب فمقتضى كلام ابي علي ان العشرة تسقط ويوصل اليه الاحد عشر فعقابه في الحقيقة احد وعشرون جزءا لان فوات عشرة الاجزاء من الثواب يقوم مقام ايصال عشرة اجزاء من العقاب اذ فوات المنافع يقوم مقام انزال المضار والذي لم يفعل الا المعصية لم يصل اليه الا احد عشر جزءا فقط **قوله** لم يكن فرق بين بعض الكبائر وبعض فيه نظر لان الفرق على مذهبه حاصل وهو كثرة اجزاء عقاب بعضها وقلة اجزاء عقاب البعض الاخر فمذهب ابي علي لا يؤدي الى عدم الفرق بالكلية وانما يؤدي الى عدم الفرق فيما كان معه طاعة وبين ما لم يكن معه شيء ولعل المصنف قصد هذا ولكنه لم يحكم تحرير هذا الوجه وهو اوضح الوجوه واقواها وتحقيقه انا نعلم ضرورة الفرق بين من اساء بعد احسان قد صدر منه وبين من اساء ولم يحسن قط ونعلم ضرورة ان الذي بعد من اساءته احسان لا يستحق من الذم مثل ما يستحقه من لم يتقدم منه شيء من الاحسان ولم يشب اساءته المحضة احسان قط وسواء اكان الا ان الاحسان المتقدم قابل ما يستحق عليه من المدح بعض ما يستحق على الاساءة من الذم **قوله** ونحو ذلك من الايات وهي كثيرة واسعة في هذا المعنى كقوله تعالى ولن يتركم اعمالكم وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله لا نضيع عمل عامل منكم والا نصر وجه هذه الايات الا اذا قلنا بالموازنة الا ترى انه لو لم يسقط من العقاب شيء في مقابلة الثواب كان ثواب عمله غير واصل اليه ولا له به انتفاع فلم ير مثقال ذرة وضاع عمله بخلاف ما اذا قلنا بالموازنة ولا نذهب الفائدة ولا يعجل الا صاعة لان دفع المضرة منزلة جلب النفع **قوله** ان حقيقة الثواب غير حاصلة فيمن خفف من عقابه الى اجزاء يعني ان الثواب اسم للمنافع التي يقع بها

ان العلوم اما صح احباط العصية والتسيكان فقلنا ان الثواب في النفع والتنكيل

الا الملذاذ او التنعم دون ما شاقط العقاب فلا يسمى ثوابا وكذلك فالعقاب اسم للمضار التى يقع بها التالم العظم والهوان
المستمر دون ما ساقط الثواب فتمثل وان كانت الاجزاء التى اسقطت ما قابلها من العقاب يسمى ثوابا والعكس فلا تعذر فى ان
ان يكونا معا باقيا العدم المانع من اجتماعهما على تلك الكيفية واحتج ابو على ايضا من جهة العقل بوجوه اخر غير ما ذكره
المصنف منها ان الطاعة ليست بان يقابل بعضا من اجزاء العقاب اولى من بعض اجزائه لا مخصص وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كانت
الاجزاء اعيانا موجودة واما ولا وجود لها فسالها مسال الدين المستحق اذا ثبت على صاحبه للغريم مثل نصفه او ربعه فانه
يقع سقوط ما قابل ذلك ولا احتياج الى مخصص ومنها انه يفعل المعصية كالحانى على طاعاته فهو المبطل لثوابها كما
لو ندم على فعل الطاعة واجيبت بان الندم على الطاعة يبطل الثواب بنفسه كما يبطل عقاب المعصية بنفس الندم عليها بخلاف
المعصية فانها لا تعلق لها بالطاعة ولا للطاعة بها فلا يبطل احدهما الاخرى بنفسها بل بما يستحق عليها فوجب الحساب والموازنة
واما الندم على الطاعة فهو متعلق بها فكان جناية عليها ومبطل لها ومنها ان فاعل المعصية بعد الطاعة كمستاجر على ان
يخيط قميصا فلما اكمل خياطته فتقه واذهب كلما قد فعل فكما انه لا يستحق شيا من الاجرة كذلك لا يستحق العاصى شيا من
ثواب الطاعة ولا بعد به ولا يحتسب له والجواب ان سقوط اجرة الخياطة لعدم تسليم العمل فوزانه فى مسالتنا الوانى المطيع
بالطاعة لا على الوجه المشروع والمسالة مفروضة حيث انى بالطاعة على ما شرع فقد سلم عمله صحيحا فيستحق الاجرة كاملة
فوزانها فى المساهوان يستاجره على خياطة قميص فيخيطه له ويسلمه اليه ثم يفتق قميصا للمستاجر وبغير خياطته يحث
يعض من قيمته ما يزيد على اجرة ما خاطه فلنتامل ذلك قوله واما من جهة السمع الى اخره وجه احتجاجه بما ذكر ان معنى
قوله ان تحبط اعمالكم انها تبطل عليكم منفعتها ولا يتم ذلك مع الموازنة ولا معنى لقوله ولا تبطلوا اعمالكم الا اذا كان يبطل بالمعصية
ما قدموه من الاعمال الصالحة ومع الموازنة لم يبطل عليهم شى ولا معنى لقوله فجعلناه هباء منثورا الا ابطال الانتفاع به كما لا
ينتفع بالهباء المنثور والهباء ما يخرج من الكوة مع ضوء الشمس شبيه بالغبار وفى امثالهم اقل من الهباء والمنثور خلاف المنتظم قال
جار الله شبه العمل بالهباء فى قلته وحقارته عنده وانه لا ينتفع به ثم بالمنثور منه لانك تراه منتظما مع الضوء فاذا حركته
الريح رايته قد تناثر وذهب كل مذهب قوله يحتمل ان يصرف هذه الايات الى الكفرة ونظرا الى ان الكفار ان فرض انه لا طاعة
لهم ولا يمكنهم الاتيان بها على الوجه الذى كلفوا ان لا ثواب عليه فلا طاعة ولا ابطال وان كانت لهم طاعة ويستحق عليها ثوابا
فالحكم واحد كما عرفته المصنف بقوله وان كان فعل الطاعة يقتضى تخفيفا عنهم وهكذا حال الفساق فلا فرق قوله ويحتمل
ويجوز ان يصرف الى اهل الصغائر الى اخره كلام فى غاية الركة وما الملجى الى ان يصرف الى اهل الصغائر والمعنى الذى اتى به يحتمل
فى اهل الكبائر الذى هو محل النزاع ويمكن فيهم بل هو اوضح والبطلان والاحباط وجعل الاعمال هباء منثورا اسبق فى
حق ذى الكبيرة الذى سقط جميع ثوابه لا فى حق صاحب الصغيرة الذى بقى له من الثواب ما يسعد به دائما ويفضى به الى النعيم
الابد واذا لم يسلم الخصم ان يكون عمل صاحب الكبيرة ساقطا اذا قوبل بشى من العقاب مع بقاء ما يستحق به الخلود فى النار
ولم يسم ذلك بطلانا فكيف يسلم ان سقوط اليسير من ثواب ذى الصغيرة مع بقاء اكثر ثوابه او بعضه يكون ابطالا لعمله
واضاعة له فلقد عدل فى التاويل الى ما هو ابعد عن التحصيل واى وجه لهذا التعسف ولم لم يقل المحبط والمبطل والمجعول
هنا من اعمال اهل الكبائر والفساق ثوابها الذى وازن بعض عقاب المعصية وقابلها وذلك معنى ابطاله لان العاصى بعد
الطاعة فى حكم من ابطل على نفسه الانتفاع بطاعته لانه قد كان يستحق لاجلها نعيما دائما فصار الان مستحقا للعذاب
دائم ولذلك وصف بابطال عمله وكذلك لما فوت على نفسه النعيم الدائم والسرور وبكونه بدل فوات معظم النفع مهر له
فوائده كله من قبيل المجاز والداعى الى حمل الكلام عليه ان يكون السمع مطابقا للعقل فيما قضى به من عدل الله وحكمته فان

من مقتضى العدل والحكمة ايضا كالذي عمل اجر عمله والا يحبط منه شي كما يقتضيه وعده الصادق وحكمه السابق ///

فصول في التوبة

وهي اثنا عشر فصلا لما ذكر بعد ذكر حقيقة التوبة ووجه اتصال ذكرها بما تقدم انها تسقط عقاب المعصية وتكفره فلذكرها مناسبة واتصال بذكر الاحباط والتكفير وهي في اللغة الرجوع وفي الاصطلاح كما ذكر المصنف وقد زيد في الحد على ما ذكره مع تلافي ما يجب تلافيه والاقرب عدم الحاجة الى هذه الزيادة لان التلافي انما هو شرط في صحتها ودليل على حصول حقيقتها التي هي الندم اذ لا يتحقق الندم الا بذلك لانه تكرر مرارا كما نقل والمراد بالتلافي غرامة ما يجب غرامته بتلك المعصية من قصاص او مال او اعتذار من اساءة ونحو ذلك والندم نوع من الغم يتعلق بالفائت فيما مضى فيها بل العزم من حيث انه لا يتعلق الا بالمستقبل **قوله** في الحد لكونها معصية احترازا عما اذا ندم عليها خوفا من العقاب او لرجاء الثواب او لما لحقه من ذم وصغار فانه اذا لم يكن به مع الا لمجرد ذلك لم يكن توبة قيل وان ضام الندم عليها لاجل كونها معصية ما ذكر او شيء منه فالاقرب صحتها اذ كونها معصية هو الاهم في الندم

فصل **قوله**

قوله لا بد من اعتبار الندم اتفاقا يعني لانه لم ينقل خلاف في ان التوبة تصح بغير ندم ولا سمع عن احد بذلك **قوله** والعزم خلافا للقوم يعني والعزم لا بد من اعتباره لكن مع خلاف فيه والخلاف في اعتباره ابن الملاحمي فانه قال حقيقة التوبة الندم على المعصية لكونها معصية فقط ولم يذكر العزم في الحد واليه اشار صاحب الكمل وانه في المحيط عن بعض المتكلمين قيل وهو القوي ومقتضى الامارة توبة قوله لو واخرون اعتبر فوائد توبتهم والاعتراف بذلك بصحة الندم ولو لم يشترط العزم ولم يقع خلاف في ان الذاكر للمعصية في المستقبل لا بد ان يعزم على الا يعود لمثلها في المستقبل وانه لو لم يعزم على ذلك لم يصح كونه نادما على الماضي لان الداعي الى احدهما يدعو الى الاخر فمن ندم فهو عازم ومن عزم فهو نادم ولكن ليس ذلك عند من لا يعتبر العزم جزءا من حقيقة التوبة لكنه لا بد منه من باب الداعي وانما تظهر فائدة الخلاف لو ندم العاصي على المعصية في الماضي وكان ساهيا عن المستقبل فمن لا يعتبر العزم يقول توبته صحيحة ومن يعتبر العزم في التوبة لا يقول بصحتها **قوله** وهو عازم على قتل الولد الاخر الى اخره قد عرفت ما ذكره بعض المتاخرين كما حكيناه انفا من ان مثل هذه الصورة من صور الانتفاء وانه لا خلاف في انه لا بد ان يعزم في المستقبل الا يعود مع ذكر المستقبل واخطاره بالبال وسياتي ذكر من في المتن

فصل واختلف المعتبرون للعزم فقال ابو هاشم هو جزء من التوبة **قوله** لما تقدم يعني من اعتبارهما وان التوبة لا تكمل الا بهما قياسا على الاعتذار واذا كانا معتبرين معا فلا معنى لجعل احدهما اصلا والاخر شرطا اذ لا مخصص **قوله** وقال السيد صاحب شرح الاصول الى اخره كلامه هو الاصح والذي يقوى على النظر للوجه الذي ذكره وانما يعتبر العزم ويشترط لان عدمه يكشف عن عدم صحة الندم وكيف يندم احد على فعل من الافعال وهو عازم على العود اليه وقد اختلف هل الخلاف في كون العزم ركنا او شرطا خلاف في المعنى وله فائدة وثمرة او لفظي لا يحصل المعنى فيه مع اعتبارهما معا وتوقف صحة التوبة عليهما فمن قال بانه خلاف معنوي قال فائدته انه لو نسي العزم او كان يتعذر عليه معاودة ما تاب عنه كتوبة المجبوب عن الزنا فان التوبة تجزيه عند من جعله شرطا لا عند من جعله احد ركنيها بل لا بد عنده ان يضمر انه لو قدر ما فعل وفيه تكلف **قوله** فلما يتعلق بفعل الواجب لوجوبه وبكراهة فعل القبيح او بارادة فعل ضده الى اخره هذا من التكلف والتعسف الذي الجا اليه تصحيح تلك القاعدة وهو ان العزم ارادة والارادة لا تتعلق بالنفي وهكذا كثير ما يبني المتكلمون على قواعد ويجتهدون في تقرير اطرادها فيلجئهم ذلك الى اقتحام المضائق ومن المعلوم قطعا ان العزم الذي يجده التائب من نفسه ليس متعلقا بان يفعل كراهة للقبيح ولا ارادة ضده ولو سلم لهم ذلك لم يحصل الغرض المقصود من هذا العزم فانه لا مانع من ان يعزم على فعل كراهة للقبيح مع عزمه على فعل القبيح فلا تنافي

الدليل على ؟

بين القبح وكذلك العزم عليه والعزم على إرادة ضده ونحن بحمد الله في غنية عن هذه التكلفات البعيدة فالعزم أمر
موجود من النفس يعلمه العازم من حال نفسه ضرورة ونجد من أنفسنا العزم على أن نفعل وجداناً متفقاً وإذا صح أنه
من قبيل الإرادة وأن من لوازم الإرادة أن لا تتعلق بالنفي جعلناه متعلقاً بالكف عن الفعل والكف عن الفعل فعل عند أهل
التحقيق والله ولي التوفيق وقد لمح السيد صاحب شرح الأصول إلى هذا المعنى الذي ذكرناه وقال المراد أن يعزم على ترك
أمثاله في القبح والترك فعل يصح تعلق العزم به وناقشه بعض المعلقين على كتابه فقال يقال أما على رأي أبي علي فالترك
فعل كما ذكرت وأما عند الجمهور فالترك قد يكون مجرد الإخلال بالفعل وعدم الجادة (?) وذلك نفي محض وأجاب عن المناقشة
بأن أبا هاشم وإن أجاز أن يكون ترك القبيح بمعنى أن لا يفعله فليس ذلك يمنع من جعله العزم هنا متعلقاً بترك هو فعل
يشغل العازم بإجادة (?) أو يعزم على الجادة ليكون متعلقاً للعزم وذكر في الإكليل أن معنى العزم هنا الكراهة فيجب أن يندم على
القبيح وعزمه على أن لا يعود كراهة أن يحدث ما هو قبيح وأن يندم على الإخلال بالواجب والعزم هنا إرادته لأداء ما وجب
عليه في المستقبل وهو كلام حسن إلا أن ما عليه شكل وهو تسميته تلك الكراهة عزماً من قبيل الاستعارة والمجاز **قوله**
لأنه من قبيل الغم والأسف يعني وهما مما لا يشترط تعلقه بالإثبات ولا يحكم فيهما بأنهما لا يتعلقان بالنفي قال ابن متويه فأما الندم
فهو غم وأسف هكذا قاله أبو هاشم والمراد به أي اعتقاد أن عليه فيما تسلف منه مضرة أو فوت نفع ولولا ما فعله لم يكن
ليلحقه ذلك وربما سماه أبو هاشم حسناً مخصوصاً عن هذا الاعتقاد وهو ظاهر كلام أبي علي مثل قوله في الغم والسرور
ويفارق الغم بأن الندم لا يتعلق إلا بالماضي والغم ليس كذلك وأن لا يتعلق الندم إلا بفعل نفسه دون الغم قلت أراد بقوله
في الوجهين دون الغم أنه لا يقتصر على ذلك بل هو أعم فحاصله أن الندم نوع من الغم وقد صرح ابن متويه القول بأن الندم
جنس برأسه بوجهين أحدهما أن الندم لو جعل من قبيل الاعتقاد كالغم ويكون اعتقاد مضرة في أمر مضى لوجب في
كل من اعتقد الوعيد أن يرتكب كبيرة وعلم المضرة التي تلحقه بذلك أن يكون نادماً ونحن نقطع أنه ليس بنادم في الحقيقة ولا
يجد الندم من نفسه إذن لا نظر عن مثل ذلك الثاني أنه قد ثبت قبح الندم على الحسن لكونه ندماً على الحسن لا غير فلو كان
اعتقاداً لم يقبح إلا إذا تعلق بالشيء لا على ما هو به ولا يعتبر في قبح الاعتقاد حال المتعلق في قبحه وحسنه قال مولانا عليه السلام
وهذا هو الحق فإن الندم يجد الإنسان من نفسه كونه أمراً غير الاعتقاد وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه

فصل **قوله** واعتبرنا أن يندم على المعصية كونها معصية إلى قوله لم يكن تائباً كما صحح لا [illegible] عليه وقد بعد ما
ذكره بعضهم من أنه إذا ندم على القبيح لقبحه ولشيء من هذه الوجوه لكن الجهة المقصود في حصول الندم القبح والتوبة صحيحة
وهو كلام لا بأس به

فصل **قوله** واعتبر بعضهم أن يندم على القبيح لعظمه في القبح إلى آخره هذه المذاهب المحكية
في هذا الفصل غريبة خالية عن الوجوه الصارفة إليها ولا ينبغي أن يعول عليها ولا أعلم قائليها وأي وجه لأن يشترط في التوبة
أن يتوب عنه لحسنه فإن حسن الزنا النكاح الذي هو الوطء وليس كونه نكاحاً يقتضي أن يتاب منه وكذلك لا معنى لاشتراط
أن يتاب عنه لعظمه في القبح فإن التوبة لأجل مجرد قبحه أوفى بالمراد وأقضى بالانقياد والله سبحانه أعلم

فصل **قوله** واعتبر بشر بن المعتمر وأصحابه في التوبة الموافاة المراد بها أن التوبة لا تصح إلا إذا كان التائب لا يوقع بعدها
معصية وقد اختلف في معنى الموافاة فقيل بنزول الموت وقيل البعث وقيل موافاة عرصة القيمة قيل والمعنى في ذلك
واحد لأن من ارتكب كبيرة ثم تاب عنها ولم يأت بكبيرة بعد توبته إلى الموت فهو يموت عليها ويبعث عليها ويرد العرصة
عليها قال مولانا عليه السلام وظاهر ما نقل عن أهل هذا المذهب بشر وأتباعه أنهم أرادوا أن من كان في معلوم الله أنه لا
يبقى على التوبة ولا يموت عليها فلا حكم لتوبته وأن وجودها كعدمها والذي حكاه الإمام المهدي في الغايات يقضي بخلاف

ذلك

ذلك وان معنى ما ذهبوا اليه ان التوبة اذا وقعت سقطت من استحقاق العقاب وصحت فاذا نقض بان نكث المعصية عاد استحقاق
العقاب على المعصية الاولى وجرى المثل على هذه الكيفية فقال بالفظه فالبصرية من المعتزلة ويقطع بان من تاب من
معصية ثم عاد اليها لم يعد لاجل عوده عقاب المعصية الاولى وقال بشر بن المعتمر بل يعود استحقاق العقاب كالثواب
وليس هذا معنى الموافاة فليتامل **قوله** وخالفوا الجمهور نسب هذا الى الزيدية والبصرية من المعتزلة وغيرهم ويدل
عليه ما ذكره المصنف واستدل اصحابنا ان الشرط هذا الذي شرطه المخالف مما لا يعلمه المكلف حال التوبة والمفروض عليه
ان يبلغ جهده في تلك الحال في تلافي ما صدر منه وبان الشرط من حقه ان يكون مقارنا وهذا شرط متاخر متراخ عن
التوبة

فصل

واجبة عقلا وسمعا **قوله** ان كانت المعصية كبيرة هذا الاحلاق وهو بين المتكلمين **قوله** وسمعا فقط ان كانت
صغيرة هذا ما ذهب اليه ابو هاشم وجمهور المتكلمين ودليله ان الوجه في وجوب التوبة عقلا دفع الضرر ولا ضرر على مرتكب
الصغيرة وطلب النفع لا يجب وقال ابو علي بل يجب التوبة عن الصغيرة عقلا الا انه لو لم يتب عنها لكان مصرا عليها والاصرار
على القبيح قبيح فيجب التوبة لانها تقع بترك القبيح وقال ابو الحسين تجب التوبة عقلا عن الصغيرة لا لما ذكره ابو علي
لكن لان التوبة تجب عن القبيح لقبحه كانت فيه مضرة او لم تكن **قوله** واما من جهة السمع فهو معلوم ضرورة الا ان
في ذلك والاخبار لا توصف بالحصار كقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه واستغفروا ربكم
انه كان غفارا وكقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه عز وجل يا عبادي انكم تذنبون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب جميعا فاستغفروني
اغفر لكم وروي عنه صلى الله عليه وسلم توبوا الى الله قبل ان تموتوا واجماع المسلمين على وجوب التوبة ظاهر ولا نعلم مخالفا منهم في
ذلك ولو خالف فيه احد لم يعتبر خلافه لخروجه عن الايمان بردة ما علم ضرورة من الدين **قوله** ثم المعصية قد يعلم
جملة فيجب التوبة عنها جملة الى اخره لعله اراد بالجملة اذا نسي تفصيل ما عصى به وسها عنه لتقدم وقته او غير
ذلك ولم يعذر عنه انه قد عصى معصية كبيرة او معصية ما وبالتفصيل ما اذا كان عالما بالمعصية وانفرادها مثلا او بشرب
خمر او سرقة او نحو ذلك

فصل

والتوبة تسقط العقاب **قوله** عند الجمهور اراد جمهور المتكلمين من العدلية
فمذهبهم ان العقوبة تسقط لاجل التوبة وجوبا **قوله** وقال ابو الهذيل الى اخره تحقيق كلام المخالفين هنا وهم
ابو الهذيل والبغدادية والمرجئة ان ابا الهذيل يقول بعدم سقوط العقاب بالتوبة وجوبا وانما يتفضل الله باسقاطه
ولو انه لم يسقطه وفعل العقوبة لم يكن ذلك ظلما ولا قبيحا بل حسنا ونسب ذلك الى الشريف المرتضى وغيره قال مولانا
وزمانهم يقطعون بانه لا يعاقب التائب لدلالة السمع القطعية واما المرجئة فيقولون كما ذكر لا يجب اسقاط العقاب بالتوبة
بل يحسن المعاقبة بعدها ولا ادري ما يقولون في ادلة السمع هل يقطعون لاجلها بعدم معاقبة التائب او يجوزون
الامرين ويجرونها مجرى غيرها من الايات التي لم يوجب لهم القطع بما تضمنته من الوعيد وغيره واما البغدادية
فهم وان لم يحكموا بوجوب سقوط العقاب استحقاقا فقد اوجبوه من جهة الاصلح وكونه مقتضى الجود فيكون الكلام
والاختلاف بيننا وبينهم في الحقيقة وانما هو خلاف لفظي لانهم لا يجوزون العقاب بعد التوبة قال مولانا اعلم ان من هذه
الجملة فيما ذكرناه ما يراه للخلاف واما من حيث الاصل في اسقاط العقاب فالخلاف خلاف في المعنى والحقيقة هل يسقط
العقاب بها لا استحقاقا وسقوطه او لكونه اصلح للمكلف فقط **قوله** وروي عن ابن عباس والحسن البصري الى اخره
وهذا ايضا مذهب البكرية وقد روي عن الحسن الرجوع لمناظرة فيه اتفقت بينه وبين عمرو بن عبيد وظاهر كلام المصنف
التي بعد انه دين بها عمرو اليه ولم يشافهه بها وهذا مذهب ساقط لا وجه له وهو خلاف ما عليه اهل القبلة
غير من ذكره ولهذا انكر كثير من العلماء هذه الرواية عن ابن عباس لمحله من العلم فانه البحر بحلل القرآن ولهذا قال بعضهم

بأنه أراد أنه لا يقبل بمجرد الندم والعزم من غير تلافٍ في ما جنى وهو العود أو الدية إذا اختارها ولي الدم **قوله** والجامع
ما يعم يعني وهو أن يكون واحد منهما بذل المجهود في تلافي ما وقع ودفع ما يستحق عليه من ذم أو عقاب ومعنى التلافي في لغة السعي
في تدارك ما يخشى تلفه من تلافي البهيمة إذا أدركها قبل التلف أو غيرها بحرم أكلها بالموت ويستعمل في الأفعال مجازا فقال فلان
تلافى البهيمة ما فرط منه من الفعل القبيح باعتذار أو نحوه **قوله** وبعد فكان يجوز أن يتفضل الله بأن يسقط إلى آخره فيه
نظر لأن أبا الهذيل ومن يقول بقوله يلتزمون ذلك لولا السمع والبغدادية يحتجون بأنه إنما لم يجز لوجوبه من جهة الأصلح بنا
على قاعدتهم **قوله** فكان يصح التكليف إلى آخره يعني لأن وجه حسن التكليف هو التعريض لنيل المنافع التي لا تنال إلا به فإذا
كان عقاب المعصية الكبيرة لا يسقطه التوبة ولا يسقطه ثواب الطاعات وإن كثر لم يبق للمكلف طريق إلى الانتفاع بما كلف
قيل وفيه نظر لأن للخصم أن يذكر غرضا في بقاء التكليف وهو تقليل عقابه بما يفعله من الطاعة **قوله** فأما ما يحكى عن الحسن
وابن عباس إلى آخره فقد استدل على بطلان ما يعزى إليهما من عدم قبول توبة القاتل بوجوه منها أنه لا خلاف في إسقاط التوبة لعقاب
الشرك فإسقاطها العقاب القتل أولى لأن عقابه دون عقاب الشرك ومنها أن العلة التي لأجلها كانت التوبة مسقطة لعقاب
المعاصي حاصلة في القتل وهي أن التائب بذل الجهد في تلافي ما وقع منه واستفرغ الوسع في ذلك ومنها إجماع الصدر الأول
وابن عباس وإن كان منهم فالرواية عنه مشهورة وذكر هنا ولم أشتغل بذكره هنا وفي المتن وشبهة من ذهب إلى ذلك ما ورد
من تشديد الوعيد في حق القاتل بالنار والخلود فيها وتأكيد ذلك بالغضب واللعنة فدل ذلك على أنه لا بد للقاتل من الخلود في النار
من غير فصل بين تائب وغير تائب والجواب أن ذلك لا يمنع من القول بقبول توبته كما لا يمنع من قبولها في غير القتل ما ورد عليه من
الوعيد الشديد كما في سائر الكبائر وهي عمومات مخصصة أجمل تخصيص التائب منها إلى أدلة العقل والنقل ويكون المراد بذلك
الوعيد من مات من غير توبة ولهم شبهة أخرى وهي أن من حق التوبة عما هو إساءة إلى الغير الاعتذار إلى المساء إليه والمقتول
لا يصح ذلك في حقه فلا يصح توبته لقاتله والجواب المعارضة لمن غصب ماله ثم مات فإن الغاصب يصح توبته عن ذلك والورثة
قائمون مقام الميت في الصورتين والتحقيق أن الاعتذار إلى المساء إليه لا يشترط إلا حيث يتأتى قبول العذر من المساء إليه والمقتول
لا يصح منه قبول والحق قد انتقل عنه إلى ورثته وصاروا قائمين مقامه **قوله** والجود لك يعني من تيسير الأمور الداعية إليها
كتيسير سماع وعظ أو قراءة قارئ فالنعمة هنا صحة السمع المؤدية إلى ذلك يروى أن سبب توبة بعض أكابر الفضلاء وكان من
العصاة أنه سمع حال مجاولته لبعض المعاصي قارئا يقرأ ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله فقال بلى والله آن فتاب
توبة نصوحا وأخلص فيها حتى صار من أئمة أهل الفضل **قوله** ووجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة إلى آخره يقال الظاهر
أن النعمة من قبيل التفضل وأن الواجب ينبغي أن يؤدى لوجوبه لا للإحسان وإلا لم يخرج المؤدي له عن عهدة الواجب والمعتبر
في جواز الشكر إنما يعم

فصل

قوله وإذا ثبت أن التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها
هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وتحقيقه أن عقاب العاصي يسقط بنفس التوبة ولا يسقط من ثوابها شيء وقال الشيخ
وشيخ السبحان عم وأتباعهما هنا على أن الساقط بين الفعلين التوبة والمعصية دون المستحقين لأن التوبة تعلق بنفس
المعصية من غير التفات إلى العقاب المستحق عليها بخلاف أن التائب يصح توبته ويقبل وإن لم يذكر العقاب ولا خطر له ببال
قوله خلافا للقوم هذه العبارة تشعر بأن المخالف جمهور وفي بعض كتب الأصحاب نسبة هذا القول إلى البغداديين وهو أن التوبة
تسقط العقاب بكثرة ثوابها وفي الغايات مثل ما في المتن من عدم التصريح بنسبته إليهم وإبهام القائل به **قوله** لنا أنه نظير
الاعتذار إلى آخر الوجهين المذكورين هذا أن الوجهان أقوى ما استدل به على أنها تسقط العقاب بنفسها وقد يحتج الأصحاب
بغيرهما من ذلك قولهم إن التوبة قد تسقط عقاب المعصية في حال لا يكون لها فيها ثواب بأن تصدر من مصر على كبيرة بعد إتيانها

عن معصية فانه اذا تاب عنها بعدما فعلها فبل توبته ولا ثواب له لان ثوابه محبط بتلك الكبيرة التي اعتقدها عن معصية كالوثاب
الخارجي والباغي على الامام من شرب المسكر ونحوه ذكر هذا الوجه الحاكم وغيره وللخصم ان يجيب عنه بانها انما اسقطت
عقاب ما يتعلق به من شرب المسكر وغيره ثوابها فسقط ثوابها في مقابلة عقاب تلك المعصية او ان بقيت منه بقيته سقطت لاجل
عقاب تلك الكبيرة والمانع من ذلك **قوله** في التسمية لوجب ان يسقطه في الاخرة وكذا قوله لوجب ان يسقطه توبة المختص
قوله هذا الازم له انما هو نظر الى انه يقول انها تسقط العقاب ثوابها ولا ثواب لطاعة المختص ومن في الاخرة واما يلزم على
القول بانها تسقطه بمجردها فانها حاصلة من المختص ومن في الاخرة والمعارضة هذه عن محكيه **قوله** والتحقيق ان
اهل الاخرة الى اخره حاصله انا لم نقل بانها تسقط العقاب بنفسها على كل وجه بل حيث تكمل شروطها ومن شروط صحتها ان يقع
مع بقاء التكليف وان سلم على الفتح لصحته وليس كذلك المختص ومن في النار فلا تكليف ولا بد لاجل الفتح بل لاجل الالجاء في
سبيه اخرى [illegible] بها لو اسقطته بنفسها لوجب مثل ذلك في كل طاعة اذ لا فرق بين طاعة وطاعة والجواب انها لم تسقط العقاب
بنفسها على كل وجه بل حيث تكمل لكونها طاعة فيلزم ما ذكر بل لكونها بذل المجهود في تلافي ما فرط وليس كذلك غيرها من الطاعات
فلا تعلق له بما سلف من المعصية ومنها انه يلزم المساواة على القول بانها مسقطة للعقاب بنفسها بين من استمر على المعاصي
دهرا طويلا ثم تاب ومات وبين من عصى معصية واحدة فقط ثم تاب ومات لان التوبة اسقطت ما قبلها بنفسها وبقي لهما ثوابها
في الصورتين معا والجواب بالتزام ان التوبة تمحو ما قبلها وتصيره في حكم المعدوم فكان كل واحد من المذكورين لم يصدر منه
عصيان

فصل

قوله واذا اسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي اسقطته المعصية خلافا
للكعبي اعلم ان للمتكلمين من اصحابنا في هذه المسألة خبطا كثيرا واقوالا مختلفة ومذاهب متكلفة واكثرهم يحرم في حكاية المذاهب
على نحو ما ذكره المصنف ويحصل ما اطلعنا عليه من نقل المذاهب في هذه المسألة ان الذي يذهب الجمهور اليه ان الثواب الذي
سقط بعقاب المعصية المتقدمة على التوبة لا يعود بالتوبة وكذلك العقاب الذي سقط بالتوبة لا يعود بمعصية بعد التوبة
وذهب ابو القسم ان الثواب المذكور يعود دون العقاب ويذهب الخان ان العقاب لا يعود في الصورة الاخرى وبشر بن المعتمر يذهب الى انهما يعودان
في الصورتين مثال المسألة ان يطيع المكلف طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة اجزاء من الثواب ويمضي له على ذلك عشرة ايام فيستحق
فيها مائة جزء من الثواب ثم ياتي بمعصية يستحق عليها كل يوم احد عشر جزءا من العقاب فيسقط المائة التي قد استحقها لانه
بمنزلة من عمل عملا باجرة ثم اتلفه قبل تسليمه وهو يستحق في كل يوم احد عشر جزءا من العقاب وعشرة اجزاء من الثواب
تسقط في مقابلة عشرة اجزاء من العقاب ويبقى عليه في كل يوم جزء من العقاب فاذا تاب عن تلك المعصية فالظاهر من كلام الجمهور
ان تلك الطاعة المتقدمة قد سقطت وبطلت بالكلية وانه لا يعود للتائب شيء من ثوابها الذي كان قد اجتمع ولا من ثوابها الذي سقط
في الايام التي بعد فعل المعصية ولا من ثوابها في المستقبل ومن يذهب الى القسم انه يعود له ذلك الثواب الذي كان قد اجتمع وهو
مائة جزء والقدر الذي كان يستحقه في كل يوم بعد فعل المعصية وفي المستقبل وهو عشرة اجزاء وذكر المهدي احمد بن يحيى عليهم
ان نقل مذهب الجمهور على هذه الكيفية غفلة ووهم من الحاكم وغيره وانه لا يصح على قولهم بالموازنة اذ الزمهم ما الزم ابا علي
من استواء حال من احسن واساء وحال من اساء فقط كما اذا عبد الله رجل مائة سنة لا يتكلف الامام التي بكبيرة ثم تاب ثم مات من فوره
فانه على هذا يستوي حاله وحال رجل استمر على الكفر والفسق والفواحش مائة سنة ثم تاب فمات من فوره ويلزم ان يكونا في
الجنة والآن ابا على سوا ولا هذا لا يحسن في حكمة الله وعدله وحمل كلام البهشمية والجمهور على ما ذكره ابن الملاحمي ورجحه
وهو انه لا يعود ما مضى الى وقت التوبة ويعود الاستحقاق في المستقبل وما كنت اقول بذلك نظرا برهة من الزمان حتى
وجدته نصا للشيخ محمود بن الملاحمي وحاصله ان من تاب بعدما تحابط ثوابه معصيته فعليها الحد له بعد التوبة استحقاق

الثواب في المستقبل على طاعاته الماضية كالمستقبلة لأن سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا يصيّرها كالمعدومة ويظهر الفرق
من هذا الطرف والطرف الآخر وهو عود عقاب المعاصي الساقطة بالتوبة حيث عاد إلى المعصية بعد التوبة فإن كلام الجمهور
فيه مبني على ظاهره أن سقوط عقاب المعاصي المتقدمة على التوبة ليس بالموازنة بل بمجرد التوبة وقد صيّرتها التوبة
كالمعدومة فلا يعود من عقابها شيء لا في الماضي ولا في الحال ولا في المآل المصيّرها كأن لم يكن بخلاف ثواب الطاعات الذي سقط
بالمعصية فإنه إنما سقط بالموازنة فيسقط في كل وقت ما يقابله من أجزاء العقاب المستحق فإذا زال استحقاق العقاب المانع من
تجدد استحقاق الثواب في الأوقات المستقبلة عاد الثواب إلى استمرار التجدد لأنه مستحق على سبيل الدوام فليس استحقاقه
في كل وقت بما لم يسقط منافيه قال مولانا عليه السلام وهذا مبني على أن عشرة أجزاء من الثواب في المآل المتقدم بأن استحقاقها بعد
إتيان المكلف بالمعصية التي يستحق عليها الأجر عشر أجزاء من العقاب في كل وقت على سبيل الدوام وأنها إنما تسقط في
الأوقات المتقدمة على التوبة لمقابلة مثلها من أجزاء العقاب وأنه لا يبقى عليه في كل وقت إلا جزء من العقاب وسائر ما يهذا مزيد
تحقيق على قواعد الأصحاب لكن أبحث من كونهم قصدوا بسقوط الثواب التي أجمعوا لا في مقابلة شيء وقصدوا أن العشرة المستحقة
في كل وقت لا يسقط إلا المقابل من أجزاء العقاب وإذا تأملت ما يذكرونه في هذا الباب من القطع بالمقادير وكيفية المساقطة
وهذه التحكمات وجدتها من قبيل التكلفات التي كتب تحتمله والتعسفات في طلب الاطلاع على الأمور الغيبية ثم أنا
نذكر ما احتج به الجمهور على ما أطلقوه من أن الثواب والعقاب لا يعودان وما احتج به بشر على ما أطلقه من عودهما
وما احتج به القاضي أبو القاسم على ما ذهب إليه من التفصيل وهو أنه يعود الثواب دون العقاب فإن المصنف رحمه الله لم يستوف
الكلام في ذلك أما الجمهور فاحتجوا على أن الثواب لا يعود بما ذكره المصنف في المتن وهو وجه لا غبار عليه وبأنه يلزم أن يكون
سبب استحقاق عوده التوبة لا الطاعة المتقدمة لأنه قد كان سقط حتى حصلت ولو صح ذلك لزم أن يستحقه من لم يكن قد
أطاع فيبقى الفرق بين تقدم الطاعة وعدمه والإجماع واقع على أنه لا يستحقه من لم يكن قد أطاع واحتجوا على أن
عقاب المعصية الذاهب بالتوبة لا يعود بعد نقضها بما تقدم من أن سقوط عقاب المعصية بالتوبة نفسها لا بالموازنة فتصير
بالتوبة كالمعدوم وتصير المعصية كأنها لم تكن وأما بشر بن المعتمر فاحتج على عود الثواب بما احتج به أبو القاسم والحجة
لهما على ذلك واحدة وسيأتي وأما على عود العقاب فقال المهدي عليه السلام لا نعرف لبشر بن المعتمر حجة إلا أني أظن أنه يقول إن
التوبة إنما تسقط العقاب بشرط ألا ينقضها وإذا كان كذلك لزم ما قاله بشر لأن استحقاق ثواب التوبة مانع من
استحقاق عقاب المعصية حينئذ فإذا زال استحقاق ثواب التوبة بمعاودة المعصية فقد زال المانع من تجدد استحقاق العقاب
بالمعصية الأولى التي تاب عنها بها ثواب التوبة فلما زال المانع تجدد استحقاق العقاب كما قلناه في عود الثواب وهذا أقوى
ما يحتج به لبشر قال مولانا عليه السلام وهذا في الحقيقة ليس بحجة له إلا أن المسلمة وإنما هذه قاعدة له إذا صحت صح ما بني عليها
ومع الحكم ببطلانها كما تقدم فالذي تفرع عليها باطل وأما الشيخ أبو القاسم فاحتج على ما ذهب إليه من التفصيل بأن سقوط
العقاب بالتوبة تفضل وليس التوبة مانعة من استحقاقه وإذا تفضل عليه بإسقاطه عند التوبة فلا وجه لعوده إذا
عاود الذنب بخلاف سقوط الثواب بالمعصية فإنه عقوبة والتوبة تسقط العقوبات ومن جملتها إسقاط الثواب فإذا أسقطت
الإحباط عاد الثواب ومما يحتج به له أن يقال يلزم أن يستوي حال من أطاع الله ثم عصاه ثم تاب وحال من لم يصدر منه إلا
العصيان ثم التوبة واحتج أيضا بأن الثواب لو لم يعد لما كان طلحة والزبير أفضل من أحدنا والمعلوم خلافه واحتج أيضا بأن
من أنعم على غيره ثم أساء إليه ثم اعتذر إليه فإنه يجب أن يعود وجوب شكره وكذلك الثواب واعلم أن هذه الحجج التي أوردها وأجيب
عنها بأجوبة مقررة في البسائط ولكن إذا بني على أن الجمهور يقولون بعود استحقاق الثواب في الأوقات المستقبلة ولا

يقولون

يقولون بعدم العود الا في الاجزاء المجتمعة والاوقات الماضية المتقدمة على التوبة فهذه الحجج كلها انما ترد عليهم الا الاولى فقط واما الثانية فغير واردة لانه لا يلزمهم استواء حال التائب الذي تقدمت له طاعات بعد معاصيه وحال من لم يسبق له طاعة ولا يلزمهم نفي فضيلة طلحة والزبير لانه يعود ثواب طاعاتهم العظيمة في المستقبل ولا يكون عود وجوب الشكر حجة عليهم لانهم يقولون وكذلك يعود وجوب الثواب في المستقبل واما الحجة الاولى فجوابها ان استحقاق اجزاء العقاب السابقة في مقابلة اجزاء الثواب لم يزل بالتوبة فيعود اجزاء الثواب كما انه لم يزل بالتوبة حسن ذمه فيما مضى لكن زال المقابلة الا جزاء المستحقة من الثواب فتساقط الماضيات من الثواب والعقاب واذا ان اسقطت التوبة تجدد الاستحقاق للعقاب وما كان زائدا من اجزائه على ما يقابل اجزاء الثواب لمسقطها من الندم فيتجدد استحقاق الثواب على تلك الطاعات التي احبط ثوابها الماضي ويستمر الاستحقاق ولا يعود من اجزاء الثواب ما كان قد سقط وبطل لمقابلة من اجزاء العقاب **قوله** وحصل ايضا التوبة عن الصغيرة بعد المدح والثواب المستحقين عليها هذا وهم والصواب بعد المدح والثواب الساقطين في مقابلة ما استحق عليها من العقاب **قوله** ومثل هذا يجي الخلاف فيمن عصى ثم اطاع الى قوله ثم ندم على الطاعة هذه المسألة كمسألة من اطاع ثم عصى ثم تاب من عصيانه ولا يستقر الشبهة ههنا ادخل ويدني المهدي فيها على مثل ما سبق له في المسألة الاولى وهو انه يعود عقابه المستمر في الاوقات المستقبلة ولا يعود ما كان قد احتبط وسقط في مقابلة ثواب الطاعة الاثنة وقد سقط من الثواب ما تقابله قبل سقوطه بالندم على الطاعة واما عقاب الاوقات المستقبلة فلما بطلت الطاعة وانحبط ثوابها زال المانع من استحقاقه فيستحق ومن فروع هذه المسألة ان من اطاع الله برهة من الزمان ثم عصاه برهة وندم على فعل الطاعة المتقدمة ثم تاب من ذلك كله فانه لا يعود له ثواب الطاعات التي ندم عليها لانها قد صارت بالندم كان لم تكن فيصير كالمبتدأ بالتكليف فيحصل سطوي على ذكرنا وعدنا به من مزيد التحقيق فيما سبق ذكره من كيفية استحقاق الثواب والعقاب وتساقطها وعود ما يعود منها وهو في الحقيقة كالقاعدة لما سبق من مسائل عود الثواب والعقاب والخلاف في ذلك فنقول الكلام ان الجزاء المستحق على الطاعة او المعصية لا بد ان يكون قدرا معلوما وانه انما يتجدد في كل وقت لما يثبت من دوام الثواب والعقاب وان استحقاقهما مند وقع الفعل وقد سبق ذكر ذلك واقامة الدليل عليه فاذا انعقد ذلك العمل الذي يستحق الجزاء عليه ما يبطله وذلك اجزا من اما ندم او فعل يستحق عليه جزاء منافيا في ذلك الجزاء فان كان الندم فحكمه ان يبطل جزاء ذلك العمل الذي تعلق به ما قد اجتمع منه وما يستقبل ويصير ذلك العمل كان لم يكن ويصير الجزاء المستحق الذي قد ثبت كان لم يثبت والاستحقاق نفسه كان لم يكن ثم اذا زال الندم وعاد النادم الى مثل ما ندم عليه من طاعة او معصية او ازيد منه فانما يستحق جزاء ما عاد اليه ولا يعود له الا عليه سيما كان قد تعلق به الندم انما كان نسيا منسيا ولا ما كان يتجدد في الاوقات المستقبلة لما ثبت انه يصير ما ندم عليه كان لم يكن طاعة كان او معصية وان كان المعقب للعمل الاول وسوء الجزاء عليه عمل اخر له جزاء منافيه واجزاؤه اكثر او اقل فلا يبطل بذلك اصل العمل الاول ولا ما يستحق عليه مستمرا وانما قد استحق عليه لاجل من وزان الاوقات ولكن يكون لمزية الاكثر جزاء المعقب فعله ان يمنع من اتصال الجزاء الاول وبراقعه وما سقط استحقاق وصوله الى العامل لاجل الاكثر لم يحتمل اتصاله اليه بعد ذلك هكذا قيل وهو مستقيم جار على قياس قولهم وقواعدهم في الموازنة والذي ذكره هنا من قوله ولا ما قد استحق عليه لاجل من وزان الاوقات يخالف ما تقدم من مذهبهم ان اجزاء الثواب المجتمعة تذهب بفعل المعصية التي تزيد عقابها المستمر على ثواب تلك الطاعة المستمرة لا بمقابل وقد اشار الامام المهدي في الغايات ان التي تزيد عقابها ذلك من جملة مذهب البهاشمة واهل الموازنة ولذلك تحجنا منه لمخالفة قوانينهم وقواعدهم وقد عللوه بما ذكرنا فيما مضى ولا اشكال الذي ذكرناه هنا اولى وارجح على قاعدتهم ونعود الى تمام ما كنا بصدده فنقول انه اذا عاد المكلف بعد ان عمل العمل الاخر الذي

جزاؤه الكثير إلى جنس العمل الأول الساقط جزاؤه حتى صار جزاء العمل الأول وما فعله من جنسه الأكثر من جزاء العمل الآخر
الذي قد كان الأكثر ما لحكم أن الذي قد كان سقط من جزاء العمل الأول وقت قلته لا يحسن أن يعادله ثوابا كان أو عقابا وأما
ما يستحق على أصل العمل في كل وقت فإنه يعود استحقاقه في مستقبل الأوقات ويحسن إيصاله سواء كان المستحق ثوابا
أو عقابا مثال ذلك أن يفعل طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة أجزاء من الثواب ومضى على ذلك عشرة أيام فاجتمع له مائة جزء
ثم فعل في اليوم الحادي عشر معصية يستحق عليها كل يوم عشرين جزءا من العقاب فإنه يحبط جميع المائة المجتمعة التي قد
كان استحقها ذكره المهدي وعلى ما ذكره القاضي عبد الله بن حسن لا يسقط تلك المائة إلا ما يقابلها من أجزاء العقاب الزائدة على
أجزاء الثواب ثم يستحق في كل يوم من اليوم الحادي عشر كل يوم عشرين جزءا من العقاب على المعصية وعشرة أجزاء من الثواب على
تلك الطاعة المتقدمة فإذا مضت عشرة أيام بعد فعل المعصية صار له مائتا جزء من العقاب ومائة جزء من الثواب فسقط من
المائتين مائة في مقابلة أجزاء الثواب هذه وسقط المائة الأخرى في مقابلة المائة التي قد كان اجتمع على ما ذكره القاضي وعلى
ما ذكره المهدي بقي المائة هذه من العقاب يستحقه مع ما يزيد في مستقبل الأوقات من أجزاء العقاب على أجزاء الثواب ثم من بعد
ذلك يستمر في كل يوم بقاء استحقاق عشرة أجزاء من العقاب ويسقط عشرة في مقابلة عشرة الثواب فإذا بقي على ذلك عشرة
أيام أخر اجتمع من أجزاء عقابه مائة من غير ما سقط في مقابلة أجزاء الثواب فيصير المتحصل له من العقاب مائتي جزء على قول
المهدي ومائة فقط على قول القاضي ثم إذا فعل طاعة يستحق عليها خمسين جزءا من الثواب وبقي على ذلك عشرة أيام فإنه يستحق عليها
خمسمائة جزء وعلى طاعته الأولى مائة جزء صار أجزاء الثواب ستمائة ويستحق من أجزاء العقاب مائتين فيسقط في مقابلتها
مثلها ويبقى له ما ساوى جزء من الثواب فيسقطان في مقابلة المائتين الباقيين من أجزاء العقاب قبل هذه الأوقات أو مائة في مقابلة مائة
فقط باعتبار القولين المذكورين ويبقى مائتان ثم هكذا يستحق في كل يوم أربعين جزءا من الثواب وعشرين جزءا من العقاب فيسقط
عشرون من أجزاء الثواب ويبقى منها عشرون فإذا تاب من تلك المعصية سقط عقابها بالكلية واستمر له ثواب الطاعة المتقدمة على
المعصية وهو عشرة أجزاء في كل يوم وثواب الطاعة المتأخرة وهو ثلاثون جزءا في كل يوم ولم يعد شيء مما قد سقط من ثواب الطاعة
الأولى المجتمع قبل المعصية والمستمر في حالة الإصرار قبل التوبة لأنه قد سقط بمقابل وذهب ذهابا ولا يعود أيضا ما سقط
من ثواب الطاعة الأخرى في مقابلة ما زاد من عقاب المعصية على ثواب الطاعة الأولى قبل ذلك ومثال ذلك من الأمور المشاهدة
نهر يجري من عين فقطع ذلك النهر فأهراق ماؤه إلى غير مجراه ثم حسم ذلك القطع فعاد النهر إلى مجراه الأول والذي كان قد
أهراق قبل حسم القطع قد فات ويعسر عوده وبطل نفعه وحصل العود في المستقبل والنفع والنهر مثال العمل طاعة أو معصية
والقطع مثال العمل المتعقب الذي جزاؤه أوفر والحسم مثال العمل المنافي للعمل المسمى بالقطع وجريان الماء في النهر بعد الحسم
كتجدد جزاء الطاعة والمعصية واستمراره في الأوقات قال مولانا وهذا التمثيل ليس بالمطابق كل المطابقة من كل وجه وليس إليه
حاجة فالمسألة متعقلة متصورة من دونه وقد أطلنا الكلام في هذا الفصل بحثه لبيان حقيقة ما بنوا عليه فيه لأن المصنف
رحمه الله أحسن الكلام ولم يأت فيه إلا بطرف وإن كنا لا نجزم بتلك التحكمات ولا نقطع بصحتها وأما الذي نقطع به أن الله تعالى لا يضيع
عمل عامل وأن التائب عن الذنب ناج يستحق الثواب ويؤول إلى دار الكرامة وأن من زادت طاعاته على معاصيه يستحق الثواب
والجنة ومن كان بالعكس استحق العقاب والنار ولا تكليف علينا في تلك الغوامض والدقائق ونحن نرى الخيار في ذلك مما استأثر
الله بعلمه ويقضي فيه بحكمه من لا معقب لحكمه وأما بالنظر إلى قواعد البهشمية من العدلية في الاستحقاق وكونه من وقت الفعل
والموازنة وكيفية الإحباط والإسقاط وأن التوبة تسقط العقاب بمجردها لا بكثرة ثوابها وتصير المعصية باطلة ذاهبة فالذي
ذكر جار عليه ومطابق له إلا ما ذكره الإمام المهدي من ذهاب ما اجتمع من أجزاء الثواب قبل المعصية بعد شيء بمقابلة من أجزاء العقاب

215

فهو غير مستقيم والذي علل به من العاصي على أجرة من اتلف عمله قبل تسليمه فمقتضى ذلك أن سطل أيضا استحقاق أجزاء الثواب على ذلك العمل في المستقبل منذ فعل المعصية ولا يعود بعد التوبة لأن ذلك العمل قد بطل كما لا يعود أجرة الأجير بعد بطلان عمله بهدم ولا بعمل آخر وهذا هو ظاهر حكاية المصنف ومقتضى ما ذكره الحاكم وغيره على قاعدة البهاشمة وأما على قاعدة البهشمية يقتضي أن بطل أجزاء الثواب التي قد استحقت ووجبت بعد ما يقابلها وأسقط الأجزاء التي يستحق في المستقبل إلا ما يقابلها فغير مستقيم لكنه يرد على القول بأن الأجزاء المجتمعة من الثواب لا يسقط إلا ما يقابلها من أجزاء عقاب الكبيرة إشكال وهو أنه يلزم أن يكون الكبيرة كبيرة لأن الكبيرة هي المعصية التي يستحق فاعلها من العقاب أكثر مما استحقه من الثواب فإذا كانت مائة الجزء في المثال المتقدم لا يسقط إلا ما يقابلها والمعصية التي فعلها كبيرة لا يستحق عليها إلا أجزاء عشرة أجزاء وهو يستحق على الطاعة عشرة أجزاء لزم أن لا يكون كبيرة إلا بعد مضي مائة يوم منذ فعلها وأنه لو مات قبل مضي مائة اليوم المذكورة كان من أهل الجنة ولم يكن صاحب كبيرة ويمكن أن يجاب عنه بأنها كبيرة بالنظر إلى ما يستحق في كل وقت وما هو أصل الجزاء عليها وعلى تلك الطاعة المتقدمة وإذا مات قبل سقوط جميع أجزاء الثواب المجتمعة فليس من أهل الجنة لأن إلا يستحقها وباق مستمر في الأوقات المستقبلة فلا يوافي القرصة الا وقد ذهبت أجزاء ثوابه وسقطت ما يقابلها من زائد أجزاء عقابه وهذا كله كما ترى وإنما يقود إليه الغلو في الأمور المغيبة والله أعلم

فصل في كيفية التوبة

قوله كفاه الندم والعزم قيل ولا بد أن يزاد مع ذلك الإخبار لمن اطلع على معصيته بأنه قد تاب عنها فإن هذا يجب عليه دفعا للتهمة عن نفسه وقيل لا يشترط ذلك لصحة التوبة وإن كان واجبا عليه إذا أخل به أثم وهو قول الكلم والصحيح هو عدم اشتراطه في التوبة وأما وجوبه في نفسه فهو واجب لإزالة التهمة ودفع مضرة الذم والاستخفاف **قوله** إلا أن يعفوا أهل الحق يعني الورثة إن كانوا أو الإمام إن لم يكن لأنه يجب تسليم البدنة مع عدم الورثة وأما الانقياد للقصاص فهو حلاف فقيل يجب للإمام قتله وقيل إلا أن الأصلح للمسلمين الدية وعلى الإمام توخي الأصلح **قوله** سلمه إلى أهله إن كان باقيا يعني في يده أو يد غيره حيث يمكنه استرداده ولو بأضعاف قيمته ما لم يجحف ويرض صاحب المال بعوضه **قوله** وإن كان عرضا يعني وإن كان الذي فرط منه النيل من عرض مسلم على وجه يصح كان بغيبة أو بهتان أو شتم من غير مسوغ لذلك **قوله** وقال القاضي يصح اعتذاره قيل وكلام القاضي هو الأقوى والأرجح

فصل

واختلفوا في الفسق إذا نام عنه ثم ذكره هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره أم لا **قوله** بناء على أن علة وجوبها هي التوبة القبح أي قبح ما فعله وجبت التوبة عنه لأجله وفي الحقيقة أن الوجه إنما هو الفسق فإذا كانت هي العلة فهي باقية مستمرة فيجب تكرار التوبة لحصول العلة وقد ذكرنا الذكر لأنه لا تكليف على غير الذاكر والنسيان رافع للتكليف **قوله** وإن كان قد فسر مرة إلى آخره الظاهر أن هذه التفسيرات البليه وقيل لا يعود إلى معنى واحد وهو العزم على فعل المعصية ما لم ترك التوبة عنده فعل صدها ولا ضد لها عنده إلا العزم ولا يعقل شيء من معنى الثبات على المعصية بعد فعلها إلا العزم على معاودتها

فصل

عند الجمهور أنه لا يصح التوبة من معصية دون معصية **قوله** مع العلم بأن الأخرى معصية يعني إذا لم يعلم كون الأخرى معصية إما جهلا لشبهة وإما غفلة عنه أو نسيانا فالتوبة حينئذ يصح ومن هنا وقع الاتفاق على صحة توبة الخارجي عن نحو شرب الخمر مع بقائه على الخارجية وهذا قول جمهور الزيدية والمعتزلة وغيرهم وأفضل القاسمية والهادوية وأمير المؤمنين وسيد الوصيين علي عليه السلام والقسم وعلي بن موسى الرضى والذي ذهب أبو هاشم وواصل بن عطا والحسن البصري وجعفر بن حرب وبشر بن المعتمر وأبو عبد الله وقاضي القضاة وغيرهم وقال أبو علي وأم ناسه وصن بكر والشيخ أبو القسم وابن الملاحمي يصح التوبة عن معصية دون معصية ثم اختلفوا فقال أبو علي ما لم يكن المعصية الأخرى من جنسها كما ذكره المصنف عنه وأطلق بعض البغداديون ذلك ولم يقيدوه بما ذكره وعده ابن الملاحمي بما سامي كرم **قوله** على ما ليس من جنسها يعني فيصح توبته عن الزنا وشرب الخمر

وعن ترك الصلوة وان لم يتب عن الادمان على القبيح والنصح عن الجحود بامرأة دون اخرى ولا عن شرب كاس من الخمر دون
كاس ولا عن ترك صلوة مفروضة دون اخرى **قوله** والى هذا مال الشيخ محمود المحكي عنه القول بانه اذا انضم الى القبيح صارف
اخر عن قبحه نحو عظمه او كثرة الزواجر عليه او استشناع العقلا له صحت توبته عنه دون غيره وسيأتي عنه ما يشعر بذلك
واعلم ان من منع من صحة التوبة عن ذنب دون ذنب انما منعه الامر من حيث الداعي والتكليف لا من حيث الامكان فيما يرى ولا خلاف
في احكام الدنيا انه يحكم بصحة التوبة عن ذنب دون ذنب كما في توبة اليهودي عن التهود مع اصراره على غصب المال وانما الخلاف
في صحة توبته بالنظر الى حكم الاخرة وهو استحقاق العقاب على المعصية التي تاب عنها **قوله** الا ان توبته تكون محبطة
في جنب الاصرار على الكبيرة واعتقاد حسنها يعني فلا يستحق عليها ثوابا واما عقاب الزنا الذي تاب عنه فقد اسقطته
وان اراد بالكبيرة خارجية وجعل لاعتقاد حسنها مدخلا في الاحباط والاستراره معصية لانه اعتقاد ليس لا على ما هو به
فهو جهل قبيح ولا يقطع بكبره لكن له عقاب ينضم الى عقاب المعصية التي هي الخارجية ومجموع عقابه هو المحبط لثواب
توبته **قوله** قال ابو علي ووقع الاجماع الى اخره يقال كيف يصدر من مثل ابي علي مع جلالته في العلم دعوى الاجماع على ما
يخالف فيه الجمهور ومنا في قول امير المؤمنين وكثير من اعيان اولاده وغيرهم من اجلا التابعين وتابعيهم والجواب ان المشجع
له على ذلك اجماع الامة على ان يهوديا لو تاب عن اليهودية مع اصراره على غصب درهم او غيره من المعاصي اجريت عليه احكام
المسلمين وزالت عنه احكام اليهودية فلولا صحة التوبة لبقيت احكام اليهودية عليه فالاجماع اذن قائم على صحة التوبة
عن ذنب دون ذنب وسيأتي الكلام على ذلك بما يرفع الاشكال **قوله** والاولى ان يجعل علة الفرق اشارة الى ما ذكره السيد
صاحب شرح الاصول فانه ابطل تعليل ابي هاشم للفرق بان الفعل شاق دون الترك بان المشقة غير حاصلة في حق القديم
مع انه لا يجب اذا تفضل بنوع من التفضل لحسنه او لكونه احسانا ان يتفضل بسائر انواع التفضل ثم قال الحكم معلوم
وان اشكل ان يطلب له علة صحيحة فذاك لا يخل بالحكم بقدح في صحة الحكم ويكون من الاحكام التي لا يعلل الا بانه باي شي علل فسد
قوله والجواب لا فرق الى اخره كلام حسن وتوجيه عجيب في الامثلة التي ذكرها ولا غبار عليه الا انه يرد عليه ما اورده
السيد على كلام ابي هاشم وهو انه تعالى لما ذكرته لا يتصور في حق القديم وقد علمنا انه يتفضل على شخص دون شخص بنحو
الغنا وهبة الولد ونحو ذلك مما دعا اليه زيادة الانعام والاضرار لا يتصور في حق القديم اذ لا ضرر عليه في الاعطا ولا غير
ذلك من لحوق مشقة او حصول مفسدة فاذا قيل ما انكرت انه تعالى انما لم يتفضل على زيد بمثل ما تفضل به على عمرو لعدم استوا
الحال وهو ان يعلم ان لزيد في ذلك التفضل لطفا والمفسدة لعمرو في مثله اولان زيدا لا ينتفع بالتفضل عليه مفسدة دون
عمرو قلنا في المعلوم ان في التفضل عليه بمثل ذلك مفسدة قلنا نفرض المسألة في حق اهل الاخرة فكان يلزم الا
يصح ان يتفضل على واحد من اهل الجنة الا بما يتفضل بمثله لسائر اهلها فلا لطفية هناك ولا مفسدة فظهر لك رجحان
ما مال اليه السيد من صعوبة التعليل وان كان قد يذكر فهو عليل **قوله** حجة الشيخ محمود الى اخره هذه تقتضي
صحة ما نقل عنه من انه يصح التوبة عن ذنب دون ذنب اذا اقترن بما تاب عنه نوع من تلك الوجوه المذكورة
وهذا في الحقيقة يخالف ما قاله ابو علي لانه لم يشترط ذلك والاشارة ان يكون ما ذكره هنا حجة على صحة مذهب ابي علي
شاملة لاطرافه **قوله** فاما انه يسقط عنه عقاب اليهودية فلا لحقيقة ان اليهودي لاجل يهوديته يستحق العقوبة
العظمى في الاخرة ويستحق في الدنيا عقوبات نحو ضرب الجزية واخذها صاغرا او اباحة دمه وماله ووضع
الزنار ونحو ذلك ولا يلزم من سقوط هذه الاحكام الدنيوية سقوط العقوبة الاخروية فبقي العقوبة الاخروية لعدم صحة
التوبة بالنظر الى ما يقتضيه العقل وسقط بدليل السمع ما تعبدنا باجرائه عليه في الدنيا فغير ممتنع ان يكون المصلحة

في رفع

في رفع تلك العقوبات الدنيوية عنهم حتى يتبين وإن كانت العقوبة الأخروية باقية وفيه نظر فمن البعيد أن يستوي حال الباقي
على اليهودية والتائب عنها في الآخرة لتلك العلة العقلية **قوله** عن صحته فيه نظر والظاهر صحتها مع الإتيان بها
لأجل القبح ولو انضم إليه ما ذكر وأما الوقوف فإنه لم يتب لأجل القبح والداعي ذلك إلى التوبة بل لأجل الوجوه الزائدة فقط
فلا يبعد عدم صحة التوبة **قوله** والعقاب بسبب التوبة يعني بها وجب لأجل ضرر فيه العقاب قد فتح ضرره وهو الوجه
في وجوبها عقلاً **قوله** وليس جزءاً منها ولا شرطاً فيها يعني أما إذا جعلنا العزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح جزءاً
أو شرطاً والتوبة بما ذكر فقط عن صحته لعدم حصول ركنها أو شرطها وعلى هذا فلفظه لا استيعاب عن واقعة موقعهما
لأنها تأتي لاستيعاب ما بعدها بالإضافة فيما اشترك فيه هو وما قبلها فكان الأولى حذفها وأن يقول وهذا أقوى كما يرى على
القول بأن العزم دليل على التوبة وإعلام الله سبحانه أمر بإخلاص التوبة وبالتوبة النصوح والنصوح ذلك مع
الإصرار على قبيح يعلم أنه قبيح ومعصية لله فالأظهر أنه لا توبة مع الإصرار على ذنب ولا خروج عما سلف من القبح
مع بقائه على شيء منه والله سبحانه أعلم

القول في الوعيد السمعي

فصل في انقطاع التكليف قد دل العقل على ذلك لما ذكره المصنف ولأنه قد ثبت أن الله إنما كلف المكلفين تعريضاً لهم إلى نيل الثواب وهذا يوجب انقطاع
التكليف لأن اتصال الثواب مع بقائه غير ممكن إذ المكلف حينئذ يصير ملجأ إلى الامتثال والإلجاء لا يجامع التكليف وهذه الدلالة تختص
بالمثابين وأما المعاقبين فقد ثبت بإخبار الله أنه لا بد من اتصال العقاب إلى مستحقه فلا بد من انقطاع التكليف
إذ لو اتصل إليه مع بقائه لكان ملجأ **قوله** وكله محال في ذكر ما يلزم في حق أهل الجنة وقوله وكله محال في ذكر ما يلزم في
حق أهل النار لم يرد به الاستحالة العقلية وقد لك من الممكنات بل المراد وهو لا يصح لقيام الأدلة على خلافه فلم يرد خلاف الإمكان
بل خلاف الصحيح **قوله** وكل شيء يحتمل شبهه في تكليفهم يعني تكليف أهل الآخرة على ما ذهب إليه أبو القسم والمجبرة

فصل كان يصح من جهة العقل أن ينقطع التكليف بالموت فقط والجنون أو النوم **قوله** أو نحو ذلك يعني كالإلجاء أو سلب
شهوة القبيح ونفرة الحسن أو الاستغناء بالحسن عن القبيح أو الموت **قوله** واختلف الناس في معنى الفناء اعلم أن للناس في أمر
الفناء وما يتعلق به اختلافاً كثيراً وللناقلين مذاهبهم في ذلك اختلافاً في النقل ومن أحسن المصنفين استكمالاً لطرق الخلاف و
التحرير للنقل الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد ونحن نأتي بحاصل ما ذكره على اختصار مع زوائد وفوائد اختلف الناس هل الأجسام
باقية أو لا فحكي عن النظام أنها غير باقية وأن الله يحدث الجسم حالاً بعد حال وسائر الناس يذهبون إلى بقائها وقد ذكر الرازي
والإمام يحيى أن مراد النظام ما يقوله الفلاسفة من احتياج الأجسام إلى المؤثر في حال بقائها فظن أنه يقول بتجدد الجسم حالاً
بقائه وليس كذلك ثم اختلف القائلون ببقائها هل يصح عدمها أو لا فذهب الفلاسفة إلى أنه لا يصح عدمها وأنها أزلية واجبة
الوجود لكن لا لذاتها بل الوجوب حصولها مع علتها وهي ممكنة لذاتها وهكذا ذهب الجاحظ وبعض الكرامية إلى استحالة عدمها
مع إقرارهم بحدوثها فهؤلاء القائلون بأنه لا يصح عدمها وذهب أبو الحسين إلى التوقف هل يصح عدمها أو لا وذهب غيرهم
إلى أنه يصح عدمها ثم اختلف المثبتون فقال أبو هاشم لا نعلم صحة عدمها إلا بالسمع لأنه قد دل على العدم وهو مثبت على الصحة
وقال أبو علي بل يعلم ذلك بالعقل لأن من حق القادر على الشيء أن يقدر على جنس ضده وقد ثبت أن الله قادر عليها فلا بد أن يقدر على
ضدها والضد من حقه أن يعدم ما هو ضد له عند وجوده وهذا مبني على أن لكل مقدور ضداً وهذه قاعدة غير مسلمة وإذا لم
يثبت ذلك فلا دلالة في العقل على ثبوت ضد لها وأما دل السمع عليه لما دل على أنها تعدم والحجة الواضحة على صحة العدم عليها
وجهان الأول أنها محدثة وكل محدث يصح عليه العدم إذ لو استحال عدمه لكان إما لأجل عدمه السابق وهو محال لأنه نفي محض والعدم
لا يكون على جهة للتأثير في شيء ولا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي أو لأجل وجوده الحادث ولو أحال عدمه ثانياً لأحال عدمه

اولا ولا يصح ان يحيل عدمه اولا لان كل محدث مسبوق بعدم القدم او يكون لمجموعهما ولا يصح لان الوجود والعدم نقيضان
ولا يمكن اجتماعهما على اثر واحد والثاني انا لو فرضنا ان القادر على الاجسام ضُرّ فيه ضارّ وعن ايجادها فيما مضى واستمر الضارّ في
الى هذا الوقت الذي فرض صحة عدمها فيه لجاز كونها معدومة فيه واذا كان كذلك فعدم حدوثه فيما قبله من الاوقات لا يمنع
جواز القدم عليه في ذلك الوقت واحتج القائلون من المسلمين باستحالة عدم الاجسام مع قولهم انه محدثة بوجهين احدهما انه لو صح
ذلك لكان اما باعدام معدم او طرو ضد او انتفاء شرط وكلها باطلة اما الاول فلان الاعدام ليس باثر فيتعلق به القدرة بل هو سلب
محض واما الثاني فلانه لا طريق الى الضد وهو الفنا واثباته بحكم لا مستند له واما الثالث فلان الفاعلين المحوجين الى استمرار الوجود
لا الى امر زائد عليه فلا يمكن ان يقال ان الجوهر مفتقر في بقائه الى شرط الثاني انه لو صح عدم العالم لوجب القضا بوجوب اعادته فيكون
في حالة العدم محكوما عليه بوجوب الاعادة لا محالة وذلك محال لان الحكم بالشي على الشي معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك
موقوف على ثبوت الموصوف في نفسه ومعلوم ان الشي في حال عدمه لا ذات له ولا خصوصية فاستحال اتصافه بصحة الاعادة
واجيب عن هذا بما هو ظاهر وهو ان الحكم على المعدوم كالحكم هنا بوجوب الاعادة على ما ثبت له العدم انما موقوف على ثبوت ذاته على
استحالة تعلق الاعدام بالفاعل فيبقى الامر موقوفا على التجويز ان الامام يحيى بعد ذكره لما ذكرناه من ادلة الفريقين العقلية وبعد
ذكره للادلة السمعية التي يتمسك بها القاطعون بثبوت العدم على العالم واعتراضه لادلة الفريقين قال فاذا بطل القطع من كلا الجانبين
وجب الوقف وليس الوقف في الاعدام وانما اعدام كل شي من امور الديانة لانا نقطع بصحة الاعادة من غير اعدام وهو الذي
تاوله ظواهر الشريعة كما سيجي في كيفية الافنا فاختار مذهب ابي الحسين في الوقف كما هي عادته على انه لم يزل ناصرا لمذهب
ابي الحسين مستمرا على ذلك كما ان بعض الائمة المتاخرين لم يزل ناصرا لمذهب ابي هاشم حتى لقد يقتضي العجب من ذلك فانه لا ينبغي
ان يحمل سالك هذه الطريقة في المتابعة والمطابقة في جميع الاقوال على التقليد لجلالة القدر من ذلك حاله وكون المسائل هذه ليست
من مسائل التقليد واذا جعل من قبيل تطابق الانظار فبحث عجيب وهذا من الامور المستبعدة ان تطابق الانظار في هذه المسائل
الكلامية من اولها الى اخرها ونظير هذا من النوادر فان الناس فيها مركبون و يحملون على الشارع الحكمي والمشاجرات والاختلاف
حتى الوالد وولده كما كانت بين ابي علي وابي هاشم وفي كثير من ادلتها غموض واشكالات تقتضي التفاوت والتنازع فيها والعلما
الاحبار رحمهم الله ونفع بعلومهم يحملون في ذلك اهل السلامة وحسن القصد واستفراغ الوسع والجهد في الاطلاع على الحقائق
والتعزز عن المضايق تجاوز الله عنهم وشكر لهم صالح سعيهم واما اختلاف الناس في معنى الفنا فقال الامام يحيى اعلم ان الذين
قطعوا بفنا العالم اختلفوا في كيفية افنائه على بلبلة من المذاهب الاول مذهب القائلين بانه يفنى باعدام معدم واختلفوا فمنهم
من قال يعدمه الله فيصير معدوما كما اوجده ويجعلون الاعدام متعلقا بالقدرة كالايجاد وهو مذهب ابن الملاحمي من المعتزلة
وبعض الاشعرية ومنهم من يقول ان الله يقول له افنَ فيفنى كما انه لما اراد احداثه في الابتدا قال له كن فكان وهذه طريقة
ابي الهذيل في الافنا والايجاد وباسها مذهب القائلين بان فنا العالم انما يكون بضد وهم جلة المعتزلة والسبحية واتباعهما وبسبب
ذلك الضد فنا ثم اختلفوا في كيفية اعدامه للاجسام فمن قائل انه يحصل في الحيز على سبيل الاستقلال وهو مذهب الاخشيدية
زعموا ان الفنا وان لم يكن متحيزا فهو حاصل في جهة بعينه مستقلا فيها فاذا اوجده الله في تلك الجهة عدمت الجواهر باسرها
ومنهم من يجعله قائما بالمتحيز وهذا محكي عن محمد بن شبيب زعم ان الله يحدث الفنا في كل جوهر ثم يقتضي ذلك الفنا عدم الجوهر
في الوقت الثاني ومنهم من يحكم عليه بالوجود لا في محل فيوثر في الافنا حال حدوثه ثم اختلفوا فقال بعضهم الفنا الواحد كاف في عدم
كل الجواهر وهو قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجمهور اهل العدل ومنهم من قال لا بد لكل جوهر من فنا يخصه وهو قول
ابي علي ومحمد بن عمر والصيمري وابن الاخشيد واحتجوا بان القول بكون الفنا الواحد يعدم به جميع الجواهر يودي الى تعجيز الله

الماهية ويكفي في ذلك الاستناد الى الحكم اول ان لم يكن الكل حصه
وجود واحد عن الوجه الاول بانه ليس فيه دلالة قاطعة

عن افنا بعض الاجسام دون غيره فبل ورجع ابو علي اخيرا الى مثل قول ابي هاشم في النسخة الاخيرة من نقض التاج وبالتمام هب
القائلين بافنا العالم المالكون بانقطاع شرط اختلفوا فمنهم من قال بان ذلك الشرط موجود لا في محل وهو قول بشر زعم ان الجوهر
يبقى ببقا موجود لا في محل فاذا عدم ذلك البقا عدم الجوهر ومنهم من يقول ان الجوهر انما يبقى لبقا الاعراض من هولا من يقول
لا بقا لكل الاعراض وهو قول بعض الاشعرية فانهم ذهبوا الى ان الجوهر يجب ايضا فيه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان
قابلا له وهي غير باقية فاذا عدم احد هذه الاجناس من عدم الجوهر ومنهم من يقول لا يبقى بعضها ثم اختلف هولا ايضا فقال بعضهم
الجواهر يبقى ببقا قائم بها واذ لك البقا غير باق بل يجدده الله حالا بعد حال فاذا لم يجدده الله تعالى وجب افنا الجواهر اجمع وهذا
يحكى عن الكعبي من المعتزلة وبعض الاشعرية وبعضهم يقول ان شرط استمرار الجوهر في الوجود حصول الاكوان فيه والاكوان
غير باقية فمتى لم يخلق في الجوهر لزم عدمه وهذا الحكي عن بعض الاشعرية هذا حاصل ما ذكره الامام عماد الاسلام من تحرير
نقل المذاهب وجمعها وقد اجاد وانت اذا تاملت ما ذكره المصنف من حكاية المذاهب وجدته لا يخلو هو وكلام الامام عن خلط واخلاف
يقال ابن صوبه وقال احمد الحجلان ان في المقدور كونا لا يبقى فاذا اشهد الاجسام الى الجهة التي يوجد منها ذلك الكون وعدم ولم
يخلف غيره عدمت الاجسام **قوله** هو الامانة وتبديد الاجزا فقط الى هذا ذهب الامام يحيى وقوى هذا القول واحتج
له قال والمختار عندنا في كيفية فنا العالم انه يكون ببطلان نظامه وتفرقه وزوال بنيته وهو الذي تشير اليه ظواهر الشريعة
وينص من ذلك على خمس ايات الاولى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ
واهية الثانية يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا الثالثة ويوم نسير الجبال وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا الرابعة
ويوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب الخامسة وسيرت الجبال فكانت سرابا وقوله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش قال ع
فهذه الايات وغيرها تشير الى ما ذكرناه ثم ما في القران الكريم من وصف السماء بالانفطار والشمس بالتكوير والكواكب بالانتثار والنجوم
بالطمس والبحار بالتفجير والارض بالزلزلة والجبال بالنسف فيه دلالة قاطعة على صحة ما قلناه قال عليه والذي نشيه الحال
فيه من هذه المذاهب ليس الا ان اعدامه متعلق بالفاعل كما ان ايجاده متعلق بالفاعل وهذا ضعيف لان الاعدام ليس امرا
محققا فيجعل متعلقا بالقدرة وانما هو نفي لحال الايجاد فاما الكلام على اهل الفنا وكونه ضدا وعلى اهل الشرط فكلها
احكام ضعيفة وخيالات فاسدة قال مولانا عليه وكلامه عليه في غاية القوة الا ان الظاهر ان الاعدام غير مقدور واستضعاف
القول بذلك لا دليل قاطع يدل عليه والايات القاضية بان العالم ينتثر نظامه وتبدد اجزاوه لا تمنع من الاعدام بعد ذلك نعم
ان قام دليل عليه واعدل القول عندي في هذا الباب وان كانت الادلة ليست سالكة القاطعة القول بصحة الاعدام وانه داخل في مقدوره
وعدم القطع بوقوعه مع القطع بتبدد الاجزا وتشتت نظام العالم وتغير احواله والله سبحانه اعلم **قوله** وبطلان هذا
القول يتعلق بالقادر الى اخره هذه مواخذة من المصنف لابي الهذيل بظاهر قوله فانه يقضي بان قوله افن هو المؤثر في الاعدام
كانه يظهر من قوله الحكم على لفظه كن بانها موثرة في الاحداث واما السيد صاحب شرح الاصول فاول ذلك بان معناه ان الله
اذا اراد احداث فعل من الافعال سمى ذلك الشي بما هو بان يقول له كن لا ان مراده ان الله لا يقدر على الاحداث الا بهذه الطريقة
وتاويل كلامه في الاحداث يشير عينا وبل كلامه في الافنا اذ الطريقة واحدة وهو الذي يحتمله قدر ابي الهذيل فان ظاهر قوله
في الافنا والاحداث بما لا ينبغي ان يصدر عن مثله **قوله** لانه جنس الفعل يعني ليس يقع على وجوه مانعة من ان يقع في تلك الحال
بل هو فعل مجرد ممتاز عن ذلك ففي اي وقت قصد القادر عليه الى احداثه لم يمتنع ذلك **قوله** لتعدى ولا خاص يعني وكان يلزم
ان يتعلق بالماضي والباقي وغير ذلك كالاعتقاد فانه لما تعدى في تعلقه لم يقف تعلقه على حد بل يصح ان يتعلق بالموجود والمعدوم
والباقي وغير ذلك القديم والصحيح والمستحيل **قوله** لو جاز ان يفني عدم كل شي الى اخره يقال هذا عكس والعكس لا يجب

واما الذي يجب بلزوم الطرد وهو ان يصح من كل قادر اعدام ما بقي من مقدوراته التي اوجدها واما ماله شيء فعدمه في الوقت الثاني حكم
يرجع اليه في نفسه لا يتوقف على اختيار مختار **قوله** فليس المعدوم بكونه معدوما حال فيه بطل لانه يقال لم لا يحتمل الحكم التأثير في
حال العدم بل في حال الموجود وهو سلب صفة الوجود **قوله** ورود المؤثر على الاجسام الى آخره جواب لسؤال يرد على الاحتجاج بهذه الآية
ومن اورده الامام يحيى وتحريره ان الآية دالة على كونه آخرا على الاطلاق وباي اعتبار ما فانه يصدق عليه قولنا آخر والمعنى يقول
بوجوبها وحملها على انه تعالى يبقى حيا بعد موت جميع الاحياء **قوله** والهلاك في الحقيقة هو العدم الى آخره وقد ورد الاستدلال بالآية على
كيفية اخرى وهو ان الهلاك مطلق ويراد به امران احدهما خروج الشيء عن كونه منتفعا به وثانيهما العدم ولا يجوز ان يراد به
الاول لانه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به فانه سواء ان بقي موجودا او صار معدوما فانه يمكن الاستدلال به على الصانع
وذلك من اعظم المنافع فيجب حمله على المعنى الثاني وفيه دلالة على فناء جميع المحدثات واعترض بان الهلاك انما هو خروج الشيء عن
كونه منتفعا به والانتفاع المخصوص بالاشياء من حيث يستدل به على الصانع بل من وجه آخر وكذلك
فان الثوب اذا بلي قيل انه خرج عن ان ينتفع به لخروجه عن النفع المهم في حقه وان لم يخرج عن كل نفع **قوله** وقال تعالى ويبقى وجه
ربك الآية كان ينبغي ان يأتي بالآيتين فان دلالة ظاهرة على ما يريد اثباته وهو قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك فان الفناء
هو العدم فاذن ظاهر الآية يدل على اعدام من على الارض وهو المطلوب واعترض بانا لا نسلم ذلك بل الفناء خروج الشيء عن الصفة التي
ينتفع به لاجلها الا ترى انه يستعمل الفناء في الموت فيقال افناهم الحرب وافناهم الدهر فيكون معنى الآية كل من على وجه الارض من
الاحياء فهو ميت ويبقى حيا عن موت وجه ربك ومن الآيات الدالة على ان الفناء هو الاعدام قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده جعل
الاعادة كالابتداء وشبهها به والابتداء كان بعد عدم وقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده واعادة الخلق لا يتصور الا بعد عدمه
هكذا قرر الامام يحيى الاستدلال بهاتين الآيتين ثم اجاب عنهما بان الخلق ههنا بمعنى المخلوق والخلق يطلق ويراد به الايجاد
كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ويطلق ويراد به التقدير كما قال تعالى واذ تخلق من الطين وقوله تعالى خلقكم من تراب فلم
قلتم ان المراد بالخلق ههنا هو الايجاد دون التقدير فيكون المعنى هو الذي ابتدأ خلق المقدورات اولا ثم يعيدها ثانيا الى حالتها
الاولى وعلى هذا فقس في الآية الاخرى **قوله** وليس يحتاج في وجودها الى شيء الى آخره يعني انه لا يستغني في انتفاء شيء من الباقيات
عن الضد الا فيما كانت هذه صفته وهو ان يكون محتاجا في وجوده الى شيء ولذلك الشيء ضد ينفيه فاذا طرأ عليه ضده فنفاه
انتفى ذلك المحتاج اليه بانتفائه من غير ضد كما يقوله المتكلمون في اللون انه ينتفي بالفناء لا لان الفناء ضد له بل لانه ينتفي الجوهر
واللون محتاج اليه لا يوجد الا حالا فيه وكما ينتفي الحياة بعد نقض البنية لانتفاء ما يتوقف هي عليه وهو البنية مع ان البنية وهي
التأليف المخصوص انما ينتفي بالتفريق لانتفاء الاجتماع الذي يحتاج اليه التأليف لا لانه ضد للتأليف على قواعدهم **قوله** بوجه
ان صحة استمرار الوجود حكم ثابت لما هو عليه في ذاته الى آخره من قواعدهم ان صحة البقاء وهو استمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة
المقتضاة عن صفة الذات بالكلية لاجلها وفيما ذكره نظر من وجهين احدهما انه جعل هذا موجبا لما يعدم وهو امر غامض غير
واضح لا يطلع عليه الا الخواص من الخائضين في غمار هذا الفن ومآل هذا صح في نفسه فالاولى الا يكون موجبا للعذرة الثاني انه
اذا ثبت ما ذكره من كون صحة استمرار الوجود حكما مقتضى عن الصفة المقتضاة فالذي يقتضيه ذلك ان الحكم هذا وهو الصحة لا يختص
بوقت دون وقت واما انه يقتضي في حق الوجود نفسه فلا **قوله** ان يجد المحل يعني في الاضداد التي تتضاد على المحل كالالوان
والاكوان لا مطلقا فهذا الفناء الذي اثبتوه معنى وجعلوه ضدا للجوهر لا يتصور فيه اشتراط اتحاد المحل لانه عندهم يوجد لا
في محل وضده موجود قطعا لا في محل ويلحق بما تقدم فوائد الفائدة الاولى في احكام الفناء عند مثبتيه وهي امور احدها انه
مقدور لله دوننا وهذا حكم واضح لا منازعة فيه مع اثباته الثاني انه عند ابي علي وهنا تحكم عوما الطريق اليه فاما من جهة العقل

فيتعذر وامامن جهة السمع فقد استدلوا بقوله تعالى هو الاول والاخر قلولا ان الفنا تعدم لعالم بقايه لم يثبت كونه تعالى
اخراً الثالث انه يستحيل وجوده في محل لانه ضد له وفي الجهة لانه ليس بمتحيز وقد سبق ذكر من خالف في ذلك الرابع انه غير
مرئي لنا واما في حق الله فمنهم من قال انه غير مرئي له ومنهم من يقول انه يراه لانه ضد المتحيز يرى ومنهم من توقف في رويته له هكذا
نقل العبارة فيها ذكره لان عدم رؤيه الرائي من الخلق له ليس في ذكره فائده لان الكلام مبني على انه تقنيهم اجمعين فكيف
رؤيته واما الاولى ان يحمل الكلام والحلاف في هل هو مرئي في نفسه فيراه من لا يجوز الفنا عليه وهو الله تعالى اوليس بمرئي في
نفسه ولعمري لقد بالغ المتكلمون في التكلف وغلوا في ذلك وان حكمهم عليه بهذه الاحكام مع كونه لا طريق لهم اليه فضلا ان
يطرقوا الى ثبوت احكامه وتتبع حلا فهم فيها من المجاوزة للحد في التطلع الى علم ما لم يعلموه الخامس ان الله قادر من جنسه
على ما لا يتناهى وهذا صحيح مع ثبوته السادس ان الفنا الواحد يفني به جميع العالم عند ابي هاشم واتباعه وقد مضى ذكر الخلاف
فيه السابع ان الله لا يصح منه من جهة الحكمة ان يوجده قبل ايجاد العالم لان ذلك عبث لا فائدة فيه ولا يصح منه حكمة ان يوجد
فنائين للقسم باحدهما وكون الثاني جرعنا فان اوجدهما معا فقد حكموا بقبحها معاً لا نظم بمنزلة الحسن عن القبح وعلى راي ابي
علي يجئ مثل ذلك في خلق فنائين لجوهر واحد لا لجوهرين الثامن قال ابو هاشم لا يجوز ان يفني الله حيا قبل موته لقوله تعالى
كل نفس ذائقة الموت واجاز القاضي ان يرد الفناء على حي وجود حي او احيا فيكون هو المذهب للحي وحياته قيل وهو الصحيح
لان الموت لا يتقدم الموت واجزاء الاحيا لا يحصل باطلة اعتبار فيقضي هذا بوجوب ان يفني اجزاء الاحيا قبل موته الا ان يقدر
انه يموت من غير ألم ويرد على المثبتين للفنا سوال وهو ان يقال من قواعدكم انه لا يصح ثبوت ذات سمعا فقط وهذا الفنا
لا مستند لكم الا السمع في اثباته واجيب بانا لم نستدل بالسمع الا في ثبوت حكم له وهو اعدام الاجسام فلما علمنا حكمه بالسمع
استدللنا عقلا على ثبوته لحكمه واما ما منعوا من ثبوت الذوات بالسمع من حيث انه لا يجب ان يرد السمع بثبوت تلك الذات فلو قدر
انه لم يرد لا مانع من تقدير ذلك لزم ثبوت ذات لا دليل عليها واذا تاملت هذا عرفت ان السوال وارد عليهم في الفنا فقالوا لو لم
يدل السمع على ثبوت حكمه الذي استدللتم به على ثبوته الثبت يلزمكم ان لا يكون اليه طريق فلا بد من الاعتراف بذلك الفائدة
الثانية ورد في الاخبار ان الله تعالى اذا اراد فنا العالم امر سبحانه اسرافيل ان ينفخ في الصور النفخة الاولى فيهلك
بها جميع الاحيا واليها الاشارة بقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله قيل والمستثنون
الملايكة الاربعة جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهولاء الاربعة افضل الملائكة عند الله واعلاهم منزلة
فاذا هلك كل حي ولم يبق الا هولاء الاربعة اوحى الله الى عزرائيل يقبض روح اسرافيل فيقبضه ثم يقبض روح ميكائيل فيقبضه
ثم ان الله سبحانه يميت ملك الموت ولا يبقى الا جبريل وهو اعظم الاربعة درجة عند الله فيقول له يا جبريل لم يبق حي الا انا
وانت ولا بد ان يموت احدنا فيقول جبريل سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت الدائم الحي الباقي وانا الميت الفاني ثم يخر ميتا
باذن الله وفي رواية انه اخرهم موتا عزرائيل وان جبريل ثم يقبض ملك الموت روحه فاذا لم يبق حي الا الله تعالى خلق الفنا فعدم
العالم عند وجوده ثم يعدم الفنا في الحالة الثانية من وجوده لا يستغني عن باق ففي هذه الحال لا يبقى حي ولا موجود الا الله تعالى
وهي التي يكون فيها سبحانه الاخر كما اقتضته الاية الكريمة اذ قوله هو الاول والاخر معناه الموجود قبل الموجودات وكذلك قوله هو
الاحد لمزدوج الكلام وسياقه ولو حمل على ان المراد بكونه الاخر انه حي ولا حي معه بعد ان يميت كل حي لم يزدوج ولا
يقابل المقابلة فان قلت حقق لي وجه الحكمة في الفنا الذي هو الاعدام عند مثبتيه وما وجه عدم الاكتفاء بالاماتة
او بها وتبديد الاجزاء او تفريقها وتصييرها هباء منثورا فان ذلك كاف في الفصل بين مدة التكليف ومدة المجازاة وزمانيهما
ووقع التكليف وان قيل ان في الفنا اعتبارا او مصلحة فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك فالجواب قال الشيخ الحسن بن احمد بن متويه

وقد اختلف كلام شيخينا في ذلك فقال ابو علي ان فيه لطفاً وهو ان المكلف اذا علم ان المجازاة تتراخى عن حال التكليف على اقوى ما يكون
من وجوه التراخي بان تفنى وتعاد كان ابعد من ان ياتي بالطاعات طمعاً في المنافع او خيفة من المضار بل يفعلها للوجوه التي تجب ولحسن
ومن حق اللطف ان يفعل بالمكلف على ابلغ الوجوه فيجب ان تفنى ليصير عالماً بذلك لطفاً وقال ابو هاشم لولا الفناء لم يحسن التكليف لان
المكلف لا يحسن الا مع زوال الالجاء وما يقوم مقامه ولو اقترنت الاثابة بالتكليف او قاربت احدى الحالتين الاخرى لصار ملجى فلا بد من
تراخيهما واذا كان بالافناء فهو ابلغ وعن الحاكم فقال ابن متويه والوجهان متقاربان الا ان الشيخ ابا علي اعتبر اللطف وابا
هاشم اعتبر زوال الالجاء قال ومتى امكن قطع التكليف بكل واحد من الامرين صار عز وجل في حكم المخير في فعل اي واحد منهما شاء
ولا يعارض فعله قطعه باحدهما معينا الا سيما وفي الافناء الفائدة الزائدة التي ذكرناها وبعد فالموت لا يعم جميع المكلفين فيحتاج في كل
واحد منهم الى معنى مجدد وفي الفناء يكفي الجزء الواحد انتهى وهو كما ترى المسألة الثالثة انكر جل عند الله لا بد ان يموت فمن
شاهدنا موته فقد علمناه بالضرورة ومن لم نشاهده علمنا ذلك في حقه بقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وغيرها من الايات وهو
مما يعلم ضرورة من الدين واجماع المسلمين والموت عبارة عن زوال الحيوة وليس بمعنى عند جمهور العلماء من الزيدية والمعتزلة
بدليل انا متى علمنا زوال الحياة علمناه ميتا وان لم نعلم غير ذلك فدل على ان ذلك هو الموت وذهب ابو علي وابو القسم والامام المهدي
ان الموت معنى يضاد الحيوة واذا حل محلا فيه حيوة ازال الحيوة عن الجملة والجملة للحيوة والموت كالمحل الواحد وللبسط
الكلام في ذلك واستيفاء الادلة عليه مقام اخر اذا عرفت ما ذكر فمن المشهور ان المتولي لقبض الارواح وازالة الحيوة ملك
الموت عليه وهو من اعظم الملائكة شانا واسمه عزرائيل وهو الموكل بقبض الارواح كما ان اسرافيل الموكل بنفخ الصور وزاده
لا يزال ملتقما بفمه لموضع النفخ من الصور منتظرا ورود امره تعالى له بذلك وميكائيل موكل بالبحار والامطار والنبات وفي الاثر
انه تعالى ينزل الغيث في كل سنة الى الارض قدرا معلوما لا يزيد في كل سنة على سنة الا انه تعالى اذا اراد بالناس خيرا جعله في المواضع
التي يعود نفعها عليهم واذا اراد البركة في الثمار مزج المطر بماء الجنة فاكثر المزاج عظمت الثمرات وكثرت البركات واذا لم يرد بهم
سخطه احدث الجبران جعل الامطار على البحار والقفار وما بعد عن العمران وجبرئيل عليه هو الموكل بتبليغ الرسالة الى الانبياء
وبالنقم الدنيوية من الخسف والصاعقة ونحو ذلك فهؤلاء الملائكة الاربعة هم اعظم الملائكة شانا واعلاهم مكانا واخصهم بالرب سبحانه وتعالى
ثم نعود الى ما كنا بصدده فنقول كل حي من بني ادم فالظاهر انه لا بد من حضور ملك الموت عند موته وخروج روحه واما غير الادميين
من الملائكة والجن والشياطين والانعام والسباع فكل فظواهر الاثار انه لا بد من حضوره فقبض كل روح منها ايضا ويحتمل
خلاف ذلك وان ورد على ما ذكر سؤال الاول كيف يتصور قبضه لروح جنين مات في بطن امه او غريقا في لجة البحر وغمارة
او تحت دار انهدمت فوقه ومن مات على ظاهر الارض فالاشكال باق في حقه فان الارواح في باطن الاجسام وعلى كل قاعدته
في الروح وقبض الروح ونزعها لا يتهيأ الا بدخوله حيث هي او ادخال آلة يجذبها وذلك غير متصور فان ملك الموت عليه من جملة
الاجسام والا لما لا يكون الا من قبيل الاجسام ودخول متحيز في متحيز لا يصح وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ان نازع الروح
ومخرجها عن الباطن هو الله تعالى ونسبه ذلك الى ملك الموت مجاز اما لاعلام الله له بذلك وكونه سفيرا يعلم منه واما لقبضها
بعد خروجها بان يمكنه الله من ذلك ومن يتسامح لطافتها ودقتها وتاسيها ان يجري ذلك على ظاهره ويمنع استحالته ويحكم
بامكانه لما في الجسد من المنافذ الخفية ولهذا يخرج منه الماء وعنه عند السهر وفيه خروق ظاهرة كالفم والمنخرين والاذنين
والعينين والسبيلين وجسم الملك فيتوسع باجزاء الهواء فيدخل الى باطن جسد الحي من هذه الخروق كما يدخل الشيطان
للوسوسة في الصدور وكما يدخل الملك الملقي الخاطر في القلب هكذا ذكر القاضي عبد الله الدواري رحمه الله قال الا ان فيما ذكره المتكلمون
من رقة جسد الملك نظرا لانه ما من حيث انه حي قادر والحيوة والقدرة ونحوهما يفتقران الى محل فيه تاليف مخصوص وكثافة

قال مولانا

قال مولانا عليم بل في الوجهين ابطال كثيرة وكلاهما من المصنفات العشرة ونقل عن الغزالي ان موت الاحيا يكون بسببه ويه يحصل
ملك الموت فاذا اراد الله ان يحيي هلك الخاصة في ذلك قال وللاشيا خواص معلومة مستمرة لا تختلف ولو صح هذا وقع التخلص به من الاشكال
المذكور في السوال الثاني كيف ياتي من ملك الموت قبض روح كل حي وقد يموت العدد الكثير في وقت واحد في اماكن كثيرة من السما والارض
مشرقها ومغربها وشامها ويمنها ومن المستحيل ان يكون ملك الموت في اماكن كثيرة في وقت واحد واجيب بوجوه الاول حمل القبض
على اعلام الله اياه بذلك والاعلام يتاتى على كل تقدير ولكن هذا تاويل بارد لا يوافق عليه تلك الظواهر ولا تساعد الثاني ان يحمل
على قبضها بعد خروجها ونزعها وذلك يمكن وان خرجت في وقت واحد ويكون قبضه اياها في اوقات الثالث ان ذلك لا يبعد اذا مكنه
الله منه كما روي ان السموات والارض وما بينهما من الاحيا بين يدي ملك الموت كما يكون الانا بين يدي من يلتقط منه الرابع انه يتولى
ذلك بان بعث اعوانا له لقبض الارواح بامر عنه واضافة قبض الارواح اليه بهذا المعنى صحيحة كما يضاف الى صاحب الحادث في
الشاهد ما فعله اعوانه الفائدة الرابعة هل يمكن معرفة امد الدنيا ووقت وقوع الفنا وما قد مضى منها قبل مبعث رسول الله
صلم فاما منذ بعث الى وقتنا فهو معروف والذي عليه جمهور المسلمين انه لا يمكن ذلك لان معرفة امدها لا تعرف الا بمعرفة
اخرها واخرها قيام الساعة وقد قال تعالى انما علمها عند ربي وقال الى ربك منتهاها ودلت الاخبار ايضا على ان ذلك مما استاثر
الله بعلمه وقد حكي عن ابن عباس ان مدة الدنيا سبعة الاف سنة وروي عنه الدنيا جمعة من جمع الاخرة سبعة الاف سنة
ونقل مثله عن الطبري وبه قالت اليهود والنصارى وعن وهب بن منبه ان مدة الدنيا ستة الاف سنة وهكذا روي عن بعضهم ان مدة
الدنيا خمسون الف سنة واحتج بقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وحمل اليوم على ان المراد
مدة الدنيا اما ذكره المفسرون انه يوم القيمة لانه تعالى اخبر ان ملائكته تعرج اليه فيه بالامر منه الى عباده ويوم القيمة لا تكليف فيه
فلا يكون للملائكة فيه عروج ولا هبوط لانقطاع ارسالهم الى الخلق واما ما مضى من مدة الدنيا الى ان بعث صلم ففيه روايات كثيرة وهذا
لا يمكن ضبطه ومعرفته الا بالوحي وما نقل من الاخبار الصحيحة وقد نقل عن ابن عباس في قدر ما مضى من الدنيا الى بعثه صلم روايات
مختلفة انه سبعة الاف سنة وخمسمائة وستون سنة وخمسة الاف وخمسمائة سنة وستة الاف سنة وقال الواقدي
من هبوط ادم الى ولادة الرسول صلم اربعة الاف سنة وستمائة واثنتان واربعون سنة وقال اليونانيون من النصارى الماضي
منها الى الهجرة ستة الاف سنة الا اشهرا وقالت المجوس الماضي منها اربعة الاف سنة ومائة سنة واثنتان وثمانون سنة وعشرة
اشهر وسبعة عشر يوما وقالت الروم الماضي منها ستة الاف سنة ومائة سنة وسبع عشرة سنة حكى ذلك القضاعي في تاريخه
ولا تثبت صحة لشي من ذلك والله اعلم **فصل** **قوله** كان يحسن من جهة العقل ان يعيد الله من يستحق العقاب شرع
المصنف في الكلام على الاعادة بعد الفراغ مما اورده في الافنا وبدا بذكر من يجب اعادته ومن لا يجب وما يجب اعادته ممن يعاد
واقتصر على ذلك ونحن نقدم قبل ذلك ما اغفله عن بعد ممن ذكر ماهية الاعادة وكيفيتها ثم الخلاف في صحة الاعادة وعدمها
وذكر شروطها عند القائلين بصحتها وذكر الدليل عليها وشبه المانعين منها ثم نعود الى ما ذكره المصنف بتكميله والتذييل عليه
اما حقيقة الاعادة فهي وجود بعد عدم سبقه وجود والمعاد الموجود بعد عدم سبقه وجود والمعيد فاعل الاعادة واما
كيفيتها فهي على حسب الخلاف في الافنا فمن قطع بان الافنا هو الاعدام قال الاعادة ايجاد الله للعالم بعد عدمه ومن ذهب
الى ان الافنا هو زوال هذا النظام وتفرقه قال الاعادة هي بالتالف والاجتماع وعوده الى حالته الاولى واما الخلاف في صحتها
فالقول بانها تصح قول جمهور المتكلمين فانهم يقولون بجواز اعادة المعدوم ولكن اختلفوا من وجه اخر فعند المعتزلة ان
المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته استحالت اعادته واتفق الاشعرية على ان صحة الاعادة لا يتوقف على اثبات الذات في حالتي
العدم والحال وفي ذلك لمن لم يصحح اعدام العالم فلا يثبت الاعادة التي هي ايجاد بعد عدم بل بالمعنى الاخر وهو التالف وجمع شتات

الاجزاء المتفرقة واما شرائط الاعادة عند القائلين بصحتها على معنى ايجاد الوجود بعد العدم فهي شروط اربعة احدها ان يكون
المعاد باقيا وثانيها ان يكون من مقدورات القادرين بقدرة وثالثها ان يكون مبتدأ غير متولد وهذه الشرائط الثلاثة متفق
عليها وقد تقدم الكلام عليها في مسئلة الافعال ورابعها ان لا يكون المعاد من حيث مقدور القادرين بقدرة وان كان من فعل الله
وباقيا غير متولد ذكر هذا وشرطه ابو علي والذي عليه ابو هاشم والجمهور ان ذلك لا يشترط واحتج ابو علي بانه لو جاز اعادة
ما هو من جنس مقدورنا لجاز ان نعيد ما هو من مقدورنا من جنسه واحترزنا امتناع ذلك منا لا لاجل القدرة ولا لاجل الجنسية ولما
كان الله سبحانه قادرا لذاته صحت منه اعادة مقدوره الذي يقدر على جنسه ولم يصح ذلك منا لاجل كوننا قادرين بقدرة اذا عرفت ذلك
فاعلم انه لا مخالف من المسلمين واهل الملة في وقوع المعاد وهو معلوم من ضرورة الدين واجماع المسلمين ومن خالف فيه فليس
بمسلم ولا خلاف فيه يعتد به وان وقع الخلاف في كيفية الاعادة وحقيقة المعاد على ما ذكر والخلاف في امر المعاد يحكى عن بعض الفلاسفة
قال الامام يحيى اظنه جالينوس فقد حكي عنه انه كان متوقفا في صحة امر المعاد ويدل على ثبوته على سبيل الجملة وكل قائل على اصله
من ايجاد بعد العدم او انتظام بالتفرق بعد الانتشار مسالك ثلاثة الاول ما تقرر من كونه تعالى قادرا على كل الممكنات وعالما بكل المعلومات فاذا
ثبت ذلك فالاعادة ممكنة اما ان فرضنا ان الفناء الاعدام فمن قدر على النشأة الاولى والايجاد اولا قدر على النشأة الاخرى والايجاد
ثانيا وان فرضنا ان الفناء تفرق نظام العالم وتفرق اجزائه فتميز اجزائها بعضها عن بعض وضم كل جزء الى ما كان معها الذي ممكن
في حق العالم القادر لذاته ولو لم يقطع بصحة الاعادة لزم ان يكون انزال الشاق من التكاليف وانزال الالام الشاقة ظلما فلا بد
من القضاء بوجوب الاعادة لتوفير ما يستحق من هذين الامرين المسلك الثاني النصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى كما
بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا وقوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى يوم يجمعكم ليوم الجمع ليجمعنكم الى يوم القيمة واما
السنة فنصوصها على ذلك اكثر من ان تحصى المسلك الثالث انا نعلم بالضرورة اجماع الانبياء على جواز الاعادة وانهم يدينون بذلك
ونعلم ضرورة اجماع المسلمين عليه واما شبه المنكرين للمعاد فاشفها ثلاث الاولى ان الاعادة لو صحت لكان الله سبحانه اما ان
يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة في مدة العمر او الاجزاء الحاصلة عند الموت الاول باطل فانا لو قدرنا ان انسانا اكل اخر
فصار اجزاء الماكول غذاء للاكل لزم اعادة تلك الاجزاء في الانسانين معا وهو باطل والثاني باطل لانه يلزم منه الاعادة على
صفة النقصان وهو عليها فيعاد الاعمى اعمى والمجذوم مجذوما ونحو ذلك ولا قائل به والجواب ان هذا الذي ذكروه لا يقتضي
استحالة الاعادة ولا يمنع امكانها والتحقيق ان الذي يوجب اعادته الاجزاء الاصلية وما عداها فضلات لا يجب اعادتها
والواجب عندنا من الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية فقط الشبهة الثانية قالوا الغرض ان الانسان لا يخلو اما ان يعاد صفاته
التي لها بها يتميز ويتشخص او لا يعاد ان لم يعد كان الله معيدا من ذلك الشخص ما لا يتميز به عن غيره فلا فائدة في الاعادة وان
اعيدت مع انها كانت قد عدمت كان ذلك قولا باعادة المعدوم والجواب انا لا نسلم استحالة اعادة المعدوم فانها من الامور
الممكنة في حق قادر الذات واجاب الامام يحيى بان الانسان عندنا هو الاجزاء الاصلية التي وجدت اول الحيوة ولا اشكال ان تلك
الاجزاء قابلة حياة وهي المسماة بالروح وبعد حضور الموت يأمر الله الملك بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير
ان يقع فيها تبديل ولا تغيير ولا تفرق في صفاتها فيعيدها سبحانه على تلك الصفة والكيفية الشبهة الثالثة والواجب في المعاد
على ما جاءت به الكتب واخبرت به الرسل غير معقول من وجوه ثلاثة فيجب ان يكون باطلا الاول ان تكوير الشمس وانتثار الكواكب
محال وثانيها ان بقاء الحيوة في المعذبين مع دوام الاحتراق محال وثالثها ان الجنة والنار دالة على ان الله يعظم الابدان
المعذبين وذلك ظلم والجواب ان الانبياء اذا ظهرت عليهم المعجزات واخبروا بشيء من الامور الممكنة وجب تصديقهم في كل ما اخبروا
به ولا نسلم ان انتثار الكواكب محال بل هو من الامور الممكنة ولو كان مستحيلا لما اخبروا به ولا نسلم ان بقاء الحيوة مع دوام الاحتراق

من غيره صح

محال

وقد وقف هكذا ذكر الامام يحيى وهو
في صحيح سمعه من النار وبين فانه لا مانع من ان يجعل الله الحيوة مع

220

محال فان الحيوة انما تفتقر الى البنية واعتدال المزاج وهذان حاصلان فيجب دوام الحيوة التي لا بد منها في بقا حيوة المعذب حايلا
او نقص و النار عن احراقها لمشيته فيبقى البنية المحتاج اليها ولا يقع لها احراق ولا يتفرق للاجزا التي تحلها تلك النية قال عليه السلام
وقد حكي عن بعض الاذكيا ان انسانا من منكري البعث اورد عليه هذا الاشكال فاجابه بان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا
ونشاهده وذلك ان الاطعمة الغليظة ينضج بحرارة المعدة حتى لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في قدر للطبخ وليس ذلك
الا لمكان حرارة المعدة وذلك يدل على ان حرارتها اقوى من حرارة القدر او يكون قريبا منها ثم ان الانسان لم من هذه الحرارة
بل لو نال فضل هذه الحرارة لظهر من الالم والضعف ما لا يخفى فاذا جاز ان يكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقا الحيوة
معها اولى وحكي ايضا عن جالينوس انه شق بطن حيوان مغافصة وادخل يده فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على
امساك الاصبع من شدة حرارة القلب وحكي ان السمندل يعيش في النار وروى ايضا ان بعض الدود يتولد من مواضع الثلوج
العظيمة فدلت هذه الاشيا على ان شدة الحر والبرد لا تنافي الحيوة ويجوز دوامها مع ذلك واما قوله ان تعظيم ابدان المعذبين
ظلم فهو باطل لان المعذب الجملة المستحقة المالمة وعذابها مستحق فبطل ما اورده ووجب القطع باثبات المعاد على
ما قضت به الشريعة واما من يجب اعادته فهو من له حق من ثواب او عوض على الله او على غيره لوجوب الانصاف والانتصاف
ووجوبها معلوم عقلا وشرعا لانه لا بد من توفير ما يستحقه عليه ولا يتم ذلك الا بالاعادة فيجب واما من يستحق العقاب وساير
الحيوانات التي لا تستحق عوضا فلا نعلم اعادتها الا بالشرع الدال على ذلك كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شي ثم الى ربهم يحشرون وقوله تعالى واذا الوحوش حشرت الا ان هذه الاية الاخيرة لا دلالة فيها
على اعادة من لا حق له لانه يجوز ان يكون للوحوش اعواض على الله بما يلحقها من الالام او لبعضها على بعض واما الجمادات فلا
وجه لوجوب اعادتها ولا ورد دليل عليها الا الاصنام فقد ورد قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون
ووجه الحكمة ان يراد تحسير الكفرة وغمهم حين يرون الهتهم التي جعلوها شركا لله معهم في النار واما المقدار الذي يجب اعادته
فقد اشار اليه المصنف بقوله واعلم ان الذي يجب اعادته الى اخره وفي هذه المسئلة خلاف قال الامام يحيى عليه السلام اختلف القايلون بصحة المعاد
على ثلثة اقوال الاول ان المعاد ليس الا هذه النفس الناطقة وهو قول الفلاسفة الثاني ان المعاد النفس الناطقة مع الجسم
وقد ذهب الى هذا طايفة من المسلمين قال مولانا عليه السلام وتحقيق ما ذهبوا اليه انهم اثبتوا النفس الناطقة كما تقوله الفلاسفة وذهبوا
الى انها هي الانسان في الحقيقة المكلف المطيع والعاصي المثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الالة لها وانها تبقى بعد فناء البدن
فاذا وقع الحشر خلق الله لكل نفس بدنا وردها اليه ونسب الفوايد لذلك الى الغزالي والى الحسين الحليمي والى القاسم الراغب ومعمر
والى الهيصم وهو من الكرامية وكثير من الصوفية والرافضة وهذا هو مذهب جمهور النصارى والتناسخية الا انهم خالفوا
المسلمين من وجهين اثبات قدم الارواح هذه فانهم يقولون ترد الى الابدان في هذه الدار وينكرون الاخرة والجنة والنار الثالث ان
المعاد هذا البدن وهو قول اكثر اهل الاسلام ثم اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه لا يعاد من البدن الا ما لا يكون حيا الا به دون ساير
الابعاض والاوصال وهو قول ابي هاشم ومنهم من قال باعادة البدن كله وساير اوصاله وابعاضه حتى انه يجب اعادة ما قطع من
البدن وهو قول ابي علي واختلف المتكلمون في الامور التي بها يتميز كل شي ويتميز عن غيرها فزعم بعضهم ان التميز يكون بالتخطيط
والتشكل وقال بعضهم يكون بالتاليف وذهب بعضهم الى ان التميز يكون بالحيوة وساير الاعراض وقال بعضهم يكون بالاجزا المعينة
قال عليه السلام والمختار ان المقدار الذي يجب اعادته هو هذه الجملة التي لا يكون الانسان انسانا الا بها وان التميز انما هو واقع
بها ويدل على ذلك ان الذي يجب اعادته هو المثاب المعاقب وليس الا هذه الاجزا فيجب ان يكون هي المعاد دون ما سواها قال مولانا عليه السلام
وكلامه عليه السلام يقضي بانه لا يعاد الا الاجزا المذكورة ولم يتركز لكل الفصل انها الذي يجب اعادته واما فضلات الاجساد والشعور

ولا يحتاج اعادتها فكل الاجزاء في الاثار النبوية ان المعاقبين يعادون على فخامة وعظم في اجسادهم واهل الجنة كذلك على ابهى حال في صورهم
والوانهم وتركب اعضائهم لان ذلك اقرب لنعيمهم الا الشعر اللحي فانها لا تعاد ففي الاثر انهم يدخلون الجنة جردا مردا مكحلين واما
اهل النار ففي الاثر انهم يعادون كذلك في عظم اجسامهم الواحد منهم كالجبل تشديدا في عذابهم فما ازداد من اجزاء العاصي واجزاء حياته
كان ذلك زائدا في عذابه **قوله** فقال ابو هاشم يجب اعادتها يعني البنية فيجب اعادة التاليف بعينه وهذا قوله القديم ثم رجع عنه
وابو علي لا يوجب اعادته بعينه بل لا يجوزها لما سلف من ان من شروط المعاد الا يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا **قوله** اقبل والحق
الى اخره هذا مذهب قاضي القضاة انه لا يجب اعادة التاليف بعينه وكذلك الحيوة **قوله** او مثلها يعني مثل البنية التي هي بالتاليف
مخصوص والمعنى بالتاليف على شكل التاليف الذي كان في الدنيا **قوله** فقيل يجب اعادتها بعينها هذا قول ابي عبد الله وهو قول ابي هاشم
ايضا الذي حكى عنه قاضي القضاة انه قال بعد لا يجب ذلك وهو مذهب ابي علي قال لان حيوة زيد يصح ان يكون بعينها لعمرو **قوله** بما
كان لا يصح ان يكون حياة الا له يعني بما لا يصح ان يحل الا في اجزائه بناء على قاعدتهم في ان لكل معنى محلا معينا لا يجوز ان يحل في
غيره **مسئلة** واما سائر الاعراض فلا قائل بوجوب اعادتها **فائدة** تنطوي على مسئلتين الاولى ان المعاد يعاد بمعنى انه
يبتدا ايجاده اختراعا لا اقدار ثم ومنشئه ومعنى الاعادة ايجاده ثانيا وذلك بالفاعل وذهب عباد وهشام وابو بكر الرازي
الى ان المعاد يعاد لمعنى وبه ايضا قال هشام وعباد في المحدث انه يحدث لمعنى **الثانية** ان الوجود الحاصل للمعاد هو عين
وجوده الاول وصفته التي كانت له في الدنيا لا غيرها لان وجود الذات الواحدة لا يصح تعدده هكذا [illegible] وقال الاكثر
من اصحابنا ويحتجون بانه لو صح كونه على حالين بالوجود في وقتين لصح كونه عليهما والوقت واحد وذلك يقتضي تصحيح وقوع
الزائد في صفة الوجود وهو باطل فكل ما ياتي على قول من جعل مقدورا بين قادرين وحكم على كل قادر بالتاثير في صفة وجود غير
الصفة التي يوثر فيها القادر الاخر جواز ان يعاد بصفة وجود غير صفة الوجود الاول **فائدة** اخرى قد تقدم ذكر النفخة
الاولى التي بها الموت بعد الاحياء الا من استثنى ثم يكون الاعادة بالنفخة الثانية التي هي عبارة عن البعث وذلك ان الله تعالى بعد
نفخة الصور الاولى وموت جميع الخلائق ثم فنائهم يحيي اسرافيل عليه السلام ويعيد الصور فينفخ فيه اسرافيل نفخة اخرى فيقع لذلك
صيحة شديدة ينفتح بها القبور عن روس الموتى فيثورون دفعة واحدة عن قبورهم قال تعالى ونفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون يثورون مبهوتين فزعين متغيري الوجوه والاجساد لطول اقامتهم في التراب ولهول ما شاهدوا قال تعالى فاذا نقر
في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير والصور الذي ينفخ فيه النفخ ويسمع منه الصوت كهيئة البوق وفي دائرة راسه كعرض السموات
والارض وقد وردت الاثار بذلك وبين المفسرين ان يعورسته هكذا ذكره غير واحد من اصحابنا قال مولانا عليه السلام وفي هذا الكلام طرف عقول
عن قاعدتهم في اثبات الفنا فانهم ذكروا ان العالم يعدم بعد النفخة الاولى ثم ذكروا ان النفخة الثانية يقع فيثورون من القبور
فظاهره انهم وقبورهم لم يعدموا بل باقون على صفتهم بعد الموت والدفن الا ان يكون من كلامهم انهم يعادون قبل النفخة الثانية
ويوجدون ويوجد اجزاؤهم ويعادون الى مثل تلك الحالة التي كانوا عليها بعد الموت والدفن فليتامل

فصل في عذاب القبر وسؤال الملكين

الكلام منه يقع في فوائد ست الاولى في ذكر الاختلاف فيه الثانية في الدليل
عليه الثالثة في كيفيته وقوعه الرابعة في وقته الخامسة في فائدته السادسة في شبه المخالفين فيه الفائدة الاولى **قوله** الا
ما يحكى عن ضرار تحقيق الكلام في ذلك ان الذي عليه الاكثرون القول بالحيوة في القبر قبل البعث وانه لا بد فيه من عذاب لاهل النار
وبشارة لاهل الجنة ووصول شيء من روحها ونعيمها اليهم كما ورد ان القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار والخلاف
في ذلك مع بعض البغدادية منهم بشر المريسي ويحيى بن كامل وغيرهما وروي ذلك عن بعض الزيدية منهم الناصر الحسن بن علي عليهم السلام
والمرتضى والناصر ابنا الهادي فهولاء منعوا من الحيوة بعد الموت الا في البعث يوم القيامة **قوله** ونحو ذلك يعني كان يذهب

في حيز او تبدد اجزاوه على وجه الارض ولعل كيفيه ذلك ان يعاد اجزاوه وتولف ويحيى في اى مكان يوصل الله ذلك وهذا داخل
في حيز الامكان مع كونه مستبعدا غاية الاستبعاد والمعتبر الدليل السمعي وقد قصر المصنف الكلام على اهل النار والصحيح
ان الكلام فيهم وفي اهل الجنة والخلاف واحد كما اشرنا اليه الفائدة الثانية في ذكر الادلة على ذلك **قوله** الماكون
لعذاب او بشارة يعني ان الاحيا عبثا لا فائدة فيه والحكيم منزه عنه **قوله** ولم يذكر الحيوة التي هم فيها يعني في
الاخرة وهذا جواب عن سوال يرد هنا تقريره لو كان الامر كما ذكرتم لكان الله قد احياهم ثلث مرات فلم جعله مرتين وجوابه
ما ذكره المصنف وحاصله انه انما ذكر الموت الماضيه ولا حاجة الى ذكر الحيوة التي هم فيها ووجه اخر وهو ان المراد الحيوة
التي هم فيها والاحيا في القبر لكونهم عرفوا الله فيهما ضرورة ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا ولم يذكروا الاحيا في الدنيا
فلم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم ذكره الامام يحيى قيل ويجوز ان يكونوا عقلوا حيوة القبر لقصر مدتها وذكر حاشية بدل
على اسقا الثالثة لان تعلق الحكم بعدد لا ينفي ما عداه **قوله** فان قيل الاماتة الاولى هي خلقه اياهم بعد ان كانوا امواتا
هذه عبارة ركيكة فاسدة وكيف يتصور ان تكون الاماتة الاولى خلقهم بعد ان كانوا امواتا انما كانوا معدومين فالعبارة الحسنة في ذكر
ما قاله السيد الامام في شرح الاصول ومتى قالوا ان احدى الاماتتين انما هو خلق الله الخلق من نطفة هي موات وجوابه احسن
من جواب المصنف وهو ان الاماتة في الحقيقة انما هي ابطال الحيوة وازالتها بتفريق البنية التي يحتاج هي في الوجود اليها ولا
يتصور ذلك في النطفة التي لم يكن حيه اصلا وقد جعل الله الاماتة مرتين وعلى ما ذكرتم تقتضي ان يكون ذلك مرارا فقد قال تعالى
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ولم يصر حيا بعد ذلك بل صار علقة كما قال تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة
مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما **قوله** واما قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الى اخره هذه اشارة الى ذكر
ما يحتجون به وساق الكلام عليه الى اخره **قوله** فثبت انهم يعرضون على النار اى ال فرعون يعني واذا ثبت ذلك في ال
فرعون ثبت في غيرهم من المستحقين للنار للاتفاق على ان الحكم واحد في ثبوت عذاب القبر وعدم ثبوته **قوله** ان كان المراد
بالاغراق الموت الا انه لو اريد في قوم نوح ولا الكلام ان موتهم معقب باغراقهم فالحاصل انه جعل ادخالهم النار في الاخرة كانه متعقب
لاغراقهم لاقترانه ولانه كائن لا محالة فكانه قد كان اوان لم عذاب القبر ومن مات في ما او نار او اكلته السباع او الطير اصابه
ما يصيب المقبور من العذاب اتى **قوله** وقد وردت الاحاديث في ذلك فيما ورد منها كثرة الا انها احادية لا يعتمد عليها الا على جهة
الاستظهار فمنها ما روى عنه صلعم لولا الا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم عذاب القبر وعنه صلعم وقد سمع هدة في غيبة اوان
غروب الشمس هذه اصوات اليهود تعذبون في قبورهم وعنه صلعم ان الموتى ليعذبون في قبورهم حتى ان البهائم تسمع اصواتهم
وعنه صلعم وقد نفرت ناقته انه قال نفرت من صوت صاحب هذا القبر فانه يعذب وعنه صلعم من لم يومن بعذاب القبر عذبه الله
وعنه صلعم هو اول منزل من منازل الاخرة فمن نجا منه فما بعده ايسر منه ومن لم ينج منه فما بعده اشد منه **قوله** اى عذابهما
يعني وان كان كبيرا في نفس الامر لانه لا يستحق ايصال العقاب الا على كبيرة فهو كما ورد عنه صلعم ان الرجل ليتكلم بكلمة يهوى
بها في نار جهنم وما كان يظن ان تبلغ به ما بلغ **قوله** لا يستتر من البول هذه رواية وفي رواية لا يستنزه بالنون والزاي وهما
بالتا الفوقانيه المثناه بعد السين المهمله ونون بعدها زاي معجمه فالتي بالهاء من النزاهة وهو البعد من السوء والاخرى من
التنزيه بفتح النون وكسرها وهو ما يحصل من الارض من الماء ذكره في الصحاح والذي في رواية حذو الها مضاعفة **قوله**
واما سوال منكر ونكير الى اخره اعلم ان الاكثر اجازوا دخول الملكين القبر لسوال الميت بعد احيائه عن ربه ودينه ونبيه وقضوا
بذلك لما ورد من الادلة النقلية عليه فان كان الميت من المثابين وفق للجواب فيونسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد له من النعيم
الدائم وان كان من المعاقبين العقد لسانه وتحير في الجواب فيتهددانه ويعذبانه ويبقى عاد الحسرة في قلبه والغم لما فاته

من جزيل الثواب وما اعد له من عظيم العقاب وخالف في ذلك التسمية وضرار بن عمرو وذهبا الى انه لا يجوز دخول الملكين على الصفة المذكورة
ولعلهما استندا في ذلك على نفي عذاب القبر فان هذا من فروعه ومن نفاه نفى سؤال الملكين المذكورين قيل وممن انكر اسم الملكين وما ورد فيهما
الشيخ ابو القسم البلخي **قوله** وقد ورد الاثر من طريق اهل الحديث جعل اسم الاثر لما اثر عن النبي صلى من الصحابة والتابعين
ولم يكن مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم والخبر لما كان مرفوعا واشار المصنف بذلك الى ما ورد انه صلى قال يقول الله لملك الموت انطلق الى وليي فأتني
به فاني قد بلوته في السراء والضراء فوجدته حيث احب الى ان قال فيبعث الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف يطئان في اشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزع منهما الرحمة والرافة يقال لهما منكر ونكير مع كل
واحد منهما مطرقة لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فاذا اتياه يقولان له من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك قالوا يا
رسول الله ومن يطيق الكلام عند ذلك وانت تصف من الملكين ما تصف فقال رسول الله صلى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين فيقول المؤمن كنت اعبد الله الخبر الى قوله فيطير فوقه فاذا بيت مفتوح من الجنة
فيقولان له هذا منزلك يا ولي الله قال صلى والذي نفسي بيده انه يصل الى فرحة لا يرتد ابدا ثم قال ويقول الله عز وجل لملك
الموت انطلق الى عدوي فأتني به فاني قد بسطت له رزقي وسربلته نعمتي ولا ينعمن منه الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين على
تلك الصفة فيقولان له يا عدو الله ما كنت تعبد وما ذا ربك ومن نبيك فيقول لا ادري فيقولان له يا عدو الله لا دريت ولا تليت
ويضربانه ضربة يتطاير شررها في قبره الى اخر الخبر وغير هذا مما روي في معناه فاذا كان هذا قد ورد في الخبر بذلك ولا مانع
عنه عقلا وجب قبوله ولا يقطع به اذ الخبر احادي فلا يثمر القطع لكن يثمر الظن ويصير تجويزا راجحا وفيه اشكال على
النظر من حيث ذكر عظم جسم كل واحد من الملكين على ذلك الوجه المفرط في العظم وكيف يتصور دخول من تلك صفته في اللحد
واقعاد الميت فيه وان قيل بانه يوسع فيبقى اشكال راجح ولكن نؤمن بالله وما جاء به رسوله ونكل ما اشكل الى علمه فهو على ما لا
نعلم قدير وبه الواسعة وحكمته البالغة **قوله** ويشاهدهما على صورة حسنة هذا مقتضى القياس وربما انه ورد في بعض الاحاديث
والالفاظ هذه هذا الخبر الذي نقلناه خلاف ذلك وهو ان الصورة واحدة ولا مانع منه فانه يمكن ان يحدث روعة مع المؤمن تعاظم من عند
الله ويكون في علم المكلفين بذلك لطف واعتبار **قوله** انما يكون التسمية ذما بالقصد الى ذلك يعني ان الاعلام لا يقصد بها
اصلها ولا يعتبر ما يفيده قبل التسمية بها من مدح او ذم وقد ورد السمع بذلك ولا مانع منه **قوله** والغرض بهذه التسمية
الى اخره هذا وجه اخر اذ رجحه في الاول وحاصله انا لو سلمنا ان الاعلام يعتبر ما يفيده قبل التسمية بها فلا معنى لمنكر ونكير قبل
العلمية الا انهما غير معروفين وليس بذم وقد احتج بان الملكين الداخلين على اهل الجنة يسميان مبشرا وبشيرا الفائدة الثالثة
في كيفيته وهي انه لا بد ان يحيى الميت اذ لا يصح تعذيب الجماد ولا بد في المعذب ان يكون عاقلا ليعلم استحقاقه لما وصل اليه
والا لاعتقد انه مظلوم ومع سوء عقله فانه يعلم ضرورة الصانع وتوحيده وعدله ولا يصح منه حسن اعتقاد جهل بانه مظلوم
لان معارف اهل الاخرة ضرورية وقد صارت اول احوال الاخرة وزال التكليف وقد ذهب قوم الى انه يعذب ميتا وهي جهالة
فان الميت لا يدرك العذاب لزوال حياته والقول بانه يعذب وهو ميت يؤول الى القول بانه لا يعذب فالمثل والحق هو الا يعود انه
يعذب روحه دون جسده ولا مانع من ذلك على ما هو الصحيح من القول بان الروح اجزاء رقيقة متركبة يصح انفصالها وهي التي
لا يكون الحي حيا الا بها فاما ولا نا نعلم ولعلهم يحتجون على ما ذهبوا اليه بقوله صلى في الميت انه يسمع خفق النعال فظاهره
انه يسمع وهو ميت لكن ذلك لا ساغ لهم فان ادراك غير الحي معلوم بضرورة العقل انه محال والخبر متأول اما بان المراد من
كان ميتا لا في تلك الحال او من يظنونه ميتا وقيل ان ذلك على سبيل التحمل كأنه يسمع الفائدة الرابعة في وقته
واعلم انه لا يحصل العلم بتفاصيل عذاب القبر ووقته وكيفيته ولا البحث عن ذلك والاولى حرما يدل عليه وانما قامت الادلة على وقوعه

حمله

جملة فنعتقد كذلك ومن مذهب السبحان والمحققون الى انه لا نقطع بوقته هل هو عقيب الموت او بين النفختين اللتين قدمنا
ذكرهما او قبلهما وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع بل نتوقف امره على ما ورد فان ورد في شيء من ذلك اخبار ولو آحاد به
وجب قبولها وصار مظنونا وان لم يرد ابا علم هكذا ذكره اصحابنا وفيه نظر لان قبول الاخبار الآحاد به في الامور العلمية التي لا تتوقف
عليها عمل لا يخلو عن اشكال فليتامل وقد ورد في الاحاديث النبوية وكلام امير المؤمنين عليه السلام ما يدل على ان ذلك عقيب الدفن
وهكذا نقل عن قاضي القضاة فقيل وعدم قبول العقل لمشاهدة النيران في القبور وسماع الصياح والانين منها وهو معلوم ضرورة
لكن لا يقطع بذلك على ان المعذب والذي يصيح هو ذلك الميت المودع ذلك القبر بل الامر محتمل وان كان الاغلب انه هو وكذلك قد
شوهد بعض الموتى فيما دفن فيه ظاهرة فيه آثار العذاب وتغير جسمه ومما يدل على ذلك ما روي عنه صلعم ان القبر يكلم الميت
عند وضعه فيه اما بلسان الحال او المقال يقول حين يوضع في القبر ويحك الم تعلم اني بيت الفتنة وبيت الوحدة وبيت الوحشة
وبيت الظلمة فما اعددت لي وروي عنه صلعم ان العبد الصالح اذا وضع في قبره احتوشته اعماله الصالحة فتأتي ملائكة العذاب
فتقول اعماله الصالحة اليكم عنه لا سبيل لكم اليه ثم يقال له نم طيبتا هنيئا ومنامه ويفسح له في قبره مد بصره ويؤتى بهدية من الجنة
فيستضيء بنوره الى يوم بعثه وفي الاثر ايضا ان المستحق للعقاب اذا وضع في قبره اتاه آت قبيح الوجه منتن الريح فيقول له
ابشر بسخط الله والعذاب الاليم فيقول له من انت فيقول له انا عملك الخبيث والله ان كنت لسريعا الى معصية الله بطيئا
عن طاعته فجزاك الله شرا ثم يقيض له اصم اعمى ابكم معه مرزبة من حديد لو اجتمع عليها الثقلان ما استطاعوا اقلالها
فيضربه بها ضربة فيصير ترابا ثم يفرش له لوحان من نار ويفتح له باب الى النار يأتيه من حرها وسمومها الى ان يبعث وورد
ايضا انه لا بد لكل ميت من ضغطة القبر فضغط مستحق العقوبة ضغطة يدخل منها جانبه الايمن في الجانب الايسر والايسر
في الايمن وعنه صلعم انه قال في ابنة زينب لقد ضغطها القبر ضغطة سمعها من بين الخافقين الجن والانس فقيل والمراد
ما نقص المؤمن من ذلك وقوعه بعضد المؤمن ولا غم وقال ابو الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر وهو معنى كلام السيد في شرح الاصول
الا بين النفختين واحتجوا على ذلك بقوله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون والبرزخ الامر الحائل ووجه الاحتجاج قوله
بعد ذلك فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ففيه اشارة الى ان النفخة الثانية التي تحيى بها الاموات واقعة
عقيب البرزخ لمجيء الفاء في قوله فاذا نفخ في الصور والفاء للتعقيب فدل على ان تلك الفاء عقيب البرزخ والبرزخ في اللغة الامر الحائل
العظيم ولا يسقط بعد الموت الا العذاب او النعيم فيلزم كون ذلك بين النفختين اذ لا قائل باستمراره من وقت الموت الى يوم
القيامة واما المسلمة مرة واحدة فلعل وهذا واضح الذوم ولو كانت الآية واردة على هذه الكيفية لكنها ليست كذلك بل اخبر سبحانه
ان الذي يحضره الموت يتمنى ان يزاد في عمره ويفسح في اجله لعله يعمل صالحا فاخبر سبحانه انه لا يجاب الى ما طلب وان بينه وبين
مطلوبه برزخا اي امرا عظيما هائلا يمنع عن ذلك وهو ذوقه سكرة الموت ومنعه من العود الى مثل الحال التي كان عليها قبل
الموت الى يوم يبعثون وقال جار الله في تفسير قوله ومن ورائهم برزخ الضمير للجماعة اي امامهم حائل بينهم وبين الرجعة الى
يوم البعث وليس المعنى انهم يرجعون يوم البعث وانما هو اقناط كلي لما علم انه لا رجعة يوم البعث الا الى الآخرة الفائدة الخامسة
في ذكر فائدة عذاب القبر والاخبار به فالغرض في ذلك ما يحصل للمؤمن من السرور والبشارة وما يحصل للعصاة من العذاب وفائدة
العلم بذلك في الدنيا ما يحصل به من الدعاء الى الطاعة والصرف عن المعصية وفيما يشاهد من العذاب ونحوه لطف للمكلفين فيما
كلفوه الفائدة السادسة ـــــ في شبه المخالفين ولهم شبه منها ان الاولى ان الانسان اذا احترق وصار رمادا وفرقته
الريح في كل جهة او فرسته السباع او اختطفته الطير وتفرقت اجزاؤه كيف يصح تعذيب من هذا حاله والجواب ان اعادة
البنية وتعذيبه بعد ذلك ممكن وليس يشترط ان يكون البشارة والعذاب في حفرة هي قبر ولا مانع من ان يجمع الله الاعضاء

من بطون السباع ونحوها او لجمع الله الاجزاء الاصلية من كل حي ولحمها وبشرها او بعضها فكل ذلك مقدور قال الامام يحيى
او يقول الله تعالى بعد ان ارواح الذين اكلتهم السباع ونحوها قد احياهم ان كانوا من المعذبين كما انه يثبت ارواح الشهداء فيجعلها
في اجواف طير خضر وكل ذلك داخل في الامكان الشبهة الثالثة قالوا لو صح عذاب القبر لوجب ان نسمع انين المعذبين
فيه وصياحهم ولوجب اذا فتح على احدهم قبره ان يوجد جسده وعظامه محرقة بالنار او على صفة من صفات العذاب ومن المعلوم
انها قد بحثت قبور اقوام يستحقون العقوبة فلم يوجد في اجسامهم شيء من ذلك والجواب ان الشيء انما يقطع بوقوع العذاب عاجلا
فقد يجوز ان يكونوا من المعذبين على ما ذكره كثير من العلماء الا انه لا مانع ان يعذبوا في وقت ولا يطلع على ذلك لحكمة يعلمها الله ولا مانع
ايضا ان يعذبوا حال الاطلاع عليهم ويكون عذابهم باطراح اجسادهم فلا يطلع عليه ثم ان ذلك قد شوهد في بعض الموتى قبل الدفن
وبعده وان كان نادرا الشبهة الثالثة من السمع تمسكوا بايتين الاولى منهما لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا
لذاقوا موتين الاية الثانية قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فدل على انهم ليسوا احياء والجواب اما الاولى فان الله تعالى وصف
نعيم اهل الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فيجب ان يكون معنى الاية لا ينقطع نعيمهم ولا ينغص عيشهم كما كان في الدنيا
فان قال قائل فان قيل كيف استثنى الموتة الاولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي ذوقه قلت اراد تعالى لا يذوقون فيها
الموت البتة فوضع قوله الا الموتة موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل
ان كانت الموتة يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها واما الاية الثانية فالغرض من سياقها تشبيه الكفرة في عدم الانتفاع
والقبول للحق بحال الموتى ونحن نعرف بان الذين في القبور لا يسمعون حال كونهم موتى فبطل ما ذكروه ويلحق بما تقدم فائدة
وهي انه قد جرى فيما حكيناه من الاثار ما يقضي بوجود الجنة والنار وهي مسألة خلاف بين علمائنا رحمهم الله تعالى ذهب ابو الحسين
وابو علي الى انهما مخلوقتان موجودتان وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة الى انهما غير مخلوقتين قال الامام يحيى والمختار الاول والمعتمد
فيه ثلث ايات الاولى قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقال في النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين ولا اشكال ان الاعداد صريح في ثبوت الشيء وحقيقته ووجوده لان ما كان معدوما لا يقال انه معد الاية
الثانية قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وجنة المأوى ليست الا دار الثواب باجماع الامة فصح
انها في السماء وانها موجودة مخلوقة الاية الثالثة ما سطر تعالى من ذكر قصة ادم وحوى واسكانهما الجنة واخراجهما عنها وهي
مكررة في عدة مواضع وفي ذلك نص صريح على خلقها ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لاجماع الامة قبل ابي هاشم على ان
الجنة التي اهبط الله ادم منها هي الجنة التي يعودون اليها يوم الجزاء وانكار ذلك يجري مجرى القول بان الذي عصى ما كان ابا البشر وانما
كان رجلا اخر يسمى ادم وان الجنة في عرف المسلمين اسم دار الثواب فصرفها عنها غير جائز وقد اعترض هذا الاستدلال بان
ما ذكر لا يفيد القطع اذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف ونحو ذلك مما يطول تعداده مما ورد بلفظ الماضي
المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل وكذلك ما روي عن النبي صلعم انه راى الجنة كان معناه اذا كان في الاخرة راى ذلك
هكذا قيل وقد تؤولت الايات ايضا على ما سبق الاشارة اليه والى الجواب عليه وهو ان المراد جنة الدنيا وهي جنة ادم عليه قال ابو هاشم
لا يسوغ ان يكون في السماء جنانا شيء سوى جنة الخلد لعل الجنة التي كان فيها ادم ويكون فيها كثير من الملائكة والانبياء الان قيل
والحق في هذه المسألة ما ذهب اليه ابو القسم من التجويز لان ادلة القاطع بخلقهما مبنية على ان نحو قوله تعالى اعدت بعيد الحصول
وفيه الاحتمال المذكور وادلة القاطع بعدم خلقهما مبنية على ثبوت الفناء كما سيأتي وهو غير مقطوع به قال الامام يحيى وللمنكرين
لخلقهما شبهتان الاولى انه لا فائدة في خلقهما وما لا فائدة فيه وجب الا يكونا مخلوقين والجواب ان في خلقهما لطفا للمكلفين

ويزعما

وترغيباً لهم فان علمهم بخلقها وما اعد فيها من نعيم مقيم وعذاب اليم يكونون معه اقرب الى الطاعة وادخل فيها وفي الانكفاف
عن المعصية فالعلم اولى وقوله في خلقها مصلحة استاثر الله بعلمها الشبهة الثانية قالوا قد ثبت ان كل شي هالك فلو
كانت الجنة مخلوقة لوجب ان يكون مما يهلك بالفنا ولا يجوز ذلك فيها لقوله تعالى اكلها دائم والدائم ما لا يزول ولا يتغير قال ابو القاسم
وهذه الحجة متمسك ابي هاشم لانه لا يمنع من خلقها الا سمعا وغيره ممن ذهب مذهبه منع من ذلك عقلا وسمعا ومتمسكه من
جهة العقل ما تقدم واجاب الامام يحيى بوجهين احدهما انا لا نسلم دخول الجنة في الهلاك ولا اندراجها تحت قوله كل شي هالك
الا وجهه واذا قام الدليل على خلقها ومنع دليل الخروج عن هلاكها وجب اخراجها من العموم وتخصيصها منه وتخصيص العموم
جائز الوجه الثاني ان الدائم هو الذي لا يفنى ولا يتغير ومعلوم ان ماكول اهل الجنة يفنى ويعدم عند اكلهم لها فاذن هي غير
دائمة فلا بد من حمل الاية على غير ظاهرها وتاويلها فنقول بان الجنة مما يفنى ويهلك وتاول الاية بان معنى اكلها دائم ان الله
يحدث امثالها عقيب عدمها والدوام بهذا التفسير لا ينافي تغيرها وزوالها **فصل** **قوله** واما الميزان شرع المصنف
في ذكر شي من احوال القيمة واهوالها وبدا بذكر الميزان واهمل ذكر ما قبله وقد ذكرنا فيما مضى اول احوال القيمة واهوالها
وهو النفخة الثانية وقيام الناس من قبورهم وبعثهم من قبورهم فتلك اول حالة والحالة الثانية المساق الى ارض المحشر لجميع
الخلائق الملائكة والانس والجن والشياطين والوحوش والطير وساير الاحيا فانهم يساقون الى ارض المحشر حفاة عراة
غرلا قال قاضي القضاة وكونهم عراة هو في حال السوق والنظر الى العورة في الاخرة غير محرم ثم يكسون بعد ذلك في الموقف ويكسى
اهل الجنة مما وعدوا به واهل النار بما توعدوا به وارض المحشر ارض بيضا وقاع صفصف ليس فيها ربوة عالية ولا وهدة
منخفضة بل صعيد واحد بسيط لا تفاوت فيه وورد ان الناس يحشرون اصنافا ركبانا ومشاة على ارجلهم ومشاة على
وجوههم فقيل له صلعم كيف يستطيعون المشي على وجوههم انكارا من السائل لما لا يعتاد فقال صلعم الذي اقدرهم على ان يمشوا على
ارجلهم يقدرهم على ان يمشوا على وجوههم ومن احوال ذلك اليوم واهواله طوله وقد قال تعالى كان مقداره خمسين الف سنة وورد
ان الكفار والمكلفين يقفون فيه خمسين موقفا كل موقف الف سنة ومن احواله واهواله انه لا شمس فيه ولا قمر ولا نجوم
وان السما تنشق وهي على غلظها مسيرة خمسمائة سنة ثم تسيل كالفضة المذابة وتخالطها حمرة كما قال تعالى فاذا انشقت
السما فكانت وردة كالدهان اي حمرا كدهن الزيت والملائكة في حافاتها وعلى ارجائها والجبال تصير فيه كالعهن المنفوش وهو
الصوف وتشتبك الخلائق بعضهم ببعض وورد انه يحشر كل صنف كالحلقة يطيف بها الصنف الاخر ثم كذلك حتى تكمل جميع اجناس
الحيوانات ثم تدنو الشمس بعد ازدحام الخلائق في المحشر وقد تضاعف حرها وتدنو من روس الخلائق حتى تصير قاب
قوسين ولا يبقى ظل الا ظل العرش ولا يستظل به الا المقربون المتقون فيرد ثم الخلائق ويشتد عليهم وهج الشمس وحر
الانفاس ويفيض عرق كل حي من كل جزء من بدنه ومن تحت كل شعرة من شعره فمنهم من يبلغ عرقه عقبيه ومنهم من يبلغ نصف
ساقيه ومنهم من يبلغ خاصرته ومنهم من يبلغ فاه وغير ذلك وقيل تقف الخلائق شاخصة ابصارهم منفطرة قلوبهم لا يتكلمون
ولا يحكمون ولا ينظر في امرهم ثلاثمائة عام وعنه صلعم انه قال بعد وصفه ليوم القيمة وهوله وطوله والذي نفسي بيده انه
ليخفف على المومن حتى يكون ايسر عليه من تاديته مكتوبة قال مولانا ايده الله ولا تستبعد ما انطوت عليه هذه الاخبار فهذا كتاب الله
المتلو الذي لا ريب فيه يقول الله سبحانه فيه يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم
بسكارى ولكن عذاب الله شديد ثم نعود الى شرح ما يفتقر الى البيان والتذييل من كلام المصنف فيما اورده من ذكر بعض احوال يوم
القيمة **قوله** وقد اثبته الجمهور على الحقيقة اي اثبتوه على حقيقته وظاهره وانه ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر
يوم القيمة فتوضع الحسنات في كفة والسيئات في اخرى فاذا رجحت كفة الحسنات علم ان الموزون عمله من اهل الخير وان رجحت

كفه السيئات علم انه من اهل البشر وان تساويا علم من رجحت الثواب والعقاب علم انه ليس من هولاء ولا من هولاء قيل وهو ميزان
وقيل بل موازين متعددة وهو ظاهر الآية الكريمة **قوله** فليس على الحقيقة قد حمله بعضهم على حقيقته وهو باطل لما ذكره قوله
وبما لا يجوز عليه الاعادة هو لما يعدم من ان مقدور القدر لا يصح اعادة بقاء من القادر عليها لما ذكر هنا كرولا يصح اعادتها من القادر
للذات لتادية الى مقدور بين قادرين **قوله** ويجوز ان يجعل الله في احدى الكفتين نورا علامة للطاعة وفي الاخرى ظلمة علامة
للمعصية قال ابو هاشم فان قيل النور والظلمة اجسام خفيفة لا ثقل فيهما فكيف يصح وزنهما اجاب بانه يجوز ان يخلق الله فيهما ثقلا
بقدر ما جعل علامة له من الثواب والعقاب وقد قال بعضهم يوضع الشخص في كفة وعمله في كفة وهو غير مستو ولا مقابلة بين
عمله اما المقابلة بين العملين **قوله** ويجوز ان تكون الاعمال مكتوبة في صحائف الى اخره هذا الوجه ارجح والمعتمد وقد ورد من
الاخبار ما يعضده فانه روي عنه صلى الله عليه وسلم يؤتى يوم القيامة بابن آدم تسعين سجلا كل سجل منها مد البصر مكتوب فيها ذنوبه ثم يؤتى ببطاقة
توازي قدر الانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله فترجح بتلك التسعين قيل وهو محمول على ان تلك الذنوب صغائر او انضم التوبة بينهما
الى الشهادة **قوله** وفائدة ذلك يحمل المسرة الى اخره هو كلام جيد لا غبار عليه وهو اشارة الى رد حجة المنكرين للميزان الحق
فانهم احتجوا بانه لا فائدة فيه **قوله** ويكون في العلم به لطفا للمكلفين هكذا في المتن وفيه خلل من جهة العربية ولعله من سهو القلم
والحق اللطيفة ان المكلف اذا علم ذلك عرف الاهتمام بحاله وانه غير مغفول عن محاسبته بنصب الميزان الذي هو الغاية القصوى
في تحقيق الحساب والزيادة والنقصان فيكون اقرب الى التحفظ فيما كلفه خوفا من هتك الاستار والفضيحة على اعين الاشهاد
قوله وقد ذهب بعض الشيوخ الى ان المراد بالميزان في الاخرة العدل اراد والعدل في تحقيق الحساب السوي وان الجزاء على حسب
العمل وانه لا يغفل عن صغيرة الاعمال وكبيرها من غير ان يظلم العباد مثقال ذرة وهذا القول منسوب الى مجاهد التابعي الكبير
والطبرسي والضحاك وهو قول المطرفية وقد عزي الى الهادي عليه السلم **قوله** ولا موجب للعدول عن الظاهر يعني لكون ذلك ممكنا
ولا مانع عنه من جهة القدرة ولا من جهة الحكمة **قوله** لما كان لذكر الثقل معنى اما لو كان للعدول عن الظاهر موجب وقد ذكر الثقل لا
يمنع من ذلك ويكون من قبيل التوسع والاستعارة وهو من انواع البلاغة **فائدة** ورد ان صاحب الميزان يوم القيامة والقائم عليه
هو جبريل عليه السلم

فصل **قوله** واما الحساب ونشر الصحف وانطاق الجوارح فمما لا يمكن انكاره يعني لما ورد من القرآن
فيها كقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله واذا الصحف نشرت وقوله تعالى تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما
كانوا يعملون وغير ذلك من الآيات القرآنية والاخبار النبوية الواسعة **قوله** وصورة الحساب الى اخره قال السيد صاحب شرح
الاصول غير ان محاسبة الله ايانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين البشر بكتب او المتعاملين فان ذلك يكون لخلق العلم
الضروري في قلبه انه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا قيل وفيه نظر لان الحساب لم يوضع لمثل ذلك لغة ولا شرعا
وقد يجوز ان تكون المحاسبة بكلام يخلقه الله سبحانه فيه بيان ما له وما عليه وان يعهد الله تعالى الى بعض الملائكة ان يحاسب
المكلف وعلى كل تقدير فالغرض الاحوال في كيفيتها ان تعرف حسناته وسيئاته ويحصى ذلك عليه وتعرف مقادير ثواب الحسنات
ومقادير عقاب السيئات وسقوط ما يسقط من الاكثر في مقابلة الاقل وبقاء ما يزيد على ذلك **قوله** وليس على حد المحاسبة في الشاهد
يعني كما يجري بين البشر بكتب والمتعاملين فان ذلك يكون بعقد الاصابع وما يجري مجراه ولو كان كذلك لم يبان محاسبة هذه الخلائق
بسرعة ولا امكن الا بعد مدة مديدة وزمان طويل **قوله** واما انطاق الجوارح الى اخره احتج المصنف في ذلك بالكلام والعلماء في حقيقته
وكيفيته اختلاف وخبط واما انكاره بالكلية فلا قائل به فالقرآن مصرح به في عدة آيات كقوله تعالى تشهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم وقوله تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم وقال تعالى تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم قيل المراد ان الاسماع تشهد
بما سمعت والابصار بما ابصرت والجلود بما باشرت من الحرام وما اشبه ذلك مما يقضي انها من الجوارح وقيل المراد بالجلود

الجوارح

الجوارح وقيل هو كناية عن الفروج **قوله** فهو ان يخلق الله فيها الكلام م هذا هو الوجه المعتمد عليه عند اهل التحقيق
وهو اقرب الوجوه واخلاها عن الاشكال والاستبعاد ويكون المتكلم وفاعل الكلام هو الله سبحانه ونسبة الكلام والشهادة
الى الجوارح حينئذ من قبيل المجاز الاسنادي قال جار الله فان قلت كيف يشهد عليهم اعضاؤهم وكيف ينطق قلت الله عز وجل ينطقها
كما انطق الشجرة بان يخلق فيها كلاما **قوله** او بان يبنيها بنية يصح منها الكلام ولا يتوقف على اختياره اي يصح منها الكلام لاجل
تلك البنية وظاهره انه اراد بتبنيها بنية كبنية اللسان واللهوات التي يصلح آلة للكلام وهذا لا يستقيم على ظاهره لان المتكلم
ان كان صاحبها فهو يتكلم من لسانه ولا حاجة الى ذلك ويكون حينئذ شاهدا لا مشهودا عليه ولا يصح ذلك وقد منع عنه بقوله
ولا يتوقف على اختياره وان كان المحدث للكلام الله سبحانه فذلك ما لا يتوقف على تلك البنية لان الله سبحانه يصح منه ايجاد الكلام في كل محل
كما اوجده في الحصى والشجر واما توقفه على تلك البنية ككلام القادر بقدرة فالاولى ان يكون المقصود من هذا الوجه وحاصله ان
يجعل كل عضو من الاعضاء بانفراده متكلما له آلة الكلام المبنية تلك البنية المخصوصة وهكذا ذكر السيد في شرح الاصول وحكى
به وضعف الشيخ ابو هاشم هذا الوجه بانه يلزم منه خروج الجوارح من ان تكون جوارحهم اذ قد صار كل عضو منها حيا قادرا
على انفراده الا ان يراد انها كانت جوارحهم وفيه خروج الى المجاز ورجح الوجه الاول وقد نسب الى الشيخ ابي هاشم وجه آخر ونسبه
ايضا الى الفقيه حميد وهو ان المراد ان يجعل تع في كل عضو آلة ويقع الكلام بها ويضاف الكلام الى الجارحة لحلول الكلام فيها
كما يضاف الى اللسان وان كان المتكلم في الحقيقة هو الجملة قال مولانا عليم ولا يبعد ان يكون هذا الوجه هو مراد المصنف لكن فيه ما
ذكرناه من الاشكال ويمنع من ان يكون مراده قوله ولا يتوقف الكلام على اختياره فان هذا الوجه مبني على انه هو المتكلم قيل وكل
هذه الوجوه ممكنة لا يستبعد شيء منها كما استبعده ابو هاشم في ذلك الوجه وذكر الامام المهدي وجها رابعا وهو ان يكون المراد ان
الجوارح تتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال على معنى ان الحال يقتضي ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت
فهو كقوله تع قالتا اتينا طائعين والوجهان الاولان ارجح واصح لان فيهما ابقاء اللفظ التكلم والنطق على حقيقته واما التجوز فيهما
من جهة النسبة وفي هذا الوجه حمل اللفظ على مجازه وهو ابعد من المجاز العقلي ولا يعدل الى ذلك مع عدم الموجب ولانه لا معنى
مع هذا الوجه لما حكاه الله من عتاب المعاتبين لجوارحهم اذ لم يكن منها نطق ولا يكون لذلك وجه يسوغه ولا فائدة يبنى عليها
وقال الشيخ ابو القسم لا يصح ان يكون ذلك الكلام الا من فعل الله وقطع بالوجه الاول وهو الراجح كما تقدم **تنبيه**
ذكر المصنف صورة الحساب وصورة انطاق الجوارح ولم يتعرض لصورة نشر الصحف فاما الدليل عليه فهو ظاهر وقد اكتفى المصنف
بظهور ادلة تلك الامور كلها عن ذكرها وقد تكرر في القران ذكر ايتاء الكتاب باليمين وبالشمال ووراء الظهر وقال تع انا كنا نستنسخ ما
كنتم تعملون وقال تع اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وصورة ذلك ان المرضي عنه يتناول كتابه بيمينه وذلك عنوان
الرضا والثواب والمغضوب عليه يتناول كتابه بشماله وذلك عنوان الغضب والعقاب نعوذ بالله منهما وفي بعض الاثار ان الذي
يتناول بيساره يكون ذلك من وراء ظهره بان تثنى يساره الى ظهره لما في ذلك من تعسفه قيل وذكر بعض المفسرين ان يد العاصي
تدخل في صدره حتى تخرج من ظهره ويتناول كتابه كذلك ثم انه لا فائدة لنشر الصحف الا الدلالة لما تضمنته وبدلالات
صاحب الكتاب يقرأ ما فيه قوله تع اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا قيل وفائدة ذلك ان كان غير امي على ظاهره وان كان
اميا فان يلهمه الله تع ما في الكتاب فيستطيع قراءته وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله للعبد اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
فيخرس لسانه فيقول تع للعبد اقرا كتابك فتأخذه الرعدة فيقول يا رب عذاب جهنم احب الي من قراءة كتابي فيقول الله تع اذهب الى
الجنة فقد غفرت لك قيل ويحمل على انه استمر على المعاصي حتى حضره الموت فتاب وعن الحسن البصري ليس من عبد الا ويدخل
معه ملك في قبره ومعه صحيفة ودواة ويتناوله صاحب القبر ويقول اكتب كل عمل عمله من خير او شر فيكتب ثم يطوى الكتاب

فيضعه عند راسه فاذا جا يوم القيمة وخرج من قبره جاء ذلك الملك فيدفع اليه ذلك الكتاب ويقول اقرأ وهذا الكتاب فيقول نعم
فيقول اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا **فصل** قوله واما الصراط فهو الطريق يعني لغة وهو بالصاد
والسين والزاي يقال صراط وسراط وزراط وشاهده قول الشاعر اكر على الحروريين مهري واحملهم على وضح الصراط
هكذا في الصحاح وقال جار الله الصراط الجادة من سرط الشيء اذا ابتلعه لانه يسرط السابلة اذا سلكوه كما سمي لقما لانه
يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا لاجل الطاء كقولك مصيطر في مسيطر وقد تشم الصاد صوت الزاي وقرئ بهن جميعا
وفصحاهن اخلاص الصاد وهي لغة قريش ويجمع على صرط ككتب ويذكر ويؤنث كالطريق والسبيل والكلام منه يقع في
اربع فوائد الفائدة الاولى هل للمكلفين صراطا او صراطان الذي عليه الجمهور انه صراط واحد وقال بعضهم بل صراطان واليه
اشار المصنف بقوله قيل وهو طريقان الى اخره وهذا قول محمود بن الملاحمي قوله في احد وجوهه يعني وجوه تفسيره
لان منهم من فسره بان المراد طريق الحق وهو ملة الاسلام ذكره جار الله في الكشاف الفائدة الثانية هل هي طريق جاز
او غير ذلك جمهور العلماء انه طريق جاز في الاخرة وذكر قاضي القضاة عن كثير من المعتزلة انه ليس بطريق جاز لكنه
عبارة عن الادلة الدالة على ما كلفناه في الدنيا من فعل او ترك وهي التي من تمسك بها نجا ومن تنكب عنها هوى قال السيد في
شرح الاصول وحكي ذلك عن عباد بن سليمان وهو قول ضرار من المجبرة قيل والهادي عليه السلام كلام في تفسير قوله اهدنا الصراط
المستقيم يقضي بمثل قول ضرار والمسئلة غير قطعية فلا تخطئة المخالف ودليل القول الاول وهو المختار انه ظاهر القرآن فان
الصراط هو الطريق الحقيقي ويؤيده الخبر المشهور الوارد فيه من مسند ابي هريرة وفي اخره ولجهنم جسر وهو الصراط ادق
من الشعر واحد من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح ومنهم من اخذته الكلاليب والحسك
والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه وورد ايضا عنه صلعم ان بجانبي الصراط مليكة بايديهم خطاطيف من
حديد يختطفون بها العصاة فيوقعونهم في النار وورد ايضا ان شعار الملئكة والرسل والمؤمنين اللهم سلم اللهم سلم يمر
المؤمنين المجاوزين للصراط من هو كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح ومنهم من يمر كالفرس ومنهم من يسعى سعيا ومنهم من يمشي مشيا
ومنهم من يحبو حبوا ومنهم من يزحف زحفا فاذا خلص المؤمن وجاز الصراط وورا بها قذف الناس الى النار وحمد الملئكة
للعصاة اليها قال الحمد لله الذي نجاني من النار بعد اذ رايتها الفائدة الثالثة في صفته الذي عليه جمهور المتكلمين انه طريق
متسعة لاهل الجنة ويضيق على اهل النار مع امكان المشي فيها ويتأولون ما ورد في الخبر المذكور من دقته وحدته ويقولون
انما هو من كلام الحشوية وقد حكى السيد صاحب شرح الاصول عن الحشوية انه ادق من الشعر واحد من السيف وان المكلفين
يكلفون اجتيازه فمن اجتازه فمن اهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من اهل النار قيل وبه قال بعض المتكلمين واجاز ذلك
الامامان ص بالله والمؤيد بالله يحيى بن حمزة وفي كلام الامام يحيى القطع بذلك وابطل السيد في الشرح هذا القول بان تلك الدار ليست بدار
تكليف حتى يصح ايلام المؤمن وتكليفه ما هذا سبيله في الحدة والدقة وايضا فالصراط الطريق وما ذكروه ليس من الطريق
بسبيل واعترض الوجه الاول بانه يحتمل ذلك يقول لا يلحق المؤمن باجتيازه المرور الم بل يهون الله على المشي فيه يسير كما في
اقدار الانبيا واهل الكرامات على المشي في الهوى وعلى الما واما اهل النار فمستحقون لما نالهم بذلك من الم او غم قال الامام يحيى بعد
ذكر الميزان والصراط واعلم ان هذه الامور ممكنة وظاهر الكتاب والسنة عليها فوجب الاعتراف بها ولا ينفك العقل من حمل وزن
الاعمال وحمل المرور على الصراط وهو ادق من الشعر واحد من السيف لانا نقول لم لا يجوز ان يقول الموزون هو الصحف ويستدل
بتفاوتها على تفاوت الاعمال واما المرور على الصراط فلعله كما لم يستحل الطيران في الهوى والمشي على الما لا يستحيل المرور على
الصراط ومن نظر الى كمال القدرة فلا ينبغي استبعاد هذه الامور الفائدة الرابعة في موضعه ذكر السيد صاحب الشرح

وغيره من المتكلمين انه طريق بين الجنة والنار وذكر قاضي القضاة انه طريق على باب النار فمن كان من اهل الجنة مر على باب النار الى الجنة ومن كان من اهل النار عدل به الى النار وادخل من بابها وحمل على هذا قوله وان منكم الا واردها فجعل الورود المرور على بابها **قوله** وقيل هو جسر على جهنم هذا قول طائفة من المتكلمين وقال به الامام يحيى بن حمزة وهو مروي عن ابن مسعود والحسن وقتادة والجسر بفتح الجيم وكسرها واحد الجسور التي يعبر عليها **قوله** ان كان الضمير عائدا الى النار ظاهره ان فيه وجها آخر انه يعود الى غيرها ولم اقف على ذلك في شيء من التفاسير قال جار الله ان اريد بقوله وان منكم الا واردها الجن والانس فمعنى الورود دخولهم فيها وهي خامدة فيعبرها المؤمنون وتنهار بغيرهم وعن جابر انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض اليس وعدنا ربنا ان نرد النار فيقال لهم قد وردتموها وهي خامدة وعنه رضي الله عنه انه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم عليه السلام حتى ان للنار ضجيجا من بردها وعن ابن مسعود والحسن وقتادة هو الجواز على الصراط لان الصراط ممدود عليها وعن ابن عباس قد يرد الشيء الشيء ولا يدخله كقوله تعالى ولما ورد ماء مدين ووردت القافلة البلد وان لم تدخله ولكن قربت منه وعن مجاهد ورود المؤمن النار هو مس الحمى جسده في الدنيا لقوله عليه السلام الحمى من فيح جهنم ويجوز ان يكون المراد جثوهم حولها وان اريد الكفار خاصة فالمعنى بين ويلحق بما تقدم ثلاث فوائد الاولى اعلم ان من احوال القيامة لامر اهوالها الحوض وهو من نعم الآخرة وهو المراد بقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم انا اعطيناك الكوثر في احد تفسيراته ففي مسلم عنه صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الكوثر هو نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير وهو حوض يرد عليه امتي آنيته عدد نجوم السماء وورد عنه صلى الله عليه وسلم انه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل واطيب ريحا من المسك واول الناس ورودا عليه فقراء المهاجرين من شرب منه لا يظما ابدا الفائدة الثانية هل يلحق من يستحق الثواب منذ مات الى ان يدخل الجنة شيء من الآلام والغموم لاهوال القبر والبعث والقيامة او لا الذي عليه الجمهور انه لا يلحقه شيء من ذلك بل هو سالم ولا يغتم قالوا لان الالم والغم لا يحسنان الا للنفع والاعتبار او للاستحقاق والمؤمن لا يستحق ذلك والدار ليست بدار تكليف وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقابا من الملائكة والانبياء والاطفال والبهائم والصالحين من الجن ولا يقال هذا الدليل انما يمنع من ان ينالهم غم من الله تعالى ولا يمنع من ان يغتموا من قبل انفسهم لظنون فاسدة واوهام كاذبة سبقت لهم لشدة ما يشاهدونه وعظمه لانه يجاب عن ذلك بان العلوم كلها ضرورية في ذلك اليوم فلا بد ان يعلم المؤمنون صدق ما وعد الله به من الامن من العذاب واستحقاق نعيم الابد علما ضروريا والعلوم لا يصاحبها الظنون والاوهام ومن الادلة على ذلك قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب الشيخ ابو القاسم الى جواز الغم على المؤمنين وهو قول ابن الاخشيد لظواهر احاديث وردت تقضي بذلك من ذلك ان النار تضج ضجة شديدة يوم القيامة فلا يبقى ملك ولا نبي الا جثا على ركبته من صيحتها قال والآية لا تمنع من ذلك لانه انما منع فيها ان يحزنهم الاكبر من الفزع ويجاب بان غيرها من الآيات غير مقيد بذلك كقوله تعالى وهم من فزع يومئذ آمنون ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون الفائدة الثالثة ذهب الجمهور الى انه لا تكليف في الآخرة وبعد الموت وقال الشيخ ابو القاسم ان اهل الآخرة مكلفون في الجنة والنار فكل ولا حل وان شكر نعمة الله واجب على اهل الآخرة وانه يصح منهم القبائح العقلية الا انهم غير مكلفين بذلك لما هم عليه من الالجاء ولعدم المشقة قال مولانا عليه السلام هذا كلام ركيك وكيف يحكي الاجماع على ان شكر النعم واجب عليهم ثم ينفي التكليف وهل التكليف الا وجوب الواجب ونحوه والظاهر قول الجمهور انه لا واجب عليهم لما ذكره من الالجاء وارتفاع المشقة

فصول في ان الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه

هي ثلاثة فصول اولها في ان وعيد الكفار مقطوع به وثانيها في ان وعيد الفساق مقطوع به وثالثها في بيان المخالفين في ذلك فلفظ العصاة قصد به الكفار والفساق ولا يدخل فيه اهل الصغائر وان كانوا عصاة وان كان يفعل بهم ما يستحقونه من اسقاط

بعض ثوابهم حسبما يقابل عقابها **قوله** وينبغي ان يتكلم في مقدمتين اما المقدمة الثانية فلا كلام في توجه تعديلها لاثباتنا

الفصول هذه عليها اذ ادلتنا فيها وادلة المخالفين من قبيل العمومات واما المقدمة الاولى فالاحتياج اليها هنا وذكرها مقدمة

لهذه الفصول غير واضح الوجه وكان ذكرها في فصول الاحباط والتكفير قال لانا اذا قلنا ان ما يستحق المرء على الكبيرة من العقاب

يحبط ثواب طاعاته وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفرا في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة ولعل

المصنف لمح الى ان الفاسق هو فاعل الكبيرة لا الصغيرة واعظم مسائل هذه الفصول ذكر انتفاء عقاب الفاسق اليه وانه غير مغفو

عنه فاراد ان يقدم ذكر الكبيرة والصغيرة ليتميز الفاسق من غيره من العصاة ولانه لا بد ان يذكر في اثناء الكلام في هذه الفصول

ان التائب وصاحب الصغيرة مستثنيان من تلك العمومات فاتضح الوجه وقد اشتملت هذه المقدمة على فوائد الاولى في ذكر حقيقتهما

وهي كما ذكره المصنف وهي حقيقة جيدة سليمة عن الاعتراض مبنية على ما بني عليه المتاخرون من المتكلمين من عدم اشتراط الكبيرة

والصغيرة المقدرتين فاما المتقدمون فيجعلون كلا منهما قسمين محققة وهي ما كانت على ما ذكر ومقدرة فالكبيرة المقدرة ما

صدرت ممن له ثواب عظيم كثير فزاد على عقابها وصار عقابها مكفرا في جنبه ولو قدر انها صدرت ممن لا يستحق مثل ذلك

الثواب كان عقابها اكثر فهي كبيرة مقدرة وصغيرة محققة والصغيرة المقدرة نحو ما يرد ما يرد من الفساق مما هو صغير

في حق غيرهم فانها حال صدورها منهم ليست صغيرة محققة اذ لا ثواب لفاعلها يزيد على عقابها لكنها صغيرة مقدرة لان فاعلها

لو لم يكن فاسقا وصاحب كبيرة لكان له من الثواب ما يزيد على عقابها فهي في حقه صغيرة مقدرة وكبيرة محققة وعلى قاعدة المتقدمين

يزاد في الحد تحقيقا او تقديرا كما فعل السيد صاحب شرح الاصول **قوله** ولا غيره مما احتج له في الاول وقال الماصة يعني فلا يقال

ان ثواب تلك الطاعة اكثر اعتبارا به لان الغرض بان اصل ما يستحق في كل وقت ولهذا قال بعضهم في حقيقتهما الكبيرة المعصية التي عقابها

الاصلي اقل من يزيد عقاب صاحبها المستحق على اصل اقترافها على ثواب صاحبها المستحق على اصل طاعته والصغيرة المعصية

التي عقابها الاصلي اقل من ثواب صاحبها الاصلي الفائدة الثانية ان في المعاصي كبائر وصغائر واليه اشار المصنف بقوله

وقد ورد السمع بان في المعاصي صغائر وكبائر وقد ذهب المعتزلة الى ان جميع ذنوب الانبيا وكل معصوم صغائر وان جميع ذنوب

الفساق كبائر اذ لا ثواب لهم يزيد على عقابها نظرا الى ان المعتبر التحقيق لا التقدير واما سائر المكلفين فما علمناه كبيرة من معاصيهم

فلا كلام فيه وسائر معاصيهم يجوز انها كبائر وانها صغائر لان ذلك بحسب قلة الثواب وكثرته ولا يعلم ذلك فالمعاصي عندهم

منقسمة الى صغير وكبير وهو قول جمهور الزيدية ولا فرق في ذلك بين العمد والخطا واختلفوا هل يعلم عقلا ان فيها صغائر

او لا يعلم الا بالسمع فقال ابو هاشم يعلم عقلا ان في الذنوب الصادرة من سائر المكلفين ما هو صغير بمعنى انا نقطع بان في ذنوبهم

ما ينقص عقابه عن ثواب بعض الطاعات بحيث لو جمع المكلف بين تلك الطاعات وبينه لكان صغيرا ساقطا في جنبها وقال ابو علي

والقاضي لا يقطع بذلك من جهة العقل وانما يجوز فقط اذ ما من ذنب الا يستثنى الا ويحتمل كونه كبيرا وقال ابو علي فان اقل قليل

من الطاعات لا يستحق عليه الا جزء واحد من الثواب واقل قليل من المعاصي يستحق عليه جزء لان موقع الطاعة في حق الله المنعم باصول

النعم دون موقع المعصية لكون معصيته والجراة عليه والتوصل بنعمه الى عصيانه واتفقوا على انا نقطع سمعا بان فيها صغائر

كقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكل صغير وكبير مستطر ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وكره

اليكم الكفر والفسوق والعصيان وظاهر العطف المغايرة فهو قسم ثالث كما ذكره المصنف وليس الا الصغائر وقال الذين يجتنبون

كبائر الاثم والفواحش الا اللمم والمراد باللمم ما قل وصغر من المعاصي والاستثناء على هذا منقطع وهذا التفسير مروي عن ابن

مسعود وابي هريرة والشعبي وغيرهم ومنهم من ذكر ان اللمم النظرة والقبلة وما دون الزنا ومنهم من قال هو الخطرة بالبال

اذا هم بمعصية ولم يعزم عليها وقيل اللمم ان يفعل كبيرة ثم لا يعود عنها تشبها ولا يعود وهو قول الحسن والسدي والزجاج

الاستثنا

والاستثنا متصل على هذا وذهب الخوارج الى ان كل معصية كبيرة ومنهم من قال بذلك الا في معاصي الانبيا وهو باطل لما تقدم وذهب
العدلية الى ان كل عمد من المعاصي كبيرة ومنهم من قال بذلك وهو المروي عن الناصر عليه السلام فهذا مذهبه وهو انه لا صغيرة الا ما صدرت
عن سهو او نسيان وقال الشيخ ابو علي بل لا يكون الصغيرة الا ما صدرت تاويلا او ترك استدلال لا ما اقدم عليه مع العلم بقبحه
فانه كبيرة وبطلانه انه لم يفرق الدليل الدال على ان في المعاصي ما هو صغير بين العمد وغيره ولا مانع يمنع من كون العمد صغيرة
ولانه قد ثبت ان الصغيرة واقعة من الانبيا فان كانت عن تعمد فهو الذي نقول وان كانت عن سهو ونسيان فليست بذنب
اصلا لانهما مرفوعان وان كان لترك الاستدلال كما يقوله ابو علي فهل ترك الاستدلال تعمدا او كان معصية فذلك ما
نقول او سهوا او لترك الاستدلال ويعود الكلام فيه كما تقدم فيتسلسل **تنبيه** السهو والنسيان مترادفان
وقيل السهو اعم والنسيان مخصوص بما تقدمه علم والخطا ما صدر من غير قصد وقد ذهب الجمهور الى انها معفوة من كل مكلف
وقال النظام بل في ذلك الا عن الانبيا فانهم لعظم شانهم امروا بالتحفظ والتحرز من السهو دون غيرهم ورد بانه يستلزم
تكليف ما لا يطاق لان السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضرورية والتحرز من فعل الله غير ممكن واعترض بانه
قد يكون سببه من فعل العبد كشرب المسكر فيمكنه الاحتراز واجيب بانه اذا فعل السبب عوقب على فعله لا على ما فعله حال
السهو **الفائدة الثالثة** هل من الصغيرة ما هو مقدر وكذلك الكبيرة او ليسا الا قسما واحدا وهو المحقق والى مذهب
اشار المصنف بقوله وقد اختلف الشيوخ الى اخره ذهب المتقدمون الى ان كل واحد منهما قسمان محققة ومقدرة وذهب المتاخرون
الى خلاف ذلك وقد سبقت الاشارة اليه وهو كما ذكر المصنف خلاف لفظي **قوله** وفائدته هل للكفار صغائر ام لا وكذلك الفسق
فعلى اثبات قسم المقدرة يكون لهم صغائر وهي ما لو صدر من المطيعين المومنين لكان ثواب فاعلها اكثر من عقابها ومثله يلزم
في الكبيرة المقدرة فيكون للمومنين كبائر مقدرة وهي ما لو صدر من غيرهم ممن ليس ثوابه كثوابهم لكان عقاب فاعلها اكثر من
ثوابه **الفائدة الرابعة** هل يجوز التعريف بالصغائر ام لا والى ذلك الاشارة بقوله واتفق الشيوخ على انه لا يجوز التعريف
بجميع الكبائر وقوله وعلى انه لا يجوز التعريف بشي من الصغائر وهما في معنى واحد لان التعريف بكل الكبائر يعلم منه ان ما عداها
صغائر فهو تعريف بها واعلم ان التعريف بالصغائر من جهة السمع ممكن اجماعا كان يرد دليل سمعي على ان من فعل هذه الطاعة
مع هذه الطاعات كان عقابها مكفرا بثواب تلك الطاعات واما هل يمكن معرفة الصغيرة بالعقل فاختلف فيه فقال ابو علي والقاضي
لا يمكن ان يعلم عقلا ذلك الا في حق الانبيا فانه يعلم بالعقل ان معاصيهم صغائر وقال ابو هاشم بل يمكن ان يعلم عقلا كفعل من وجد
لغيره الوفا بشرط وعليه حبة فانه يعلم صغر هذه الاساءة في جنب احسانه فكذلك من اطاع الله عمره فلا يمتنع ان يعلم بالعقل
صغر معصيته لتيسيره بفعلها بالنظر الى طاعاته الكثيرة في المدة الواسعة ورد ما قاله بان كبر المعصية وصغرها هو بالنظر
الى عظمها وعدمه وكثرة عقابها وقلته ومقادير الثواب والعقاب بحسب الموقع ولا طريق للعقل الى تحقيق ذلك واتفقوا على
انه لا يجوز التعريف بالصغائر من الله تعالى ثم اختلفوا في التعليل فقال ابو هاشم والجمهور لانه اغرا بفعلها حيث خلق في المكلف
شهوتها ومكنه منها وعرفه بانه لا يناله العقاب عليها بل يزيد ثوابه على عقابها فيتخلص منه وهذا معنى المفسدة وقال ابو علي
بل لان التعريف بها اباحة لها اذ تعلم المعرفة بها انه لا ضرر عليه فيها ولا معنى للاباحة الا ذلك ورد بان ذلك يخرج عن الاباحة
لكونها تسقط بعض ثوابه وذلك ضرر واما مع معرفة الصغائر لا تعرف الله فقد قال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه ان
الصغيرة ما كان عن سهو او تاويل فيعرف الصغائر لا تعريف الله بذلك **قوله** اما بعد فعلها فيجوز الى اخره احترازا عن سوال
يرد وهو انكم قد حكمتم على ذنوب الانبيا بانها صغائر وهم عارفون لذنوبهم فيعلمون انها صغائر وفي ذلك اغراهم بفعلها وتقرير
الجواب ان الطريق الى صغر معاصيهم ليس تعريفهم بها قبل فعلها بل كونها وقعت منهم ولا يعلم صغائرهم الا بعد فعلهم لها

ولا اغتدا بعد الفعل واعرض باب التبي اذا علم ان كل ذنب يرتكبه فهو صغيره مكفره فقد عرف الصغاير وحصل الاغرا وزحج في الحوارات بعريف الصغاير لبس باغرا على الاطلاق بل يختلف الحال فيه باختلاف المكلفين فمن كان عظيم الرغبة منهم في طاعة الله شديد التعظيم له حريصا على امتثال امره ونهيه لم يتحمل مشاق فعل المندوب وترك المكروه ولعا يحصل الثواب لا يكون التعريف في حقه اغرا وهذه حالة الانبيا فلا يكون تعريفهم بالصغاير اغرا لهم ويكون تعريفهم بعضها من بوابهم وكونها معصيه كافيا لهم في الزجر عنها الفايده الخامسه في التعريف بعض الكباير وهو جايز لانه لا يفتح منه تعيين الصغاير والمانع منه محذور **قوله** وبالجمله فما كان عليه عقاب في الدنيا وما عداه الى اخره الذي يذكره الجمهور ان الكبيره تعرف بامور منها ما ذكره المصنف من ان الله توعد باقامه الحد عليها كقطع الطريق والسرقه وشرب الخمر والزنا ومنها وصف صاحب الذنب بان عليه غضب الله ولعنته كما ورد في الفار من الزحف وفي قاتل المومن ومنها ذكر الاحباط كما ورد في الشرك اذا صدر من النبي لئن اشركت ليحبطن عملك ومنها الوصف بالكبر كما قال في قتل الاولاد فقتلهم كان خطا كبيرا ومنها الوصف بالعظم نحو قوله في القذف وهو عند الله عظيم ومنها الوصف بالفحش نحو قوله في الزنا انه كان فاحشه ومنها الامر بالقتال على المعصيه نحو فقاتلوا التي تبغي لان ذلك يستلزم اباحه دم العاصي ومن ابيح دمه فلا يستحق مدحا ولا ثوابا ومنها ما وقع اجماع قطعي على انه فسق كالاستخفاف بالامام وعقوق الوالدين فالمولانا عليم والاجماع القطعي عزيز الوجدان لكن قد ورد من الاخبار ما يعين بكبر العقوق كقوله صلعم الا اخبركم باكبر الكباير قلنا بلى يا رسول الله قال الشرك بالله وعقوق الوالدين وكان متكيا فجلس ثم قال الا وقول الزور الا وقول الزور فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت ولا يعتمد هنا الا الاخبار المتواتره **قوله** وقيل يقطع بذلك فيما تناوله وعيد هذا قول ابي القسم ورد بان الصغاير كلها متوعد عليها لان الوعيد عليها داخل في وعيد العصاه نحو ومن يعص الله ورسوله فلم يفصل بين عاص وعاص وكذلك قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فانه وعيد يدخل فيه صاحب الصغيره وهذا على جهه الالزام لابي القسم وهو انه تعالى اذا كان جعل ما توعد عليه كبيره مطلقا لزم الا يكون في المعاصي صغيره فانه قد ورد الوعيد على فعلها كلها ولم يعتبر الا ورود الوعيد على المعصيه لكن من قواعده انه لا وعيد على صغيره اصلا ومثل ذلك عن ابي هاشم في صاحب الصغيره والتايب فانه ذهب الى انهما غير داخلين في الوعيد وقال الشيخ ابو علي والاكثر انهما داخلان فيه لكن هما مستثنيان عن دخول النار فقيل والخلاف لفظي لانه لا خلاف في المعنى والاصح ان الوعيد على المعصيه لا يقتضي بكبرها لان الوعيد عليها هو باعتبار عقابها ولا مانع من ان يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابها فيكون حال الصاعد عن الوعيد كالتايب ويكون تمام الوعيد مقيدا بالا يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابها وعلى هذا فلا يقطع بكون الركون الى الظلمه فسقا وان كان الوعيد قد ورد عليه بعينه كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فيكون نحو اخذ الولايه منهم معصيه محتمله ومن قال ان الوعيد على المعصيه بعينها يقضي بكبرها جعل الركون كبيره وقطع على آخذ الولايه بانه فاسق وقد فسقه السحار لا لاجل الا انه بل لان ذلك في حكم الاطهار لامامه وفيه اشكال لانه تعالى من اين انه يعد فسقا للعله التي ذكرها **تنبيه** اختلف في تعيين ما قامت الادله على كبره من المعاصي وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق والزنا والقذف والسحر واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والالحاد في الحرم وعقوق الوالدين وزاد ابو هريره اكل الربا وزاد علي عليه السلام السرقه وشرب الخمر وزاد جمهور العلما الخروج على الامام وقال بعضهم البغي على المحق وزاد بعضهم النميمه اخذا بظاهر قوله ان حاءكم فاسق بنبا وفيه نظر فليس في الايه ما يقضي بان ذلك موجب فسقه وعن بعضهم منها القنوط من رحمه الله والاصرار على معصيه الله والامن من مكر الله وههنا قاعده لا يغفل عنها وهو ان صاحب الكبيره فاسق ولا يصح التفسيق الا بدليل قطعي وتحقق فمن ذلك يعرف انه لا يصح اسار الكبيره الا بقاطع ولا مانع من ان يستقيم الدليل القاطع لبعض دون بعض وما لم تقم الدلاله القاطعه

على كل معصية فلا يسمى الحكم بكبرها الفائدة السادسة ذهب الاكثر الى ان الاصرار على الصغيرة وعدم التوبة عنها لا تقطع
بكبره وقال ابو القسم كل اصرار كبيرة فهذا الاصرار كبير وهو مردود بان كبر المعصية لا تعلم الا بالسمع ولا دليل في السمع قاطع
على ان ذلك الاصرار كبيرة فبقي محتملا الفائدة السابعة قال السبحاني فاعل الصغيرة يسمى ظالما لنفسه لانه عصى الله
وتعدى حدوده ومن كان كذلك فقد ظلم نفسه ويدل عليه قوله رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
مع ان معاصي الانبياء صغائر ولان معنى ظلم النفس احد امرين اما تفويت النفع او جلب الضرر لها ولا يخلو فعل الصغيرة عن
احدهما واختلف السبحاني في ايهما العلة في ذلك فقال ابو هاشم تفويت النفع لانه يسقط من ثوابه ما يقابل عقابها ولما كان ابو علي
لا يقول بانه يسقط من الثواب شيء في مقابلة عقابها لعدم اعتباره الموازنة قال انه ظالم لنفسه لجلب الضرر وهو مشقة التوبة
لانه بفعل الصغيرة عرض نفسه لذلك ورد بان التوبة مشقتها مجبورة بما يستحق من الثواب عليها والضرر لا يعد ظلما الا
اذا خلا عن النفع قوله واما المقدمة الثانية فقد ذهب الجمهور الى ان في اللغة الفاظا موضوعة للعموم هذا مذهب الزيدية
والمعتزلة قوله وهي من وما واين ومتى واي في الاستفهام والمجازاة من لما يعقل وما لما لا يعقل وهما اسمان بمعنى المعنيين
المذكورين واين اسم ظرف مكان ومتى اسم ظرف زمان واي اسم مثالها على الترتيب من في الدار من دخل داري اكرمته وما في الدار
ما تصنع اصنع واين قعودك اين تقعد اقعد ومتى تسافر متى تسافر اسافر واي الرجال عندك ايا تضرب اضرب قوله
والنكرة في النفي مثل ذلك ما في الدار احد وليس في الدار احد قوله والجمع المضاف نحو عبيد زيد وابناء عمرو واخوة خالد
ونحو ذلك قوله والاسم المفرد والجمع اذا دخلهما اللام يريد اسم الجنس نحو الرجل وجمعه نحو الرجال والصفة نحو الضارب
والمسلم والجمع نحو الضاربين والمسلمين واراد باللام لام التعريف نظرا الى انه اخره حرف التعريف ولم يعتبر بالهمزة كما ذكره
بعض النحاة والاكثرون يجعلون التعريف بمجموع الهمزة واللام والمراد بما دخله حرف التعريف لغير عهد فما كان للعهد
فهو مقصور عليه كالموقف جاءني رجال القوم من صفتهم كيت وكيت فقلت فعل الرجال ومثاله في المفرد كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول وضابط ما هو للعهد ان يسبق لمصحوبه ذكر حتى كما مثلناه او كان مشاهدا حال الخطاب كقولك القرطاس
لمن رايته يسدد سهما او حضورا عليا وهو ما لم يسبق له ذكر ولا شاهد نحو اذ هما في الغار اذ يبايعونك تحت الشجرة وهذا هو
مقصود النحاة بالعهد الخارجي وكذلك لا يفيد العموم ما قصد به العهد الذهني كقولك ادخل السوق واشتر لنا لحما فقيل
انه لم يجر ذكر سوق بعينه ولا هو مشاهد في تلك الحال قوله بحسب احلاوبين السكوا اعلم ان القول بان جميع هذه الالفاظ
موضوعة للعموم هو قول الجمهور من علمائنا وهو الصحيح وخالف الشيخ ابو هاشم في اسم المفرد والجمع الداخل عليهما الالف
واللام وفي الجمع المضاف فزعم انها ليست من الفاظ العموم ووافقه في الاسم المفرد فقط ابو الحسين والرازي والفقيه حميد وههنا هي
اخرى من الخلاف وهي ان منهم من ادخل في العموم لفظا غير الالفاظ المذكورة وذلك اسم الجمع المنكر نحو رايت رجالا زعم الشيخ ابو علي
ان ذلك من الفاظ العموم والجمهور على انه ليس بعام وهو الصحيح بدليل انه لا يصح منه الاستثناء فلا تقول رايت رجالا الا زيدا
وكذلك اختلف في نفي التساوي نحو لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فالجمهور على انه لا يقتضي العموم ولا يدل على نفي الاستواء
في كل صفة من صفاتهما ويكفي في صدقه عدم التساوي من وجه واحد وفي صفة واحدة وقال ابن الحاجب بل يقتضي الشمول
وانه لا يشترك المنفي عنهما الاستواء في وجه من الوجوه قوله وقالت المرجئة ليست للعموم ظاهره ان الخلاف في هذه المسألة يختص
بالمرجئة وناشئ عن مذهبهم في الارجاء وليس عندي كذلك بل الخلاف في ان للعموم الفاظا او لا خلاف لغوي لا يتعلق بالارجاء ويصح ان
يقول بالوعيد من خالف في هذه المسألة وان يرجي من يوافق فيها قوله فقال بعضهم هي للخصوص يعنون للبعض لا للكل فيصدق
ثبوت الحكم لفرد الا لفظ الجمع فيحمل على ثلاثة فقط فاذا قلت جاء الرجال افاد مجيء ثلاثة من هذا الجنس واذا قلت من دخل داري اكرمته

افاد الدام بعض داخلي الدار لحنث انه لخرج عن الخلف بالكرام داخل واحد وحكي هذا عن الاشعري **قوله** وقال بعضهم مشتركة بين
العموم والخصوص بعينون فيستعمل تارة للشمول والاستغراق وتارة للبعض فهي لفظ مشترك بين معنيين لا من حيث اتفاقهما
قوله وقال بعضهم هي للقدر المشترك اي لا يفيد العموم ولا الخصوص ولا يمنع منهما وهذه الزيادة لم اقف عليها في كلام غير المصنف
وفي العبارة ما فيها لكن اقرب ما يحمل عليه ان المعنى كون هذه الالفاظ موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون من قبيل
المتواطي **قوله** اي لا يفيد العموم ولا الخصوص معناه لا يفيد كل واحد منهما على انفراده مثل لفظة الحيوان باعتبار الانسان والفرس
فانها موضوعة للقدر المشترك ولا يفيد احدهما بعينه ولا يمنع منهما لكن وينا القدر المشترك بين العموم والخصوص فانها تقتضيان
وقد جرى في كلام ابن الحاجب ما يقتضي بان منهم من يقول بانها من قبيل المتواطي موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص
لانه ذكر ان الخلاف فيهما في الالفاظ هل للعموم او للخصوص كالخلاف في لفظ الامر هل للوجوب او للندب ومن الخلاف هناك انه
متواطي فيهما او موضوع للقدر المشترك بينهما الا ان شارح كتابه في بعضهم للخلاف العوا ذلك ولم يثبتوه ولا عزوه الى احد
قوله وقال بعضهم بالوقف مطلقا حقيقته انهم قالوا انا وجدنا الفاظ العموم مرة تستعمل في العموم ومرة تستعمل في الخصوص
ولم نعلم هل استعمالها فيهما حقيقة فيكون مشتركة او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فنتوقف ويسمون الواقفية **قوله**
وقال بعضهم به اي بالوقف في الاخبار خاصة ومفهومه واما في غيرها فيقولون بانها للعموم ومنهم من ذهب الى انها اذا وردت
في غير الاخبار حملت على الاستغراق واما في الاخبار فهي غير موضوعة له وحكى ابو الحسين عن قوم القول بان الفاظ
العموم لم يوضع لخصوص ولا عموم ولا تحمل على خصوص ولا عموم الا بقرينة ودلالة وهو مذهب معتزلي الى بعض المرجئة
وحكي هذا ايضا عن الاشعري **قوله** لنا ان الاستغراق معنى عقله اهل اللغة ودليله انهم ارباب العقول الكاملة فلا يجهلون
ذلك وبانها ان حاجتهم ماسة الى التخاطب به ودليله ان الواحد منهم يحتاج الى امر ونهي وخبر واستخبار ويجوز ذلك ولمس الحاجة
الى شمول ذلك الامر لمن يريده منه ويطول عليه تعداد من يريد منه ذلك ولذلك مست بهم الحاجة الى عبارة شاملة تحصل
بها المراد وبالبداهة جرت نصبوا للشمول لفظا ودليل ذلك ان من حق القادر على امر متى توفرت دواعيه الى ايجاده ان
يوجده والا خرج عن كونه قادرا **قوله** كلا مساق معنى يشتد الحاجة الى العبارة عنه يعني وهذه المعاني التي ذكرتم لا تمس
الحاجة الى التكلم بما يكشف عنها كالعموم وقد اعترض ابن الحاجب هذه الطريقة بانا لا نسلم افتقار العموم الى وضع لفظ
له مفرد فانه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك عن ذلك **قوله** والا لما حسن ان يجيبه بذكر جميع العقلاء يعني لما حسن من جهة
وضع اللغة الا بقرينة يعني بان المستفهم اراد عن الحقيقة **قوله** حتى يستفهم السائل يعني اذا لم يكن قرينة حالية
مقال يعني بارادة احد المعنيين **قوله** وايضا فمنعوه يعني اهل اللغة وارباب العربية فانهم شرطوا في صحة الاستثناء حصول
الفائدة وقالوا فلا يصح ان يقال عام قوم الا رجلا لعدم الفائدة **قوله** وتاولوه حيث دل الى اخره الظاهر انه اذا جاء بعد
الجمع المنكر حكم عليها اهل العربية بانها صفة بمعنى غير لتعذر معنى الاستثناء فقالوا في قوله لو كان فيهما الهة الا
الله لفسدتا ان الهة وصفت بالا كما توصف بغير لو قيل الهة غير الله هكذا ذكر جار الله وغيره فاذا عرفت هذا فقول
المصنف ان المعنى ليس بعضهم زيد اغلط فان هذا هو معنى الاستثناء الذي نفاه ولكنه رحمه الله اذا خاض فيما يرجع الى
العربية كبا جواده وما وقع في زيادة قال صاحب مغني اللبيب الثاني من وجوه الا ان تكون بمنزلة غير فيوصف بها وبتاليها
جمع منكر او شبهه فمثال الجمع المنكر لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولا يجوز في الا هذه ان تكون للاستثناء من جهة
المعنى اذ التقدير حينئذ لو كان فيهما الهة ليس فيهم الله لفسدتا وذلك يقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما الهة فيهم الله
لم تفسدا وليس ذلك المراد ولا من جهة اللفظ لان الهة جمع منكر في الاثبات فلا عموم له فلا يصح منه الاستثناء ولو قلت

الا ان هذه الطريقة مشكلة قال السيد ابو عبد الله ... في صحتها على اهل اللغة ... ارباب اللغة على الكلام ...

قام

حُجَّل

قام رجال الا زيدا لم يصح ايضا فانظر كيف النقض بزيدا بل ليس بعضهم زيدا معنى الاستثنا وهو صحيح فان معنى جا القوم الا زيدا
ليس بعضهم زيدا **قوله** فالاستثنا من الاعداد خرج ما لو لاه لوجب يعني فاذا لم يستثن حكم عليه بالعشرة كاملة ولم يقبل
قوله ان الامر بخلاف ذلك **قوله** يزيد السامع الباسا يعني لان المراد بلفظ التاكيد تقرير ما سبقه وتاكيده على ما هو عليه
من غير افادة زيادة معنى اخر **قوله** ونحوها يعني اجمع واجمعين وجميعا **قوله** دليل اذا قال ضربت من في الدار يا فاه
الى اخره المراد بالمنافاة ان يقتضي نفي جميع ما اثبته والمناقضة ما اصطلح عليه المنطقيون من ان نقيض الكلية الموجبة نحو كل انسان
حيوان سالبة جزئية نحو ليس بعض الانسان حيوانا **قوله** ومع ان الاشتراك والخصوص لا منافاة يعني لاحتمال انه اراد بقوله
ضربت من في الدار بعضهم ويقوله لم اضرب من في الدار البعض الاخر هذا اذا كان للخصوص او مشتركا اذ لا مانع ان يراد
في المشترك احد معنييه **قوله** دليل فهم عثمان رضي الله عنه الى اخره اعلم انه اذا اطلق عثمان فهو الخليفة عثمان بن عفان الاموي
ختن رسول الله صلعم المشهور فكان الاولى ان لا يطلقه المصنف هنا فان صاحب هذه القصة عثمان بن مظعون الجمحي وكان من افاضل
الصحابة واصلبهم دينا ومات في حياة رسول الله صلعم فبكا عليه رسول الله صلعم بكا شديدا واهل التاريخ يحكون صفته ومن صلابة دينه
وشدة نفسه انه لما قدم مكة بعد هجرته الى الحبشة وراى ما كثر من المسلمين عليه من الاهانة واشتغال المشركين بجرمهم وكثرة
اذاهم لهم وكان له جوار من الوليد بن المغيرة وهو امن بسببه عاتب نفسه على كونه امنا بجوار مشرك وغيره يلقى من البلا
في جنب الله ما لا يصيبه مثله فرد على الوليد جواره وقال له لا استجير بغير الله والقصة ان لبيد بن ربيعة الشاعر المشهور
كان يفد الى مكة وينشد فيها اشعاره فاتفق يوما انه دخل المسجد الحرام وصار ينشد وعنده جماعة منهم عثمن بن مظعون
رضي الله عنه فلما انشد ٭ الا كل شي ما خلا الله باطل ٭ قال له عثمن صدقت ثم انشد وكل نعيم لا محالة زايل ٭ فقال كذبت فان
نعيم الجنة لا يزول فانف لبيد من ذلك وقال يا معشر قريش ما كان جليسكم يوذى فمتى حدث فيكم هذا فلطم بعضهم وجه
عثمان فاصاب احدى عينيه فقال الوليد لعثمان لقد كنت في ذمة منيعة فاجابه عثمان بان عيني الصحيحة لفقيرة الى
مثل ما اصاب صاحبها في الله **قوله** وكذلك فهم ابن الزبعرى العموم الى اخره القصة ان رسول الله صلعم دخل المسجد وصناديد
قريش في الحطيم وحول الكعبة ثلثمائة وستون صنما فجلس اليهم فعرض له النضر بن الحرث فكلمه رسول الله صلعم حتى افحمه
ثم تلا عليهم انكم وما تعبدون من دون الله الاية فاقبل عبد الله بن الزبعرى فراهم يتهامسون فقال فيم خوضكم فاخبره
الوليد بن المغيرة بقول رسول الله صلعم فقال عبد الله اما والله لو وجدته لخصمته فدعوه فقال ابن الزبعرى انت قلت ذلك
قال نعم قال قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال صلعم
بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك اراد صلعم ان العبادة عبارة عن امتثال الامر فانزل الله ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها الاية يعني عزيرا والمسيح والملائكة قال المصنف في العقد فان قيل فما الجواب عن ابن الزبعرى قلنا
انا نلتزم ان ما لا يستعمل حقيقة لما يعقل فيدخل في ذلك الملائكة وعيسى ممن يعقل وان لم يثبت ذلك فاللفظ عام لكن العقل
خصصه والسمع اما العقل فهو ان من لا ذنب له لا يعاقب واما السمع فقوله ان الذين سبقت الاية قال مولانا عليم ويروى
ان النبي صلعم قال لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك يا غلام اما علمت ان ما لما لا يعقل ذكره في بعض حواشي الكشاف والذي
يهدى الله في هذه المسيلة ان الشمول يسبق الى الاذهان عند ذكر احد صيغ العموم ذلك ودليل الحقيقة الا ترى ان القايل
اذا قال اكرم العلما وجاهد الكفار فانه يسبق الى الفهم اكرام كل عالم وجهاد كل كافر ولا يسبق البعض ولا يقع تردد في ان
المقصود ذلك او غيره **قوله** فالو لو كانت للعموم لكان الاستثنا منها نقضا حقيقة لان قولك جا الرجال الا زيدا لو كان لفظ
الرجال فيه عاما كان فيه اثبات مجي زيد في ضمن الرجال ونفيه بحسب صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا فيكون تناقضا والتنافي

غير سائغ في كلامهم لا سيما في كلام الله تعالى وهذا سؤال يورد على الاستثناء فجعله المصنف شبهة للمخالفين في العموم ولاجل هذا
السؤال اضطرب كلام العلماء في توجيه الاستثناء فالجمهور على ما ذكره المصنف من ان المستثنى غير مراد باللفظ العام له ولكن
لما تناوله اللفظ باصل وضعه اتى بالاستثناء قرينة لارادة ما عداه وعدم ارادته وان اللفظ لم يستعمل في حقيقته بل تجوز
فيه باطلاق لفظ الكل على الجزء وقيل يراد بقولك علي عشرة الا ثلثة فهو لفظ مركب يفيد ما يفيده سبعة واذا قيل جاء الرجال
الا الطوال فهو بمنزلة جاء القصار الا ان هذا مفرد وذاك مركب وقال ابن الحاجب وغيره بل اذا قلت علي عشرة الا ثلثة فالمراد
بالعشرة جميع اجزائها لم يتغير معناه فيثبت لي السبعة والثلثة ثم اخرجت الثلاثة بقولك الا ثلاثة فدل الا على الاخراج
وثلاثة على العدد المسمى بها فبقي سبعة واسند الى السبعة فقط ما ذكر من ثبوتها عليه او مجيء او غير ذلك فلم يسند الا الى سبعة
فما ثم اثبات ولا نفي في حق الثلاثة اصلا فلا تناقض ولهم في هذه المسئلة مجادلات ليس هذا موضع بسطها واستيفائها **قوله**
ثم يتعلق عليهم السؤال الى آخره ليس بالواضح فانه اذا كان للخصوص او مشتركا توجه الاستفهام وحصل الفائدة بالجواب
وقولهم لا يكون جواب بحسبه فهو خاص او مشترك كلام غير مستقيم وما معنى كون الجواب خاصا او ما معنى كونه مشتركا
ان القائل بالالفاظ مشتركة يسال ليفهم ما قصد الناطق بها هل العموم او الخصوص ووصوله الى ما اراد من ذلك يمكن بالجواب
المبين والقائل بانها للخصوص وبعض افراد العام يسال عن تعيينه لان مذهبه انها للبعض لا بعينه فيطلب تعيينه بما يعينه
قوله لا غير كلامهم الا حسن لا غير جملتهم **قوله** ثم يتعلق عليهم السؤال اقول ربما يمكن من تصوير القلب ان يقال لو كانت للخصوص
لم يحسن ان يجيب بان الكل عنده او بانه ليس الكل عنده ولو كانت مشتركة لم يحسن ان يجيب حتى يفهم ما قصد هل السؤال عن الكل
او عن البعض **قوله** شبهة القائلين بانها للعموم في غير الوعد ظاهر هذا ان خلاف من في افادة الوعد مقصور على الوعيد
والاقرب ان خلافهم في الاخبار كلها فهم يقولون بعدم افادة شيء منها للعموم قالوا لانه لا تكليف فيها واما شمول التكليف بالامر
والنهي والتكليف شامل لعامة المكلفين فلعله ان صيغ الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما ويجاب الشبهة على هذا التحرير
بان الاجماع منعقد على التكليف بمعرفة كثير من الاخبار نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وهكذا الوعد والوعيد ولولا الشمول
ما حصل الانزجار عن المعاصي والمواظبة على الطاعات

فصل

في ان وعيد الكفار مقطوع به قد فسر المصنف مقصوده
بهذه العبارة وهي مفتقرة الى التفسير لعدم وضوحها في المعنى المقصود والمعنى ان الذي توعد به الكفار من العقاب العظيم
المستحق ابدا ان يوصل اليهم **قوله** الا ما يحكى عن مقاتل الى آخره لا ينبغي ان يكون هذا مذهبا لاحد من المسلمين فانه رد لما علم
من ضرورة الدين ولعل الرواية غير صحيحة في نسبته الى من نسبت اليه من المسلمين وكيف يقول عاقل ممن يؤمن بالله انه لا معنى
للشرك وهذا مقاتل قال فيه ابن خلكان كان اماما في التفسير وقال الامام الشافعي الناس عيال على مقاتل في التفسير وعلى زهير
بن ابي سلمى في الشعر وعلى ابي حنيفة في الكلام قال مقاتل اعلم ولكنه كان يشبه الله الكذب ووضع الحديث قال ابن خلكان قال النسائي
المعروفون بوضع الحديث على النبي صلعم ابن ابي يحيى بالمدينة والواقدي ببغداد ومقاتل بخراسان ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام وقال
القاضي ابن حجر المصري في التقريب هو مقاتل بن سليمان بن بشير الازدي الخراساني ابو الحسن البلخي نزيل مرو كذبوه وهجروه
ورمي بالتجسيم مات سنة خمسين ومائة

فصل

في ان وعيد الفساق مقطوع به بمعنى انه يفعل بهم ما يستحقونه من العقاب
اعلم ان هذه المسئلة هي ام مسائل الوعيد المختصة بالنزاع الشديد عظيمة الاخطار متسعة الخلاف بين علماء الاقطار ونرجو
ان يثبتنا الله فيها بالقول الثابت وان نجمع كتابا في هذا الشان ما هو في غيره منها متفاوت ونحتاج شيئا بذكر الخلاف فيها
مستوفى ثم نذكر ما وقفنا عليه مما استدل به اهل المذاهب ثم نأتي بعد ذلك بفوائد وزوائد ونتخلل في اثناء ذلك ذكر ما لا غنية عن
ذكره من كلام المصنف اما لبيان او استفادة او تحقيق تسيفا دائما ذكر اقاويل العلماء فيها فالجمهور من العدلية والمعتزلة

والزيدية

والزيدية والامامية والخوارج وغيرهم ان كل واحد من فساق هذه الامة واهل الكبائر يستحق العذاب بالنار في الاخرة ولابد
ان يدخلها ويعذب فيها ويخلد فيها ابد الابدين وما هم عنها بغائبين **قوله** وقد خالف في ذلك المرجئة فجرى اصطلاح
اصحابنا على ان كل مخالف فيما ذكرناه في خلود الفسقة فهو مرجي سوا قطع او وقف والاتفاق على ان المرجئة مذمومون
ملعونون وان الارجا اسم ذم كالقدرية لما روي عنه صلى الله عليه وسلم لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا وروى الحاكم
عنه صلى الله عليه وسلم لكل امة يهود ويهود هذه الامة المرجئة وعن ابن عباس رضي الله عنهما كلام القدرية كفر وكلام الرافضة هلكة وكلام
المرجئة ضلالة ولكن اختلف في مسماه وموضوعه فالاصحاب سوا على ما ذكرناه وان كانوا يقولون الارجا الحقيقي مذهب
الواقفة منهم الذين لا يقطعون بشي فيكل الى ان الارجا التردد وقال الفقيه حميد في العمدة انه الوقف والشك قال مولانا عليه السلام
بل المحقق ان الارجا هو التاخير ومنه قوله تعالى ترجي من تشاء منهن قال الجوهري ارجات الامر اخرته ومنه واخرون مرجون
لامر الله اي موخرون حتى ينزل الله فيهم ما يريد ومنه سميت المرجئة قال مولانا ويكون وجه المناسبة تاخيرهم القطع
بالعقوبة والتخليد والله اعلم وطوائف المخالفين يتبرؤن من هذا الاسم ويقولون الارجا المذموم قايلوه هو مذهب من زعم
ان الايمان قول بلا عمل لما روي عنه صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن المرجئة فقال قوم يقولون الايمان قول بلا عمل ويقولون فيما يحكم
الاصحاب عليه بانه الارجا الحقيقي هو رجا وليس بارجا واعلم ان القول بالارجا ليس مقصورا على فرقة دون فرقة
بل شايع في جميع فرق الاسلام من العدلية والمجبرة والامامية وغيرهم وفي الفرق الخارجة عن الاسلام كاليهود فان
اصل الارجا نشا منهم كما حكى الله عنهم وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقول من قال انه من المسلمين محدث بعد وفاة
امير المؤمنين عليه السلام كما كثير من مذاهب المبتدعة كالجبر والتشبيه ومذهب الخوارج فانه حدث على عهده عليه السلام قبل
والنفوس تسلك طمعا في الخير واما انا من الشر فالقسم عليهم ما معناه الطاعة طريق الجنة والمعصية طريق النار ومثال
القايل بالارجا كرجل يمشي الى المغرب وهو مع ذلك يرجو ان يبلغ به مشيه الى المشرق وقال بعضهم ۞ ومن يمشي في جمع الارجا ۞
فقد مشى بالقدم العرجا ۞ وانشد في مدرجة عوجا ۞ جايرة موحشة الارجا ۞ ومن العجايب انك ترى كثيرا من
القايلين بالوعيد والمايلين الى التشديد يسكتون عن مذاهب المرجئة ويبالغون في تقبيحها وتوبيخ القايلين بها وزجر المايلين اليها
وهم يرتكبون المعاصي وينقادون اليها بالنواصي حتى قال بعض المرجئة ۞ تعيب القول بالارجا حتى ترى بعض الرجا من الجرايم ۞
واعظم من اخي الارجا عيبا وعيدي اصر على الكبايرة ۞ حكى البيتين هذين الفقيه حميد الشهيد في كتابه عمدة المسترشدين
اذا عرفت هذا فالمرجئة هم المجبرة باسرهم والحشوية كلهم ومن المعتزلة محمد بن شبيب وغيلان الدمشقي وموسى بن عمران
وابو شمر وصالح قبة والرقاشي والصالحي والخالدي وغيرهم ومن الزيدية الشيخ ابو القسم البستي وهو من فقها المؤيدية
وغيره ومن التابعين سعيد بن جبير ومن الفقها حماد بن سليمان وابو حنيفة واصحابه وتحقيق مذاهبهم ان منهم من قطع على ان
الفساق لا يدخلون النار وهم الكرامية والخراسانية ومقاتل بن سليمان كما في الوافد لاهل العسكر ومنهم من قطع بدخولهم وخروجهم
وهم بشر المريسي ومن قال بقوله ونسب اليه في المحيط القول بان الفساق غير مرادين باي الوعيد ومنهم من قال يستحق الفاسق
العقوبة الدايمة الا انه يجوز ان يعفو الله تعالى عمن شاء منهم واذا عفى عن البعض عفى عن الكل والا ادى الى المحاباة وهي لا تجوز
على الله تعالى وهذا قول محمد بن شبيب من المعتزلة ومن قال بقوله ومنهم من قطع بدخول الفاسق النار الا ان الطاعات التي ضربت
منه ترد عقابه من الدوام الى الانقطاع وهذا قول الخالدي واتباعه هكذا فكل في حكاية مذهبه وهو قريب من مذهب بشر
الا انه جعل سبب الانقطاع وعدم التخليد وقال الفقيه حميد مذهب الخالدي ان الطاعة والمعصية اذا اجتمعتا فلا يستحق
على المعصية الا عقابا منقطعا لان الطاعة ترد ثوابها عقاب المعصية من الدوام الى الانقطاع ثم الله تعالى بالخيار في المنقطع

ان شاء اسقطوا وان شاء استوفى فان استوفى فنقله بعد ذلك الى الجنة ومنهم من قال بالوقف وقال انه لتعارض آيات الوعد والوعيد
وعدم المرجح بحمل احدهما على الآخر وعدم العلم بالمخصص منهما للآخر فالوقف حينئذ هو الواجب لان في الادلة متى تعارضت
مذهبين التوقف وان تتساقط ويرجع الى الاصل فالمتوجه على كل واحد منهما هو التوقف فانا اذا رجعنا الى الاصل فهو ان الغفار
يجوز ان يفعل وان لا يفعل وهذا قول ابي حنيفة وغيره ومنهم من توقف في دخولهم النار واذا قدر دخولهم قطع بخروجهم ومنهم
من قطع بدخولهم وتوقف في خروجهم ومنهم من جوز دخولهم النار وعدمه وجوز ان دخلوا خلودهم وخروجهم وهذا
مذهب المرجئة الخلص ومذهبهم هو الارجاء الحقيقي وبه قال ابو القسم البستي وكثير من المرجئة واليه ذهب جملة اهل الارجاء
من العدلية وقال الرازي في النهاية بل المرجئة الخالصة هم القاطعون بان الفساق لا يعذبون ولا يدخلون النار وحكى من المذاهب
في هذه المسئلة القول بان الله يعذب البعض ويعفو عن البعض وقال هو مذهب اهل السنة وحكى اتفاقهم على انا لا نعلم الآن
ان الله يعذب اي كبيرة يعفو واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء وذكر ان عدم القطع يسمى [illegible] الاقسام يعني دخولهم
النار وعدمه وخلودهم وعدمه مذهب كثير من اصحابهم وعزاه الى اكثر الامامية واعلم ان هذا الاختلاف هو باعتبار دخول
الفساق النار وخلودهم فيها والقطع بالامرين او القطع بعدمهما معا او القطع باحدهما والقطع بعدم الخلود او التردد
فيهما او في احدهما وحاصله يرجع الى ما ذكر وقد يحكى الخلاف في المسئلة على كيفية اخرى وهي باعتبار الوعد والوعيد فالاكثر من
المعتزلة والزيدية وهم الموسومون بالوعيدية يذهبون الى ان الفساق داخلون في عمومات الوعيد وانه واقع بهم لا محالة
واختلف طوائف المرجئة فقال مقاتل لا وعيد لمسلم اصلا فهم غير داخلين في الوعيد وقد سبق انه حكى هذا في المحيط عن بشر
المريسي وقال الاصم لا تدل آيات الوعيد على تعذيب الفساق لعلمنا انها غير باقية على عمومها لخروج التائب وصاحب الصغيرة عنها
فهي مجملة حيث خصصت لان العام اذا خص صار مجملا في الباقي كما ذهب اليه بعض علماء الاصول وقال ابو بشر دلالة العموم
على تعذيب الفساق غير مقطوع بها لانه يجوز ان يكون ثم استثناء او شرط مخصص له بالكافر [illegible] ان اعفوا وان لم يعفو
او ان لم يكن يغفر لمسلم او ما شابه ذلك وان لم نعلمه وقال ابو حنيفة يتعارض العمومين كما سبق وقال زرقان واكثر المرجئة
قد اجتمع الوعد والوعيد في الفساق فيقطع بخروج العاصي اولي الكبائر من النار الى الجنة لانه يصح عندهم اجتماع استحقاق
الثواب والعقاب وسقوط الاحباط والتكفير كما سبق هنالك فيفعل بالفاسق عندهم ما يستحقه من العقاب او يسقط ذلك
ثم يفعل ما يستحق من الثواب ويدوم ولا يسقط **قوله** لنا الكتاب والسنة شرع المصنف في الاستدلال على المذهب المختار وحق
ينبغي ما تعيقر من كلامه الى الذكر ثم ردفه بفوائد وزوائد والله الموفق **قوله** اما الكتاب فآيات على الآيات الدالة على المذهب
المختار هي من قبيل العمومات وهي على قسمين خاصة في اهل الصلوة وعامة فيهم وفي غيرهم من العصاة فالاول نحو قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله تعالى
في آية المواريث المختصة بالمؤمنين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والثاني وهو ما
ورد عاما لاهل الصلوة وغيرهم نحو قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يقتل مؤمنا متعمدا
الآية **قوله** وكذلك الكافر فكان يلزم بطلان فائدتها يعني ان الكافر لم يتعد جميع حدود الله والحاصل ان احدا من
المكلفين لا يمكنه تعدي جميع الحدود سواء كان كافرا او فاسقا اذ فيها ما لا يمكن الجمع بينه [illegible] في [illegible] والنصارى الا ترى انه لا يمكن
الجمع بين اليهودية والنصرانية **قوله** على ان سياق الآية في فساق اهل الصلوة وذلك لما سبق من ورودها في اخر ذكر المواريث
المختصة بالمؤمنين وايضا فالامة مجمعة على ان اهل الصلوة مزجورون بهذه الآية عن تعدي حدود المواريث ولو حملت على

تعدى

تعدى جميع الحدود لامتنع تناولها لهم **قوله** قال تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن او ردة استظهارا على ان الاية واردة في
فساق اهل الصلوة وان سافقا فهم وهو وهم فان الاية المحتج بها في سورة النساء الكبرى اخر ايات المواريث قال تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية ثم قال ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد الاية ثم قال تلك حدود الله
ومن يطع الله ورسوله الاية ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الاية المحتج بها واما الذي بعدها سورة
النساء القصرى وذكر الطلاق فهو قوله تعالى وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان الصواب ان
يقول ان سياق الاية في اهل الصلوة لانها بعد ذكر المواريث المشروعة فيما بينهم التي خوطبوا بها وسبب وهم المصنف ان السيد
ذكر في الشرح حال خوضه في هذا المعنى ما لفظه الذي ذكرتموه باطل لانه تعالى قال يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية الى قوله ومن
يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ومن طلق امرأته لغير العدة واخرجها من بيتها لا يكون متعديا لجميع الحدود فذكرها
للاحتجاج على عدم عموم الحدود والمصنف جا بعبارة اخرى توهم انها اول الاية المحتج بها فانظر كلامه **قوله** عموم
اول الاية لا يمنع من خصوص اخرها كان الاولى ان يقول خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها وتحقيقه انه لا يخلو اذا
كان اخر الاية وهو قوله حتى اذا راوا ما يوعدون الى اخره محمولا على الكفار وخاصا بهم ان يخص اول الاية بهم بل
يترك اولها على عمومه ويحمل اخرها على ما يصح حمله عليه هكذا قرره الرازي في النهاية **قوله** قالوا المراد انه يستحق
جهنم حقيقة ان الاية تدل على ان جزاء القاتل ذلك ولا تدل على انه يجازى بذلك ويوصل جزاؤه اليه وهو سؤال حسن ثم اورد
المصنف رحمه الله اعتراضا اخر وهو تجويز ان المقدر فجزاؤه ان جازاه ووجه الاجوبة الى هذا الطرف الاخير ثم لمح الى
جواب الطرف الاول بقوله وبعد فالجزاء مصدر جازى يجازي الى اخره ولا يخلو الكلام عن عدم انتظام وتحقيق الجواب عن
الطرف الاول من وجهين ذكرهما في النهاية واجاد فيهما احدهما ان تقدير قوله فجزاؤه جهنم اي من قتل مؤمنا جوزي بجهنم
ولذلك صح ان يعطف قوله وغضب الله عليه ولعنه لان عطف الفعل انما يصح على الفعل دون الاسم وثانيهما قوله تعالى ومن يعمل
سوءا يجز به دل ذلك على ايصال الجزاء الى المستحق واما الطرف الثاني فجوابه ما ذكره المصنف وحاصله انه لا دليل على تقدير
ذلك الشرط وما لا دليل عليه لا يجوز اثباته **قوله** يمنع من تقدير هذا الشرط يعني لان قوله وغضب الله عليه ولعنه فعلان
ماضيان فلا يصح تعلقهما بالشرط لانه يقتضي الاستقبال فيه نظر لان الفعل الماضي اذا وقع بعد الشرط او حرف الجزاء عاد
الى معنى الاستقبال فالتقدير ومن يقتل مؤمنا متعمدا يغضب الله عليه ويلعنه ويعد له عذابا عظيما واذا قدر في قوله
فجزاؤه شرط وتقديره ان جازاه فهو لا يمنع عن صحة عطف ما بعده على ما قبله والخصم يقول اخبر الله ان القاتل عمدا
عدوانا جزاؤه جهنم ان لم يعف عنه ويغضب عليه ويلعنه ويعد له مع عدم العفو عذابا عظيما **قوله** وبعد فقوله
وغضب الله عليه ولعنه واعد له جهنم هذا غلط في التلاوة والاية واعد له عذابا عظيما **قوله** مصدر جازى يجازي صوابه
جزى يجزي لان مصدر جازى يجازي المجازاة هذا باعتبار اللفظ واما المعنى فهو واحد **قوله** فلا يصح تقديره بالاستحقاق
لما لم يسبق ذكر ان الخصم قدر الجزاء بالاستحقاق وجوابه ان المصنف وان لم يذكر ذلك السؤال فقد ذكره غيره قال في
الشرح فان قيل ليس في الاية الا الجزاء وهو الاستحقاق لان تقدير الاية فجزاؤه ان جازاه جهنم ونحن لا ننكر الاستحقاق
قوله وبعد فالاستحقاق اسم الى اخره يقال والجزاء ايضا اسم لان الاستحقاق مصدر استحق يستحق والجزاء مصدر
جزى يجزي فلا فرق بينهما في الوجه المذكور وهو لزوم عطف الفعل على الاسم واحسن ما يقال انهم اذا حملوا الجزاء على الاستحقاق
كان المعنى فهو مستحق ولفظه مستحق ليس مصدرا ولا اسما للفعل ونحن نقول معناه جازاه الله او جوزي بجهنم
فصح عطف الفعل عليه هكذا قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** ومنها قوله ان المجرمين في ضلال وسعر الى قوله

واما قوله في اخرها ام يحسبون انا لا نسمع الاية وهم المصنف رحمه الله وكانه قصد الى الاحتجاج بقوله تعالى ان المجرمين في جهنم خالدون كما
هي كذلك في الشرح فسبق القلم الى قوله تعالى في ضلال وسعر وهي اية اخرى ليس اخرها ما ذكره ووجه الاحتجاج بالاية ان الله تعالى
اخبر ان المجرمين في عذاب جهنم ولا شك ان الفاسق مجرم فيجب ان يدخل النار ويخلد فيها **قوله** واما قوله في اخرها الى اخره
احتراز عن سؤال مقدر وهو ان ما بعدها يقتضي كونها واردة في الكفار لانه تعالى قال ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم وهذا
لا يصدق الا في حق الكفار وتقرير الجواب ان الاية التي استدللنا بها قد تمت فايدتها واستقلت بنفسها فلا يجب اذا تخصص ما
بعدها ان يكون مخصصة مع ان لفظها لفظ عموم فيجب حمله على ظاهره الا لمانع ولا مانع ههنا فثبت وجاز بانه لشمل اخرها
ما يدل على الاختصاص بالكفار لكن المنافقين منهم والسر قد يكون بالكفر كالمنافقين ونحوهم وقد يكون من اهل الفسوق بفسوقهم
قال مولانا عليه السلام وهو صحيح بالنظر الى ما ذكره لكن من جعله خاصا بالكفار بنى على ان قوله ام يحسبون انا لا نسمع استفهام
تقرير لحسبانهم ولا يحسب ان الله لا يسمع الا الكفار لان كل مؤمن يعتقد ان الله يسمع كل سر ونجوى وقد اعترض دلالة
هذه الاية باعتراض اخر وهو انها لو حملت على ظاهرها فهو يقتضي ان المجرمين الان في جهنم واجاب في العمدة بانه وان افاد
ظاهرها ما ذكره السائل الا انا نحمله على المستقبل لعلمنا انه لا يصح ان يحمل على ظاهرها **قوله** وقوله بلى من كسب سيئة الاية
تامه واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ووجه الاستدلال بها ان لكنا قد علمنا ان الفاسق قد احاطت به خطيئته
بدليل انه اذا وقع منه زنا او سرقة اقيم عليه الحد على وجه الاستخفاف والاهانة ولا يصح ذلك الا وقد احاطت به خطيئته
بدليل انه يعني انها قد احبطت ثوابه لان ثوابه لو كان باقيا لما صح ذلك ولولا احاطتها بثوابه لما صح لعنه ولا ذمه كالاحسن
ذلك في حق الصغيرة هكذا قرره في العمدة وقد اورد على الاستدلال بهذه الاية سؤال وهو ان الاية واردة في اليهود لانه تعالى حكى
عنهم قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم عقب ذلك بهذه الاية واذا كانت فيهم لم يصح الاستدلال بها في حق الفساق
واجاب الفقيه حميد بانها وان وردت فيهم فلا يجب قصرها عليهم لان الخطاب الوارد على سبب لا يجب قصره عليه الا اذا [illegible] والقطع السبب
فقط واما اذا كان عاما فانه يستقل بنفسه فيجب حمله على عمومه لان الحجة بعموم الخطاب دون السبب ودليله انه يصح ان
يستثنى منه غير السبب واورد عليها ايضا ان الاحاطة لا تصح الا في الاجسام فيكون من قبيل المجاز ولا يصح التمسك بما
هذه حاله واجيب بان ذلك يقتضي انه لا يصح دلالتها على خلود اليهود في النار ولا شك انها مفيدة له فاذا ثبت ولهم وجب ساولها
لغيرهم والمجاز يصح الاستدلال به متى علم المراد منه والمراد باحاطة خطيئته ان كبيرته التي جاء بها احبطت ثوابه فصار كالمحيط
به **قوله** وان الفجار لفي جحيم الحجة قائمة في هذه الاية وفيما يليها من قوله يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فاخبر تعالى ان
الفجار في الجحيم وانهم يصلونها ولا يغيبون عنها والاية عامة للفاسق مع الكافر اذ لا خلاف في ان الفاسق فاجر ومن عجائب
ما اطلعنا عليه من الاوهام ان الفقيه حميد لعمر الله مع كماله وفضله وسعة فهمه وعلمه وحلمه اورد بعد الاستدلال
بهذه الاية سؤالا وهو فان قيل ما انكرتم ان المراد بها الكفار لان ما بعدها في ذلك وهو قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
ثم اجاب عنه بجواز اطال الكلام فيه وفرعه وخرج فيه الى فوائد يتعلق بان خصوص اخر الكلام لا يقتضي عموم اوله وليس
بعد الاية المحتج بها سوى ما ذكره وانما وهم فظن ان الكلام في اية سورة المطففين وهي قوله تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين فسبحان
من لا تعتريه الاوهام ولا يحيط بكنه جلاله الافهام **قوله** ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا قال جار الله والظلم
الكبير لاحق بكل من ظلم والكافر ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والفاسق ظالم لقوله ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون **قوله**
واشباهها يعني اشباه الايات المتقدمة الواردة في الوعيد كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وقد خاب من حمل ظلما واما من طغى واثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي

المأوى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ونذر الظالمين فيها جثيا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين
كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا وغير ما ذكر من ايات الوعيد التي يطول لها
التعديد **قوله** ومنها قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر هذه الاية ليست من عمومات الوعيد ولا دلالة فيها
صريحة على ان الفاسق يعذب لكن دلالتها من حيث ان الله تعالى شرط في تكفير المعاصي واذهاب حكمها وهو استحقاق العذاب
وابطاله اجتناب الكبائر فاذا لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط فدل ذلك ان ما ذهب اليه المرجئة من تكفيرها مع ارتكاب
الكبائر واسقاط العقاب عن الفاسق غير صحيح **قوله** ومنها قوله فخلف من بعدهم خلف الاية هذه الاية ايضا ليست
من عمومات الوعيد والاحتجاج بها من وجه اخر وهو ان الله تعالى انكر على هؤلاء الخلف الخالفين للمذكورين اولا من اليهود
وهم في زمن رسول الله ادعاهم انه يغفر لهم مع كونهم غير تائبين وهم الذين ورثوا الكتاب وهو التورية بقيت في ايديهم بعد سلفهم
ولا يعملون بها ياخذون عرض هذا الادنى اي حطام الدنيا وما يتمتع به منها والمتاد ما كانوا ياخذونه من الرشا في
الاحكام وعلى تحريف الكلم لتسهيل التكليف على العامة ويقولون سيغفر لنا اي لا يؤاخذنا الله بما اخذنا وان ياتهم عرض مثله
ياخذوه اي يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون الى مثل فعلهم غير تائبين وغفران الذنوب لا يصح الا بالتوبة والمصر لا
غفران له ولم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق المعنى وهو انه لا يغفر الا للتائب وميثاق الكتاب قوله في
التورية من ارتكب ذنبا عظيما فانه لا يغفر له الا بالتوبة ولا يخفى عليك بعد فهم تفسير الاية وفهم من ابن لك فيه صحة الاحتجاج
بها على ما نحن بصدده بلسـ[illegible] اعلم ان اصحابنا رحمهم الله في الاستدلال بهذه الايات الكريمة الدالة على ايصال العقاب
الى الفساق على طريقة واحدة وهي من حيث عمومها وشمولها لكل عاص فاسق بدليل ما سبق من ان للعموم الفاظا يعبر به
بعضه وذكر الرازي في النهاية وتابعه الامام يحيى في المعتمد والامام المهدي في الغايات الاستدلال بطريقة اخرى وتوجيه اخر وهو
من حيث الايماء والتنبيه وذلك على وجهين احدهما ان ترتيب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم
فقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يقتضي كونه قاتلا على سبيل العمدية علة للاحكام المذكورة
وثانيهما ان الوصف انما يكون علة للحكم اذا كان مناسبا له والمناسبة حاصلة هاهنا لان هذه الايات جرت مجرى الزجر عن
موافقة المعاصي فوجب ترتب هذه الاحكام كلها على هذه المعاصي ايماء وتنبيها وايضا ذكر الرازي والامام يحيى في الاستدلال
بهذه الايات وجها اخر يؤذن ببطلان كلام المرجئة وهو الاستدلال بالايات الكريمة مصحوبة بتقرير الاجماع وتوجيهه ان
يقال اجمعت الامة على ان العصاة مزجورون بهذه الايات المصرحة بالوعيد فسواء قلنا ان صيغة من ونحوه موضوعة
للعموم او مشتركا او موضوعة للخصوص فانه يجب حملها في هذه الايات على العموم والا لزم القول بان العصاة غير مزجورين
بهذه الايات وذلك خلاف الاجماع **قوله** واما السنة فالاخبار مشحونة بالوعيد العظيم على من شرب وزنا واغتاب وقتل
النفس اشارة الى نحو قوله صلى الله عليه وسلم مدمن الخمر ان مات لقي الله كعابد وثن وقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وعاصرها
ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة اليه وقوله صلى الله عليه وسلم اذا فعلت امتي خمس عشرة خصلة فقد حل بها البلاء
ثم ذكر منها شرب الخمور وقال صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة اربعين صباحا فان مات دخل النار فان تاب تاب الله
عليه فان عاد فشرب فسكر لم تقبل له صلاة اربعين صباحا فان مات دخل النار الى ان قال في الرابعة فان عاد في الرابعة
كان حقا على الله ان يسقيه من طينة الخبال يوم القيمة وهي عصارة اهل النار ونحو ذلك مما يطول شرحه وقوله صلى الله عليه وسلم في الزنا
وغيره لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن

وقوله صلعم ان الزناة تشتعل وجوههم نارا وقوله صلعم الزاني لا ينظر الله اليه يوم القيمة ولا يزكيه ويقول ادخل النار مع الداخلين وقوله صلعم اياكم والزنا فان فيه ست خصال وسخط الرحمن والخلود في النار وعنه صلعم اذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد احلوا بانفسهم عذاب الله وغير ذلك وقوله صلعم في المغتاب من قال في مسلم ما ليس فيه اسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال رواه ابن عمر وقال صلعم من ذكر امرا بشي ليس فيه ليعيبه به حبسه الله في نار جهنم حتى ياتي بنفاذه رواه ابو الدرداء قال مولانا عليه السلم وتعليق حبسه في النار بما علق به يشعر بانه لا امد له لان اتيانه بنفاذه محال وكذلك ما سبق في الحديث الاول وغير هذا وغيره مما ورد في الغيبة يحتمل لو استقصيناه اوردنا اكثره وقوله صلعم في قاتل النفس لو ان اهل السما واهل الارض اشتركوا في دم مومن لاكبهم الله في النار وقوله صلعم من قتل مومنا فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا وغير ذلك وغيره مما يطول ذكره ويبغي شطره قوله واشباه ذلك يعني مما يعود الى الوعيد الشديد على انواع من المعاصي كقوله صلعم من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالدا مخلدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجا بها بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا ومن تحسى سما فهو يتحساه سما في نار جهنم خالدا مخلدا والوارد من الاحاديث النبوية في الوعيد على انواع المعاصي اكثر من ان يحصر واجل من ان يذكر بعضه ويترك غيره ويشطر فانه يجاوز الحد والمجلدين والثلاثة ومن اجب مطالعة كثير منه فعليه بالكتاب الجليل الذي ليس له شبيه في فنه ولا عديل الموسوم بكتاب الترغيب والترهيب للحافظ العالم المحدث عبد العظيم المنذري رحمه الله فانه جمع من عمومات الوعد والوعيد وزيد الاطماع والتشديد ما لم يجمع في غيره من كتب الاولين والاخرين فهو في اسفار الاخبار واسطة العقد الثمين نكتة مما ذكره الرازي في نهايته من ادلة اصحابنا وتابعه فيه الامام يحيى في التمهيد طريقة مركبة من العقل والسمع وتحريرها ان الفاسق يستحق العقوبة بفسقه لما تقدم من الادلة فلو عفا عنهم لكان لا يخلوا اما ان لا يدخل النار ولا الجنة او يدخل النار او الجنة والاول باطل لانهم اما ان يموتوا او يكونوا احيا في مواضع اخر سوى الجنة والنار وكلاهما باطلان بالاجماع واما ان ادخلهم النار فان عذبهم فيها فما عفا عنهم وان لم يعذبهم فيها فذلك باطل بالاجماع وان ادخلهم الجنة فاما ان يتفضل عليهم او يثيبهم والاول باطل لان الامة مجمعة على ان حال المكلفين في الجنة متميزة عن حال الاطفال والمجانين وليس ذلك الا بالتفضل والتعظيم فالتعظيم قبيح والا قبح التكليف والثاني ايضا باطل لانا قد بينا ان استحقاق العقاب واستحقاق الثواب لا يجتمعان بل حصول استحقاق العقاب احبط استحقاق الثواب واذا كان القول بالعفو موديا الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا وقد ذكر المهدي عليه السلم قسما اخر في هذا التقسيم وهو ان يدخل بعد العفو عنه النار مدة والجنة مدة وابطله بانه يتفرع على ثبوت الاستحقاقين واجتماعهما في شخص واحد وذلك محال لما تقدم ولمنافيته الى ثبوت العقاب بنوع وهو معرفة انقطاعه وذلك ممتنع وذكر الرازي وجها اخر ما هو مركب وتحريره ان اسقاط الله للعقاب والعفو عنه اما ان يكون من قبل المعصية او حال حصولها او بعد حصولها لا يجوز ان يكون واقعا قبلها لانا قد علمنا انه لا احد من المكلفين الا ومتى سرق استحق القطع على سبيل العقوبة والنكال وذلك يدل على ان العفو لم يحصل اذ لو حصل لما جاز التنكيل والقول بانا علمنا وهذه الطريقة على وجهها المذكور من اعتماد اصحابنا عليهما قليل وحزبها عن القطع في محل النزاع كليل اما الوجه الاول فهو مبني على ما ذكر من الاجماع وهو غير محقق والمعلوم انما الوجه الثاني فليس فيه الا ان العفو لم يحصل وقت اقامة الحد على السارق ونحوه فهي انه لا يحصل من بعد وما المانع من ان يستحق السارق ونحوه عقابا عظيما على كبيرته التي ارتكبها فامر الله بان يوصل اليه جزءا يسيرا من تلك العقوبة عاجلا وهو الحد ويعفو عن بقية ما يستحقه من جزا العقاب واعترض الرازي الوجه الاول بانا نقول يدخل الجنة تفضلا فلم لا يجوز ذلك فانا لا نسلم قبح التفضل بالتعظيم ولو ساعدنا على ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على ان المكلفين

حدا ان يتمنى حالهم في الجنة عن حال اهل الفضل واعترض الوجه الثاني بانه لم لا يجوز ان يقول الله للعاصي اسقطت عنك عقوبة
ما فعلته بعد ذلك من المعاصي فيكون داعيا الا استحقاق العقوبة به على تلك المعاصي ثم ان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يسقط بعد حصول
المعصية فلا نسلم انه يجري على سبيل التنكيل لان الحد يقام على التائب وادعى بعضهم اجماع العلماء على ان اقامة الحد على التائب والمصر واقعة
على وجه واحد لا يختلف قالوا والاية دالة على انه يقام نكالا في كل منهما فاذا لم يدل اقامته في حق التائب على استحقاق العقاب فكذلك
المصر وقال الرازي لا نسلم الاجماع على انه يقام على المصر على وجه النكال فان المرجئة باسرهم يخالفون في ذلك ويدعون انه يقام لا على
وجه النكال وقد بالغ الامام المهدي عليه السلام في الرد عليه فيما ذكره وقال المعلوم من دين الامة انهم كانوا يستخفون باهل الكبائر وان عمر
كان يقيم الحد على وجه يشعر بتسوية المنكر على وجه الاهانة وان عليا عليه السلام حين جلد الوليد بن عقبة رضي ربه الا رضاها انه له قال وانكار
الرازي لاقامة الحدود على غير التائبين على وجه النكال والخزي بهت يتضمن تكذيب صريح القرآن حيث قال تعالى نكالا من الله
وحيث قال لهم خزي في الحيوة الدنيا واما اقامته على التائب فليس كذلك والتفرقة بينهما معلومة من حاله صلعم فانه حد الغامدية
صلى عليها واثنى عليها خيرا ولم يفعل كفعله في حد المخلفين الذين استوخموا ثم استاقوا الابل وقتلوا الراعي فامر صلعم بسمل اعينهم
وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ولا يبعد ذلك انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكما كان من الصحابة في شان من لوطي في دبره
حتى قتل بحرق او بهدم عليه جدار او برمي به من اعلى جدار ثم تقدم عليه وقال عليه السلام فيما لا ينكر افتراق الحالين الا سفسطي البدن
قليل التقى قال مولانا عليه السلام واما منع الرازي من قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم لو خلي احدهما و على عدم القبح والتحسين العقليين
وذلك غير مسلم له الثاني دعواه ان المانع في الشاهد ما فيه من الضرر المظنون وهو تاديته الى ان الانسان يزهد في طلب صفات الكمال
التي يعظم لاجلها وذلك يؤدي الى اختلال نظام العالم لانه حينئذ لا يكون المعظم اولى بالتعظيم من البعض وذلك يوجب عود الضرر
على فاعل التعظيم فيقبح منه ولا خلاف ذلك ان يتفضل بالتعظيم والباري سبحانه وتعالى لا يخاف ضررا فلا يقبح منه التعظيم ابتداء قال الامام المهدي عليه السلام
والعجب ان دعواه هذه باطلة واحالته ما ذكر كذب كما قال بعض اصحابه المجبرة فيه انه لا يبعد ان يكون كذا فانا نعلم ان احدنا لا يجد
من نفسه انه يمتنع من ذلك لخشية الضرر المذكور قال فالاولى ان يقال انه سبحانه قادر على ان يجعل الواحد منا على صفة كان يستحق لاجلها
التعظيم من غير تكليف ولا يعلل حسن التكليف بالتعريض لدرجة التعظيم والعلم وهذا اضعف فان احدنا لا يستحق التعظيم على شيء
خلق فيه من غير ايثاره على اختياره **قوله** ويقال للخصوم لو جاز ان يتوقف في عموم آيات الوعيد الى اخره اي يقال للقائلين بالوقف
من المخالفين وهذا اورده المصنف على صفة الالزام والجواب عن سؤال يورد بعد ذكر آيات الوعيد وعمومها وتحريره ان يقال
كما دلت الادلة على ان الفاسق من اهل العقوبة فقد دلت على انه من اهل المثوبة فان آيات الوعيد معارضة بايات الوعد فليس بان يدخل
المصر تحت الايات الدالة على استحقاقه للعقوبة باولى من ان يدخل تحت الايات الدالة على استحقاقه للمثوبة لعدم امكان الترجيح
وفي الحديث عنه صلعم المؤمن وقاف عند الشبهات فيجب الوقف وفي ذلك بطلان القطع على كونهم من اهل النار وهذا متمسك القائلين
بالوقف في شان آيات الوعد والوعيد وعدم القطع بدخول الفاسق في هذه او في هذه وقد عرفت مما تقدم ان اصحابنا رجحوا آيات الوعيد
وقطعوا بدخول الفاسق فيها وحملوا آيات الوعد على ما يوافقها وان من المرجئة فرقة رجحت آيات الوعد وجعلتها مخصصة
لعموم آيات الوعيد فهذه ثلث فرق باعتبار من رجح آيات الوعيد ومن رجح آيات الوعد والتوقف وقد انطوى السؤال على ذكر متمسك
اهل الوقف وتحريره ذكر متمسك من رجح آيات الوعد ثم يأتي بعد ذلك ما هو جواب عنه وبالمقتضي لترجيح آيات الوعيد واعلم ان آيات الوعد
كثيرة وهي انواع منها ما ورد مورد آيات الوعيد بان يضمن الوعد على الطاعات بالثواب ودخول الجنة والتخليد فيها كقوله تعالى ومن يطع الله
ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ان المتقين في مقام امين في جنات وعيون ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وغير ذلك مما يطول شرحه وقد ورد من الاخبار

بلغ

ما يرد ويعضد معناه من الترغيب العظيم على انواع شتى من الطاعات نحو قوله صلعم من قال مثل ما قال هذا يعني المؤذن يقينا دخل
الجنة ومن بنى لله مسجدا قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة ومن اخرج اذى من المسجد بنى الله له بيتا في الجنة وكقوله صلعم
لمن قال له ارايت ان شهدت ان لا اله الا الله وانك رسول الله وصليت الصلوات الخمس واديت الزكوة وصمت رمضان وقمته فممن
انا قال من الصديقين والشهداء ومن المعلوم ان كثيرا من الفساق يفعلون جميع ما ذكر وقوله صلعم خمس من جاء بهن مع ايمان دخل الجنة
من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن وصام رمضان وحج البيت ان استطاع اليه سبيلا
واعطى الزكاة طيبة بها نفسه وادى الامانة قيل وما اداء الامانة قال غسل الجنابة ان الله لم يأمن ابن ادم على شيء من دينه غيرها
وغير ذلك مما ورد عنه صلعم في هذا المعنى مما لا يحصى والاتفاق ان الفاسق غير متق ولا مؤمن ولا عامل الصالح لان الايمان الكلمة
تصدق على من اطاع طاعة واحدة او اتقى مرة واحدة والايمان بالله التصديق به وبتوحيده ومعلوم ان من الفساق من له طاعات
واسعة ومن اتقى لله وتقوى مشكورة وايمان صحيح وعقيدة صالحة ومنها ما تضمن الوعد بغفران الذنوب نحو قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم ومن هذا القبيل ما ورد من الاخبار التي ليس لها انحصار كقوله صلعم ان لله ملكا ينادي عند كل صلوة
يا بني ادم قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها فاطفئوها رواه انس وفي مثله ابن مسعود قال يبعث مناد عند حضرة كل صلاة فيقول
يا بني ادم قوموا فاطفئوا ما اوقدتم على انفسكم فيقومون فيتطهرون ويصلون الظهر فيغفر لهم ما بينهما فاذا حضرت العصر فمثل
ذلك فاذا حضرت المغرب فمثل ذلك فاذا حضرت العتمة فمثل ذلك فينامون فمدلج في خير ومدلج في شر وعن ابي مسلم التغلبي قال
دخلت على ابي امامة وهو في المسجد فقلت يا ابا امامة ان رجلا حدثني عنك انك سمعت رسول الله صلعم يقول من توضأ فاسبغ الوضوء
ثم غسل يديه ووجهه ومسح على راسه واذنيه ثم قام الى صلوة مفروضة غفر الله له في ذلك اليوم ما مشت اليه رجلاه وقبضت عليه
يداه وسمعت اليه اذناه ونظرت اليه عيناه وحدث به نفسه من سوء فقال ابو امامة والله لقد سمعته من النبي صلعم مرارا وقوله صلعم اذا
قال العبد لا اله الا الله اهتز عمود من نجوم الارض الى العرش فيقول الله عز اسكن فيقول لا اسكن حتى تغفر لقائلها فيقول
سمعتها اني قد غفرت له ان لا اله الا الله يغفر معه كل ذنب كبيرا او صغيرا وفي البخاري ومسلم نحو الترمذي عن ابي ذر عنه صلعم
قال اتاني جبريل فبشرني انه من مات من امتك لا يشرك بالله دخل الجنة قلت وان زنا وان سرق قال صلعم وان زنا وان سرق
وفي رواية قال في الرابعة على رغم انف ابي ذر وفي بعض الترغيبات الواردة في بعض الطاعات غفرت له ذنوبه وان كانت مثل رمل عالج
وفي بعضها وان كانت كالجبال وفي بعضها وان كانت مثل زبد البحر وظاهرها يقضي بالغفران من غير توبة ولا يمكن استقصاء
ما ورد من هذا القبيل ومنها قوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقوله حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين ونحو ذلك من الايات المقتضية بظاهرها ان الايمان هو سبب السلامة من العقاب فلا احتاج معه غيره
هكذا قيل بالمعنى وليس بالواضح اذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل ما احتج به المرجحون لايات الوعد وحاشية الجاعلون لايات الوعيد متناوله
للكفار فقط بلا به وجوه احدها ان ايات الوعد اكثر متناوله للفساق والكثير من ايات الوعد والتمسك بها ارجح لان العمل بموجبها
كرم والعمل بموجب ايات الوعيد خلافه والترجيح بالكرم في احق اكرم الاكرمين ارجح وثانيها ان الفاسق قد اطاع الله
باحب الطاعات اليه وهو التوحيد وجنب ابغض المعاصي اليه وهو الشرك ومن المعلوم ان مالك العبد اذا كان عنده فاعلا لاحب
الاعمال اليه وتاركا لابغضها عنده من حقه ان يتجاوز عنه ما بينهما والا كان لئيما يبعد عن التكرم وثالثها انه تواترت اخبار
احاد يرتفض بجملتها انه لا يغفر الشرك الا بالتوبة وانه يغفر ما دونه والمعنى من دون توبة كما شاء في البقرة فكان ذلك مخصصا
لعموم ايات الوعيد وطريقا الى القطع بانهم غير داخلين فيها وانها ما وردت في الكفار وفي حق من لم يعف عنه ومن عفي عنه خارج

من عمومها

من عمومها كالثانى والجواب عن الوجهين الاولين اما الاول فانا نسلم ان العفو والعمل بموجب اخبار الوعد فقط كرم لكن ليس كونه
كرما يقتضى بمجرده خروجهم من اخبار الوعيد فمن الكرم ان يعفو عن المشركين وليس كلما كان كرما اقتضى ان يقع من جهته
ويترجح وقوعه لا لدليل غير كونه كرما اذ لو اقتضى ذلك لكان يسرى بخلقنا فى الجنة وان يزيد فى الارزاق اضعافا ما لحق عليه
واما الثانى فمهما كانت المعصية محبطة لاعماله السابقة حسن عقابه ولم يمنع الطاعة المتقدمة من حسن عقابه وان عظم
قدرها مهما صارت محبطة بالمعصية ولا يلزم من كونها احب الطاعات اليه الا يحبطها الا ابغض المعاصى اليه بل ما زاد عقابه
على ثوابها وكذلك العبد اذا عصى سيده واتى اليه اساءة يزيد قدرها وموقعها على طاعته وخدمته له فانه يحسن منه تأديبه
وان كان عن تلك المعصية لحسن منها وحاصله ان المعتبر به زيادة قدر العقاب على قدر الثواب ولا اعتبار بغير ذلك والجواب
عن الوجه الثالث يأتى ان شاء الله تعالى فى فصل الشبه عند ذكر احتجاجهم بهذه الاية الكريمة واستيفاء الكلام عليها سؤالا وجوابا
قال الامام المهدى عليه السلام ونحن نجيب عن العمومات التى اوردوها بجواب واحد وهو قوله تعالى فاى الفريقين احق بالامن قال مجيبا
للسؤال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فما جعل الايمان وحده كافيا فى حصول الامن من العقاب بل شرط الا يكون معه ظلم
وان كان معه ظلم فلا امن وهذا صريح فى نقض ما ادعوه قال فاما ما يرويه بعض المجبرة من ان الصحابة لما شق عليهم هذه
الاية قالوا يا رسول الله صلعم ما منا الا من يلبس ايمانه بظلم لنفسه فقال صلعم انما اريد بالظلم الكفر فهذه الرواية لا يلتفت من له ادنى معرفة
الاصغاء اليها فكيف يستقيم هذا التفسير ومن حكم للايمان حين قال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولا يستقيم ان يقول الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بكفر وهل للايمان بقاء مع الكفر حتى يكون ملتبسا به وهما كالضدين اللذين لا يصح اجتماعهما واما
هو نظير قوله الذين امنوا وعملوا الصالحات واكثر الايمان فى القران مقرون بهذا الشرط وهو عمل الصالحات قال المولى عليه السلام اما
اذا حمل الايمان التصديق فلا يمنع اشتراط الا يلبس بكفر الا ترى ان كثيرا من علماء الاسلام وجهابذته رموا بالكفر واعتقد فيهم
عدم سلامتهم من لبس ايمانهم به ولا مانع من الجمع بين التصديق بالله وكتبه ورسله وما جاءوا به وبين خصلة كفرية من استحلال
محرم او عقيدة يقتضى الكفر او نحو ذلك قال عليه السلام وكذلك قوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وقوله بنى الاسلام على خمسة اركان الخبر فجعل الصلوة والزكاة والصوم والحج شرطا
فى كمال الاسلام ونظائر ذلك كثيرة وكافى بالوعيد الذى ورد فى حق الفساق خاصة فالمخالف فى هذا لا يبعد مخالفته لما علم
من دين النبى صلعم ضرورة انتهى واما ما احتج به اصحابنا على ترجيح اخبار الوعيد فوجوه احدها انه ورد الشرع بجواز لعن الفاسق
والاستخفاف به واقامة الحدود عليه على وجه الخزى والنكال كما قال تعالى فى المحاربين بعد ذكر حده ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى
الاخرة عذاب عظيم وقال تعالى فى القاذف لعنوا فى الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم وقال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء
بما كسبا نكالا من الله واذا ثبت استحقاقهم العذاب واللعن فى الدنيا والاخرة والخزى والنكال فى الدنيا لا يكونوا مستحقين للثواب
لما ثبت من ان الاستحقاقين لا يجتمعان فكان ادخالهم تحت عمومات الوعيد اولى الوجه الثانى ان حمل الوعد على الوعيد وترجيح
الوعيد فيه زجر عن المعاصى وترهيب للمكلفين عنها واذا عكس او قيل بالوقف كان فيه اغراء بالمعاصى وترغيب للمكلفين فيها
والحمل على ما فيه المصلحة ودفع المفسدة هو الاولى بكلام العدل الحكيم الوجه الثالث ان عمومات الوعيد دلالتها قطعية وعمومات
الوعد ليست كذلك بيانه انها على ضربين منطوقات ومفهومات اما الاول فكقوله تعالى يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وكقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله تعالى ويعفو عن كثير وكقوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما الثانى فكقوله تعالى انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقوله لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وقوله تعالى هل نجازى الا الكفور وقوله تعالى

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ثم قال ووجوه يومئذ
عليها غبرة إلى قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وقوله والسابقون السابقون ثم قال وأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ثم قال وأصحاب
المشأمة ما أصحاب المشأمة ثم حكى عقائدهم بقوله وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما فمفهوم الآيات الأول أن الفاسق لا يدخل
النار لأنه غير مكذب ومفهوم الرابعة أن غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومفهوم الخامسة أن الفاسق لا يسود
وجهه فيبيض إذ لا واسطة بينهما ومفهوم السادسة أن وجه الفاسق ليس عليه غبرة لأنه ليس من الكفرة الفجرة ويلزم أن
يكون من ذوي الوجوه المسفرة ومفهوم السابعة أن الفاسق ليس من أصحاب المشأمة لأنه ممن لا يقول أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما
إنا لمبعوثون أوآباؤنا الأولون لأنه ممن لا ينكر البعث فيلزم أن يكون من أحد القسمين الأولين إذ لا غير وذلك فالضرب الأول وهو المنطوقات
الآية الأولى منه وإن كانت عامة لجميع الذنوب فهي محتملة من حيث الغفران إذ يحتمل أنه بالتوبة وأنه بغيرها ويرجح الأول
أن من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر إلا بالتوبة اتفاقا والآية الثانية لا عموم فيها والمغفرة محتملة والآيات الثالثة والرابعة لا عموم
فيهما وهما محتملتان من جهة الغفران ومن جهة المغفور له معا وهذه الآيات أقوى أدلتهم وقد تبين بطلان عمومها وكونها مجملة
بعضها من جهة وبعضها من جهتين وأما الضرب الثاني وهو المفهومات فالآيتان الأولتان من قبيل مفهوم الصفة والجمهور على أنه ليس
بحجة والآية الثالثة لا مفهوم لها لأن نارا نكرة فيمكن أن يدخل الفاسق نارا أخرى والآية الرابعة من قبيل مفهوم الاستثناء لأن
المجازاة غير مبينة ويحتمل أن يكون المعنى وهل يجازى ذلك الجزاء العظيم أو نحوه والآية الخامسة لا يلزم منها ما ذكروه لأن قوله
فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم إنما يعود إلى ذوي الوجوه المسودة المراد بقوله وتسود وجوه وهي وجوه مخصوصة وليس
ذلك بعام لكل الوجوه المسودة وأيضا فالآية لا تقضي بانحصار الوجوه كلها في المبيضة والمسودة فلا يلزم إذا لم يسود وجه الفاسق
أن يبيض وهكذا يأتي الكلام على الآية السادسة وأما الآية السابعة وهي آية الواقعة فكان يلزم منها ألا يدخل النار إلا من أنكر البعث
وهو خلاف الإجماع فإن كثيرا من الكفرة يقرون به ولو سلم ثبوت المفهوم في جميع هذه الآيات وأنه حجة فإنما هو من قبيل الحجج الظنية
ولا يبلغ شيء من المفهومات إلى درجة القطع والمسألة قطعية قال مولانا عليه السلام أما لو لم يرد من عمومات الوعد إلا ما ذكر وما في حكمه
لكان هذا وجها حسنا لكنها فيها من الصرائح والمنطوقات الخالصة عن الإجمال ما هو واسع كثير كما أشرنا إليه فيما سبق ولذلك
قال المهدي عليه السلام دليل الوقف قوي لولا ورود قوله تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به فإن هذه الآية لا
تحتمل التخصيص بآيات الوعد المذكورة لأن في القول بتخصيصها بها نقضا لما سيقت له من الرد على من ادعى هذه الدعوى وذلك أن سبب
نزولها أن جماعة من المؤمنين وجماعة من اليهود تذاكروا في أمر الغفار فادعى كل فريق أن الله سبحانه يهب مسيئهم لمحسنهم ويعفو عنه
لسابقة إيمانه بالله وبالرسول المرسل إليهم ولفضل الصالحين منهم فنزلت برد الدعوى كل واحد من الفريقين وتعرفنا بأن رجاء العفو
عن عاصيهم من قبيل الأماني الباطلة ولا برهان عليه فأكد ذلك بقوله من يعمل سوءا يجز به أي لا بد للعاصي من الجزاء سواء كان منكم
أو منهم ولا عفو فيه تصريح ببطلان الرجاء قال مولانا عليه السلام أما لو ثبت قوة الوقف من قبيل تعارض آيات الوعد والوعيد وكونها
متساوية لم تكن هذه الآية الكريمة هي الموجبة للقطع بهلاك الفاسق وأن الوعيد حق عليه وأنه لا يجوز تخصيصه بآيات الوعد فما هي في
الدلالة على ذلك بأعرق من سائر عمومات الوعيد وهي على ما ذكره واردة على سبب خاص وفي تناولها ما هذا حكمه لغير السبب خلاف
والصحيح بين علماء الأصول كيف وفي سبب نزولها والمراد بها اختلاف كثير بين علماء التفسير قال جار الله في ليس ضمير وعد الله أي
ليس ينال ما وعد الله من الثواب بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب والخطاب للمسلمين لأنه لا يتمنى وعد الله إلا من آمن به ولذلك ذكر أهل
الكتاب معهم لمشاركتهم في الإيمان بوعد الله وعن مسروق والسدي هي في المسلمين وقيل إن المسلمين وأهل الكتاب افتخروا فقال أهل
الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم وقال المسلمون نحن أولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله فنزلت

ويحتمل ان يكون الخطاب للمشركين لقولهم ان كان الامر كما تزعم هولا لنكونن خيرا منهم واحسن حالا لأوتين مالا وولدا ان لي عنده
للحسنى وان اهل الكتاب يقولون نحن ابناء الله واحباوه ولن تمسنا النار الا اياما معدودة ويعضده تقدم ذكر اهل الشرك قبله
وعن مجاهد ان الخطاب للمشركين فتامل ما قيل في هذه الاية الكريمة ففيه ما يرشد الى عدم القطع على ما ذكره علم واما قوله تعالى
من يعمل سوا يجز به ففيه اطلاق الجزا وعدم بيان انه العقاب ودخول النار ومن المعلوم ان الحدود والتعزيرات جزا وانه
يطلق على مثلها اسم الجزا وللخصم ان يقول قد ورد في الحديث من روايات متعددة وطرق شتى ان ما اصاب الانسان من نصب او وصب
او غم او الشوكة يشاكها فهو بذنب وما يعفو الله عنه اكثر والقران مصرح به وقال تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم
ويعفو عن كثير وكلما كان في مقابلة الذنب فهو جزا عليه وقد قرر جار الله هذا المعنى في تفسير هذه الاية وان كان مخالفا لقاعدة
الاصحاب اذ من قواعدهم ان كل ما اصاب العبد من مصيبة في الدنيا فلا يصح ان يكون جزا للذنوب ولا مكفرا لها بل يستحق المسلم
والمجرم عليها اعواضا قال جار الله في تفسيرها ما لفظه والاية مخصوصة بالمجرمين ولا يمتنع ان يستوفي الله بعض عقاب المجرم
ويعفو عن بعض واما من لا جرم له كالانبيا والاطفال والمجانين فهولا اذا اصابهم شي من الم او غيره فللعوض الموفي والمصلحة
وعن النبي صلعم ما من اختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر الا بذنب ولما يعفو الله عنه اكثر وعن بعضهم من لم يعلم ان ما وصل
اليه من الفتن والمصائب باكتسابه وان ما عفي عنه مولاه اكثر كان قليل النظر في احسان ربه اليه وعن احد العبد لم لا زم الجنايات
في كل اوان وجنايته في طاعاته اكثر من جناياته في معاصيه لان جناية المعصية من وجه وجناية الطاعة من وجوه والله يطهر
عبده من جناياته بانواع من المصايب ليخفف عنه اثقاله في القيمة ولولا عفوه ورحمته لهلك في اول خطوة وعن علي رضي الله عنه وقد
رفعه من عفي عنه في الدنيا عفي عنه في الاخرة ومن عوقب في الدنيا لم تثن عليه العقوبة في الاخرة وعنه رضي الله عنه هذه ارجى اية في
القران للمومنين وبالجملة فقوله تعالى ومن يعمل سوا يجز به ان لم يزد في الابهام واحتمال التخصيص والبعد عن القطع على
غيره من عمومات الوعيد لم ينقص عنها وان لم ينقص عنها في افادة ايصال العقاب الى الفاسق ومصيره في النار وعدم العفو عنه
لم يزد عليها بل هو دون تلك الايات لما احتمله انه لا تصريح فيها بايصال العقاب الاخروي والوقوع في النار واما تعويل المهدي عليه السلم
على ما سبقت له من الرد على من ذكر فيما ادعوه وان في تخصيصها بعضا لذلك فقد سبق ما ورد في التفسير من الاحتمالات وسبب نزولها
وفيمن جهل الله وجمعها من قبيل روايات الاحاد التي لا تثمر القطع فكيف يترك الدلالة القطعية عليها فقد وضح لك ضعف
الاعتماد على الاستدلال بهذه الاية الكريمة مع تسليم عدم حصول القطع بغيرها وقوة التوقف لولا ما هي بالاقوى الاعتماد على
غيرها كما بني عليه سائر الاصحاب والله ولي التوفيق **قوله** قيل لهم جوزوا الخلف في الوعد بالتفضل الذي لا يجب ايصاله لهم

ان يحسوا بانه لا وجه للخلف فيه لقبحه وحسنه واما الخلف في الوعيد ففيه عفو ومسامحة واسقاط للحق ويفتخر كما
يمتدح به فلا يستويان **قوله** قالوا علينا في عمومات الوعيد تكليف من جهة العمل هذا السوال واضح واي
تكليف علينا في ذلك فان الواجبات يجب لوجوه يقع عليها لا للقطع بمصون الوعد عليها بالثواب وانما سبق ذكر لو سلم ان
الواجبات والمندوبات لا تجب الا بسور الوعد بالثواب على فعلها ولستر كن لك فهذا السوال محتمل **فصل** وللمخالفين
شبه عقلية وسمعية اطلق المصنف نسبة الشبه الى المخالفين وهم فرق ولهم اقوال مختلفة وهكذا اهل المصنفين منهم
على ان المرجئة كالفرقة الواحدة وكان الاولى ان ينسب كل شبهة الى اهل قول خاص وهو الذي يطابقه تلك الشبهة ويناسبه
وانت اذا تاملت الشبهة وجدت العقلية منها تناسب مقالة اهل الوقف والارجا الحقيقي وعدم القطع بشي في حق الفاسق
اذ ليس فيها الا الاستدلال على ثبوت التجويز او حسن العفو واذا تاملت الشبه السمعية وجدتها تناسب مقالة القاطعين بالعفو
او اقل دخول النار او بعده **قوله** قلنا بهذا نوبد الالزام بالكلية فيه نظر لانهم الزموا الفرق بين الوعد من تعذان الزموا

الاستواء فلهم ان يقولوا التجويز يثبت ما لم يمنع منه مانع وهو ساقط بعد القطع وقد حصل ذلك وعند الكفار دون وعيد الفساق
قوله نقلنا الكلام الى جبريل الى اخره يبني المصنف في هذا على قاعدة الاصحاب وهي ان الله تعالى لا نعلم في دار الدنيا الا استدلالا سوا
في ذلك الملائكة المقربون والانبياء والمسلمون وان كان الاظهر والاصح ان جبريل عليه السلم وسائر الملائكة المقربين لا يبقى معهم لزوم
العالمين بشكر لا تخمين وان علمهم به ضروري **قوله** كون هذه الاخبار يعني الايات التي تنطوي على الاخبار بانزال العقاب
الى الفساق **قوله** فان قالوا فقد تجوزتم شروطا لم تنبئ عنها الظاهر الى اخره اراد واشترطا في نفس الوعد بناء على صحة الوعيد
المشروط كما ذهب الى ذلك ابو علي فانه اجاز الوعد والوعد المشروط من نحو لئن اشركت ليحبطن عملك ولو ان اهل القرى امنوا
الاية وجعل الانبياء والصالحين واهل الصغائر والتائبين عن الكبائر داخلين في الوعيد ولكن لا يعاقبون لعدم حصول شرط العقاب لانه
مشروط بعدم التوبة وعدم تكفير الثواب للعقاب وجعل الكفار داخلين في الوعد ولكن لا يثابون لعدم حصول شرط الثواب وهذا
قول اكثر المعتزلة وخالف ابو هاشم في ذلك ولم يجز الوعد والوعيد المشروط وطرق قال لا يحسن اسناد ارادة الثواب والعقاب فلا يلزم
ان يكون الله يحب ويريد ثواب الكفار وعقاب الانبياء والاصحاب قال انه يريد ذلك بشرط ان يفعلوا ما يوجبه لان الارادة لا
يقف تعلقها على شرط فقال بان صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عموم الوعيد لان الوعيد انما هو بصفة الاستحقاق
في الاخرة فلا يتناول الوعيد الا من يستحق العقاب في دار الاخرة وهكذا الوعد هذا مع اتفاق الشيخين على صحة الوعد والوعيد
المتعلقين بشرط حاصل وكذلك يتفقان على جواز العلم المشروط والخبر المشروط كدخول الى اهل الجنة لو امن وقد قيل
ان خلاف الشيخين لفظي لا يتفقان على ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك خطاب للنبي صلعم قصدته واتفقهما انه غير
داخل فيما توعد به وهو الاحباط لعدم الاستحقاق فكان الشيخ ابا علي نظر الى اللفظ والاول فقضى بانه متوعد داخل في الوعيد
ونظر ابو هاشم الى اللفظ والخبر فقضى على انه غير متوعد وقال الشيخ ابو عبد الله بل الخلاف بينهما معنوي يبنى على انه هل
يصح تعلق الارادة على شرط اولا وكذا قال القاضي هو معنوي لان ابا هاشم يقول ارادة العقاب الانبياء والمستحق فقط
وابو علي يقول بل الانبياء والمستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق ولا يجعل الشرط شرطا في تعلقها
بل في حصول متعلقها وهو فعل العقاب والصحيح ما قاله ابو علي والا لزم ابا هاشم ان يخرج كثير من الوعد عن كونه خبرا
كقوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله وقوله في النبي صلعم لئن اشركت ليحبطن عملك ولكن قد يبني ابو هاشم على ان الوعيد
يتناول الفعل لا الفاعل ورد بان الفعل لا ينفك عن الفاعل فيما وان الوعيد لاحدهما يتناول للاخر فلا يصح ان يثبت وعيد وفعل
متوعد عليه ولا متوعد اصلا **قوله** لان احدنا لا يستحق على غيره عفوه يعني لا يصح ان يعلم بالعقل ان احدنا يستحق على غيره
احترام العقاب معلومه بصفة العقاب الحقيقي في كونها مضار يقترن بها الاستخفاف والاهانة ونحو ذلك
وهذا ما ذهب اليه ابو هاشم فانه كان يمنع من ذلك اشد المنع والذي ذهب الاكثرون قالوا لانا لو علمنا ان المساء اليه يستحق
العقوبة على الجاني فهو لا يعلم القدر المستحق ولا يامن التعدي عليه فيبطل استحقاقه والاشياء محصورة بالعوض المستحق
وفي ذلك حصول الانصاف وقال ابو علي بل يصح ذلك على معنى ان الواحد يعلم بعقله ان له الانصاف ممن اساء اليه مثلا فعل
والسمع مطابق له قال تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجعل من هذا القبيل استيفاء القود من الجاني
والحد من القاذف ودليل الاستحقاق احدنا له صحة عفوه عنه واسقاطه له واعلم ان الجمهور لا يخالفون ابا علي فيما ذكره لكنهم
يقولون طريق ذلك السمع لا العقل والخلاف في الحقيقة فانهم يتفقون على استحقاق المساء اليه ما قضى به الشرع له
من قود او قيمة متلف او حد قاذف وابا علي لا يخالف في انه لو لم يرد الشرع به لم يجز للمساء اليه استيفاؤه عملا بجواز تحسينه
العقل **قوله** اما رغبنا في العفو لما لنا في ذلك من النفع والثواب هذا كلام محتمل فان الترغيب بالثواب والنفع وليس الثواب هو

عقله

بغلبه الترغيب والماعله الترغيب لكونه احسانا وفضلا من افعال الخير والثواب والمدح لاجل ذلك وهو العله فيهما الا انها
العله فيه واذا كان العله فيه كونه تفضلا واحسانا فهي حاصله في حقه تعالى لاستحقاق الوجه في حق الله او في واكمل **قوله**
وان يوعده بماله ان يوصله اليه كالحدود ونحوها لعله انا ادسحوها رد المظلمه وتمكين المستحق للقود منه وتفارق الحدود
ونحوها يجب عليه ان يوصلها والله سبحانه لا يجب عليه ايصال العقاب فهو زان المسئله ما كان للسلطان ان يوصله والا يوصله
كان يتوعد باستيفاد ين له او عقوبه له ان يسقطها كالتعزير والخصم حيث يدعي ان عدم سعيه ذلك عدل وحسن ويستحق
به المدح والثنا **قوله** وقد ثبت عند العقلا ان الخلف في الوعد كريم الخُلف هو بضم الخا وسكون اللام والذي بالفتح هو الردي
من القول يقال سكت الفا ونطق خلفا اي سكت عن الف كلمه ثم تكلم بخطا والخُلق بالضم الاسم من الاخلاف وهو في المستقبل
كالكذب في الماضي هكذا ذكر الجوهري وقال السيد في الشرح هو الخبر بانه يفعل ولا يفعل او لا يترك ولا يترك وليس بصحيح فان
الخبر بانه يفعل او يترك هو نفس الوعد او الوعيد والاولى ان يقال هو ترك ما اخبر بانه يفعله او فعل ما اخبر بانه يتركه
وان كانت عبارة الجوهري تقضي بمثل ما ذكره السيد قلنا مثل **قوله** في السنن اذا وعد الشرا وان وعد الصدق الشر الرجا الخ
نقضه **قوله** وقد بينا ان الخلف يقتضي الكذب هذا ليس على اطلاقه بل من الخلف ما ينكشف عن الكذب ومنه ما لا ينكشف عنه
وتحقيق ذلك ان القائل اذا قال لافعلن كذا غدا امتثاله فاما ان يخبر عن عزمه او على القطع ان كان مخبرا عن عزمه وهو كذلك
فخبره صدق سوا فعل او اخلف وكذلك ان اخبر عن ظنه او اعتقاده واما ان اخبر عن علمه بانه يفعل ذلك فهو كذب
من فوره سوا وفى او لا لانه لا طريق له الى العلم بذلك ولا يمكن اليه طريق الا الوحي واما اذا لم يخبر عن عزمه ولا عن ظنه ونحوه
بل اخبر عن نفس الفعل فهذا يقتضي كونه صدقا على الوفا واذا لم يف انكشف كذبا اذا عرفت ذلك فالوعد والوعيد من الله لا يصح
ان يكونا خبرا عن عزم او ظن او اعتقاد اذ لا يجوز عليه شي من ذلك فلم يبق الا ان يكونا خبرا عن الفعل ويتضمنان الخبر
عن العلم به فلو لم يفعل لانكشف كذب ذلك الخبر والكذب لا يجوز عليه تعالى واما اذا صدر من الواحد منا فلا يحسن الا اذا كانا
خبرا عن عزمه على الفعل او ظنه لصدوره عنه او اعتقاده لذلك وهما حينئذ صدق بكل حال سوا فعل او لم يفعل واما
اذا قصد به الاخبار عن الفعل في المستقبل فلا يحسن منه ذلك مطلقا لا لاجل الكذب فهو يتوقف على الا يفعل بل لاجل الاقدام
على ما لا يؤمن كونه كذبا اذ لا سبيل الى القطع بوقوعه فهذا بيان صفه الخبر عن الفعل في المستقبل واما حصول الخلف في
الخلف فهو ان نقول ليس الخلف بقبيح مطلقا لاجل كونه خلفا وانما يقبح لوجه يقارنه قال الامام المهدي عليه السلام وقد يجب
ويحسن لوجوه تقتضي ذلك مثال القبيح ان يعد بقضا دينه يوم لا يقضيه فقبحه لاجل الاخلال بالواجب لا لكشفه عن كذب الخبر المتقدم
ومثال الواجب ان يخبر بانه لا يعطي زيدا او يقتله او يسبه ثم يخلف فيعطيه عدا فهذا واجب ولو كشف عن كذب الوعيد ومثال الحسن
ان يعد بان يطالب غريمه بالدين يوم يطالبه او ان يطالبه يوم لا يطالبه فان ذلك حسن اما المطالبه فلانها حق واما عدمها
فلانه تفضل واحسانا ويبين لك بما ذكر ان الخلف لا ينكشف عن كذب الوعد الا اذا كان اخبارا عن وقوع الفعل فقط او عن العلم
بوقوعه **قوله** وبعد فالفرق بين الموعد في الشاهد الى اخره اوضح منه ان يقال الفرق بين الواحد منا لا يحسن وعده
ووعيده الا اخبارا عن العزم فقط اذ ليس له ان يخبر عن وقوع الفعل منه في المستقبل لانه لا طريق له الى العلم بذلك
فاذا اخلف لم يكن خبره المتقدم كذبا وان كان بعض ترك ذلك الفعل قبيحا اذا لم يكن واجبا عليه واما الله سبحانه فلا يخبر عن عزم انما يخبر
عن وقوع الفعل فان لم يفعل انكشف كذب الخبر المتقدم فكان قبيحا واما ترك الفعل فهو نفس الخلف ولا يحصل يكون حسنا
اذا لم يكن ما سبق الا اخبارا بالثواب واخبارا بالعقاب **قوله** وان كانا قبيحين بمعنى الوعد والخلف وليس هذا الاطلاق بصحيح
اما الخلف فهو واحد مما ذكره الامام المهدي في تقسيمه وهو قوي واما الوعد فاذا كان خبرا عن عزمه وهو عازم فهو صدق

فلا قبح فيه واما القبيح عزمه وهو المخبر عنه لا الخبر وان كان عن غير عازم فالوعد هو القبيح لانه خبر غير مطابق فهو كذب قوله
وليس الخلف فيه كرما عدم نقض كرم من سهو العلم وقد يتوهم انه ممكن قسم بان يكون الخلف فيه كرما وحسنا قوله فاما ما ذكر من
حمله على الغفلة فاما السمع فيمنع منه تعالى بل العقل المنع منه ايضا لما تقرر من ان الخلف فيه يكشف عن كذب في الوعد فلا يجوز على الله
عقلا كما انه لا يجوز سمعا قوله قال الشيخ ابو سعيد ان القول الذي يفسر الآية به مطابق للاحتجاج بها فيما ذكره المصنف قال جار الله اي لا
تطمعوا في ان ابدل قولي ووعيدي فاعفيكم عما اوعدتكم به قوله وقال الشيخ وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وقيل
ان المراد بالكلمات القرآن فلا يطابق احتجاج المصنف وقيل المعنى كلما اخبر به وامر ونهى ووعد واوعد لا احد يبدل شيئا من ذلك كما
هو اصدق منه واعدل فلا يخلو هذا عن مناسبة للاحتجاج قوله واشباه ذلك من الآيات يعني كقوله تعالى حاكيا عن الشيطان ان
الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم ولا يقال انها خاصة في الوعد دون الوعيد فان سياقها يقضي بان المراد كلاهما لانه تعالى
قال وقال الشيطان لما قضي الامر اي قطع وفرغ من الحساب وتصادر الفريقين ودخول احدهما الجنة والآخر النار فالمراد بوعد
الحق البعث والجزاء على الاعمال فوفي لكم ما وعدكم وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار الى قوله فهل وجدتم ما وعد ربكم
حقا فالوايح قوله وحكى ان ابا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد الى آخره هو كما حكاه وفي رواية ان عمرو بن عبيد قال ولكن حدثني عن
قول الله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين ان ملاها افيقول صدق قال نعم قال فان لم يملاها افيقول صدق فسكت ابو عمرو والحاكي لهذه
المناظرة ابو حنيفة والشيخ ابو علي وذلك ان ابا علي ناظر بعض المرجئة بحضرة ابي حنيفة فحكى ابو حنيفة كلام ابي عمرو بن العلاء فقال له ابو علي
ان عمرو بن عبيد قد اجابه وحكى قوله ان الشاعر قد يكذب ويصدق ولكن حدثني عن قول الله تعالى الى آخره قوله في ما حكاه من النظم شريف
الآباء والبيت اراد بالبيت العيال والمعنى شريف الآباء والابناء قال الجوهري والبيت ايضا عيال الرجل ويحتمل ان يريد البيت المعروف
فانه وصفه بالشرف من حسن الثناء عليه قوله ولا يبيت من ثاره على فوت هـ الثار بسكون الهمزة وبعدها ساكنة هو الذحل
قال الجوهري يقال ثأرت القتيل وبالقتيل ثأرا اي قتلت قاتله فائدة قد عرفت مما تقدم امتناع الخلف على الله في وعده لانه يكشف عن
كذب الوعد والكذب لا يجوز عليه تعالى واختلف الشيخان بعد وقوع الوعيد والاخبار بايصال العقاب الشديد هل يصير العقاب واجبا
على الله تعالى حتى لا يحسن منه تعالى الاخلال به او لا مع اتفاقهما على انه يحسن قبل الوعد اسقاط العقاب فقال ابو علي يصير واجبا
ولا يحسن منه تعالى اسقاطه وقال ابو هاشم بل يحسن منه ذلك لان العقاب قبل الخبر غير واجب اتفاقا فلا يصيره الخبر واجبا لان الخبر
بوقوع امر لا يصح ان يخرجه عن الصفة التي كان عليها قبل الخبر فمن المعلوم ان الخبر لا يكسبه وجها يقع عليه مما يقتضي له
بالوجوب ولا يجب الواجب الا لوجه يقع عليه ولعل ابا علي يطرق الى انه لو اراد ان لم يفعل العقاب لكشف كذب خبره الاول فيجب عليه فعله
لئلا يقبح بما يتوسمه من الاخبار وهذا لا يوجب العقاب بل لو ترك سبحانه فعله لكان ذلك الترك حسنا ولحسنا ناوان الكشف
كون الخبر الاول كذبا وقبيحا كما انه سبحانه اذا اخبر بانه يتفضل على المطيعين في الآخرة كما في قوله ويزيدهم من فضله لم يقتض ذلك
وجوب التفضل عليه وان قطعنا على انه لا بد ان يفعله وانه لو لم يتفضل لكان خبره كذبا قوله واما شبههم السمعية
ما قواها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما جعلها اقواها لما فيها من التصريح بغفره ما دون
الشرك وهي اعظم مستندات المرجئة وابلغ متمسكاتهم ولهذا قال صاحب زهر الكمام هذه الآية سيوف وخناجر على حناجر
المعتزلة وقال الامام المهدي عليه السلام ولعمري ان هذه الآية الكريمة كالمصرحة بانه سبحانه يغفر ما دون الشرك من غير توبة لكنه لما
قال لمن يشاء صارت مجملة وللمتمسكين بها والمجيبين عنها في ذلك خبط كثير ونزاع كبير وقد ذكر المصنف في تحريرها والجواب
عنها خلاصة ما ذكره في ذلك وزبدته وان لم يستوف كلما قيل فيه قوله ان المعنى لا يغفر ان يشرك به تفضلا وذلك انه قد
بين انه يغفره بالتوبة قوله فالواقع ان يكون المقدر ويغفر ما دون ذلك تفضلا وذلك لان ما التزم اضماره في الجملة الاولى

وجب اضماره

وجاء اضمارها في الجملة الثانية والا خرج الكلام عن النظم كما لو قيل فلان لا يفضل المائة دينار ولكن يعطي العشرة لمن يستحقها
قوله لكان لا وجه لتعليقه بالمشية يعني لانه انما يتعلق بها المشية في وضع اللسان ما لم يكن واجبا الا يرى انه لا يحسن ان يقال
فلان يعطي الدينار من يشاء من المستحقين ويحسن ان يقال ان الملك يخلع على من يشاء قال الرازي فثبت ان المراد من الايه غفران المعاصي
التي لا يجب غفرانها وكل من حمل الايه على ذلك لم يخصصها بمعصية بل ابقى مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى
الكفر وهو المطلوب **قوله** يوضحه انه تعالى اضاف الغفران الى نفسه هذا وجه مستقل حرره انه تعالى اضاف في الايه الغفران
الى نفسه والذي يتعلق به من المغفرة ليس الا مغفرة اصحاب الكبائر دون التائب واصحاب الصغائر فان التائب لتوبته وصاحب
الصغيرة باجتنابه الكبائر قد ازالا ما استحقاه من العقوبة ولا حاجة بهما الى من يحطها عنهما هكذا قرره السيد الشريف رحمه
وجعلهما مستقلا وهو ارجح مما ذكره المصنف **قوله** وايضا فما دون النبي الى اخره اعلم ان لهم في قوله تعالى ما دون ذلك ركنين من
الاحتجاج احدهما هذا الذي ذكره المصنف وهو كما قرره ولا غبار عليه الا ان قوله في اخره وانما يحمل على التسع مائة
حطا من جهة العربية والقياس ان يقال على تسع مائة وان قيل على التسع المائة فهو سائغ الوجه الثاني من احتجاجهم ان قوله تعالى
ما دون ذلك يتناول الصغائر والكبائر لان ما من الفاظ العموم فلا يجوز ان يخص بالصغائر دون الكبائر ولا بما وقعت التوبة
منه دون غيره لان التخصيص من غير مخصص لا يجوز يوضحه ان السيد اذا قال لعبده خذ ما في الكيس فانه يتناول ما فيه
من الدنانير والدراهم وغيرها ويدل على العموم صحة الاستثناء فانه لو قال ويغفر ما دون ذلك الا الزنا والسرقة لكان حسنا
وحسن الاستثناء دليل الاستغراق وانما اهمل المصنف هذا الوجه لانه والوجه الاول في حكم المبدا فعين فاكتفى باحدهما
قوله ونحن نحتج بالجملة الى اخره قد اجيب عن هذه باجوبة كثيرة منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره واما جار الله رحمه الله
فاخذ الكلام في تفسيرها والى شيء يتوجه يحمل الفعل المنفي وهو غفران الشرك والمثبت وهو غفران ما دونه موجهين
الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني
من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستاهله ويبذل القنطار
لمن يستاهله وحكى في سبب نزولها انه جاء شيخ من العرب الى رسول الله صلعم فقال اني شيخ منهمك في الذنوب الا اني لم اشرك
بالله شيئا منذ عرفته وامنت به ولم اتخذ من دونه وليا ولم اوقع المعاصي جراءة على الله ولا مكابرة له وما توهمت طرفة
عين اني اعجز الله هربا واني لنادم تائب مستغفر فما ترى حالي عند الله فنزلت قال وهذا الحديث ينقض قول من فسر من يشاء
بالتائب من ذنبه **قوله** انما يقتضي ظاهرها انه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعني فهو مقيد بالمشية لا مطلق **قوله** فمن اين
ان الله قد شاء ان يغفر الكبائر يعني فان ذلك لا يثبت الا بحجة فيثبتوا ان الله تعالى قد شاء الغفران لاصحاب الكبيرة قال الرازي معترضا
لاحتجاج اصحابه بهذه الايه ولئن سلمنا دلالة الايه على غفران الكبيرة فان الله تعالى لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا
اكل اموال اليتامى ولا الفرار من الزحف وقتل المؤمن بغير حق ويغفر ما دون ذلك لكنا نقطع على انه ليس المراد بقوله ما
دون ذلك شيئا من هذه الكبائر وقد توعد تعالى على هذه الذنوب في غير هذه الايه فوجب الالحاق بالحكم الذي ذكرناه لان القران كله
كالكلمة الواحدة في البعد عن التناقض والاختلاف **قوله** وبعد فلا يتعلق لواحد من فرق المرجئة الى اخره جعلها الرازي
حجة على ان الله يعفو عن بعض الكبائر **قوله** وقوله لمن يشاء لا يقتضي الوقوف الى اخره قد ذكر الرازي مثله فقال المعلق على
المشية ليس هو اصل الغفران بل من يفعل به الغفران فلا جرم افاد ذلك الاية القطع باصل المغفرة والتوقف فيمن يفعل به
المغفرة مثاله اذا قال الملك لعبيده مشيرا الى خلعة معينة اني اخلع هذه الخلعة على من اشاء منكم فذلك يفيد القطع بانه يخلع
تلك الخلعة على بعض عبيده والتوقف في تعيين ذلك العبد وقد يسوق عنه انه لا بد ان يكون المراد بالايه غفران معصية لا يجب

غفر انها قال وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمغفرة معينة بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر **قوله** والواجب اعتبار الدليل في اخرها بما قد اقاموا الدليل على ذلك وهو انه لو لم نقدر لخلا الكلام عن الانتظام **قوله** اذا كان يقدر اول الآية ان الله يغفر الشرك بالتوبة تعالى هذا غير مقرر وانما يقتضيه مفهوم الآية وليس المفاهيم بمقدر ونص وحكم بان المعنى يتوقف عليها **قوله** وهذه الآية مطابقة للعقل الاخرة في هذا ركه لان السمع اذا ورد بوقوع ما يقتضي العقل جوازه ووقوعه قطعنا به وعدلنا عن التجويز ولم يصح ان يحمل السمع على انه مؤكد لدلالة العقل ولا حجة فيه ولا يعمل بمقتضاه بل يعدل الى غيره ثم انه لا مطابقة لان العقل دل على الجواز والآية دلت على الوقوع **قوله** فما المانع ان يخصصها بايات الوعيد قد اجاب عنه الرازي بانا لا نتمسك بعموم هذه الآية بل نقول لو لم يحملها على الكبائر لزم خلوها عن الفائدة ثم ان تمسكنا بعموم هذه الآية فانا نقول هي عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وايات الوعيد خاصة بالمعاصي عامة في المغفور له فكل واحدة منهما احق من الاخرى من وجه واعم من وجه فلا يمكنهم الترجيح **قوله** ونقد والآية مجملة يعني لقوله تعالى لمن يشا فلو قطعنا عن ذلك القيد قطعنا بانه تعالى يغفر الفسق لكنه قيده بقيد مجمل فصار المقيد مجملا واما قول الرازي ان الآية افادت القطع باصل المغفرة وانما التوقف فيمن تفعل به المغفرة فليس ذلك بمخرجها عن الاجمال لان احتمال المغفور له بعض احتمال المغفور لما يدخله من الاحتمال قال المهدي عليه بيان ذلك انه يحتمل ان يقال ان الذي يشا الغفران له هو الذي يشفع له رسول الله صلعم دون غيره ويحتمل انه تعالى هو الذي لا يجاهر بالمعاصي مجاهرة ظاهرة ويحتمل انه تعالى هو الذي لا ينقض لعصمته المومنين ويحتمل انه تعالى هو الذي يترك المعاصي الفاحشة كالزنا واموال الناس او قتل النفس المحرمة او نحو ذلك ويحتمل انه الذي يكثر من ذكر الكبائر ومع هذه الاحتمالات والتردد يكون المغفور والمغفور له مجملا غير مبين **قوله** وسابعها في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه روي مثل هذا عن الحسن البصري حين ساله بعض الناس ان بيان المجمل في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فقال قد بينه الله بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال المهدي عليه وهذا تفسير ممن ادرك الصحابة واخذ عنهم علمه وادرك اهل اللغة العربية وعلم ما يصح منها وما لا يصح **قوله** وقد قال بعض اصحابنا الى اخره وقد عضد هذا التاويل بان الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكر الله تعالى قال او لا يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا فلما حذرهم تعالى من تعجيل العقوبة على ترك الايمان قرن ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها فلا تامنوا ان يفعل بكم ما حذرتكم به من طمس الوجوه وردها على الادبار والمسخ كما مسخ اصحاب السبت ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشا اي لا يعجل عقوبة ما دون الشرك بل يؤخرها وقال تعالى في الموضع الثاني ومن يشاقق الرسول الى قوله وساءت مصيرا فتوعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو معنى قوله تعالى نوله ما تولى ثم عقبه بالنسبة على عظم الشرك وانه تعالى لا يدع تعجيل الخذلان لاجله ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشا اي لمن يفعل هذا الخذلان لمن امن تعالى ارتكب ما دون الشرك فلا يكله الى نفسه ولا يمنعه الالطاف هكذا قرره الرازي في نهايته ثم قال وان سلمنا ان المراد من المغفرة اسقاط العقوبة ولكن هل اسقاط كل انواعها او اسقاط بعض انواعها الاول غير مسلم لان اسقاط العقوبة اعم من اسقاط كل انواعها او بعض انواعها ولا يلزم من حقيقة العام حقيقة الخاص والثاني مسلم ونحن نقول به لان الله تعالى لا يعاقب اشقى اهل الصلاة بجميع انواع العقوبة **قوله** وعلى هذا يحمل قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قال الرازي وليس المراد من المغفرة هنا ترك العقاب لان الآية وردت في الكفار والانبيا فهلا يليق التصابر لكن **قوله** او بتسليط بعضهم

على بعض يعني كما كان من تسليط بخت نصر وجنوده على بني اسرائيل بعد ان افسدوا وقتلوا بعض الانبياء وقصدوا قتل عيسى عليه السلام
وقتل علماؤهم وسبي منهم سبعون الفا وانضم الى ذلك حرق التوراة وخراب المسجد **قوله** او بسلب الالطاف ونحو ذلك
على ما فسره قوله سنستدرجهم من حيث لا يعلمون قال جار الله في تفسيره اي سنستدنيهم قليلا قليلا الى ما يهلكهم
ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك ان تواتر نعمة الله عليهم مع انهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة
ازدادوا بطرا وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين ان مواترة النعم اثرة من الله وتقريب
وانما هي خذلان منه وتبعيد فهو استدراج الله نعوذ بالله منه واراد المصنف بنحو سلب الالطاف ما ذكر من تجدد النعم
وتواليها مع العصيان لكن حمل نفي المغفرة عبارة عن سلب الالطاف او الخذلان بالتخلية بينهم وبين الشياطين نعوذ بالله
الجاء المصنف اليه ان عقوبة الاستئصال المهلكة بالمسخ والطمس ونحو ذلك لم تعم كل المشركين فيتكلف الا سار (?) لما
تعم من لم يعاقب بالاستئصال في الدنيا كالعقوبات الظاهرة لما كان نفي المغفرة عاما للكل مشترك **قوله** ولهذا مال الحر
الحنفية الى اخره احتج الحنفية بذلك على مذهبهم وهو ان المومن يقتل بالذمي خلافا لمذهبنا ومذهب الشافعي وما ذكر
المصنف تمام ما احتجوا به وتمامه ان يقال فاذا كان المقدر في الجملة الثانية ولا ذو عهد في عهده بكافر ومن المعلوم ان
المعاهد يقتل بمثله من معاهد او حربي ومن له ذمة مؤبدة عند الجميع فلا بد ان يراد بالكافر المضمر في الجملة الثانية هو الحربي
والكافر المضمر فيها هو المظهر في الجملة الاولى لان المضمر في الثانية الا الاظهار في الاولى فهو هو فاذا كان المضمر
هو الكافر الحربي تبين ان المراد بالكافر المظهر هو الحربي فلم يدل الخبر الا على ان المومن لا يقتل بالكافر الحربي فقط
ويقتل بالذمي داخلا تحت قوله النفس بالنفس وبما نقل عنهم انهم قالوا اذا ثبت ان المعنى لا يقتل مومن بكافر حربي
فمفهومه انه يقتل بالذمي **قوله** وقال لهم الجمهور الى اخره ووجه دفع ذلك بما قالوه انه اذا لم يجب اضمار كافر في الجملة
الثانية لم يثبت ان المراد بالكافر الحربي في الاولى فبقي على اطلاقه ويفيد الخبر ان المومن لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا
قوله لان الواحد قد يتعلق بالمشيئة وذلك لان جميع افعاله تتعلق بمشيئته ويفعلها ولهذا قال تعالى يعذب من يشاء
مع انه لا يصح التفضل بالتعذيب وقال اهل السنة بل اسم يشترك من حاله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مع انه لا يتفضل
بالغفران على الكفار وانما يغفر لهم بالتوبة **قوله** فيحمل على مشيئة الاقتدار اي على المشيئة التي يعبر بها عن الاقتدار
وانه لا منازع له في حكمه ولا راد لامره **قوله** اي للتائب عن الكبيرة اذا لم يكن مع الكبيرة شرك اراد فلا يقال ان المغفرة لكل
تائب عن الكبيرة حتم فلا فائدة لتعليقها بالمشيئة لان من التائب عن الكبائر من يكون له خصلة كفرية تعد شركا فلا يغفر له كبيرته
وان تاب عنها لان شركه مانع عن قبول توبته **قوله** بل يستعمل فيما قال السيد صاحب الشرح ولهذا فانه احرنا (?) اذا قال
السلطان ومن دونه في بلد كذا ما شملهم من القحط في شدة وبلية لم يجب ان يريد به السلطان ووزيره بل يريد به من عداهم من
الاكابر والاصاغر واعترض بانه انما يستعمل في البعيد مع انضمامه الى القريب كما ذكر في المثال واما استعماله فقط دون فما
بعد فقط فلا يصح ذلك لغة على وجه يستفاد والاولى ان يعلم ونظر من وجه اخر وهو انه انما افاد لفظ دون في المثال المذكور
الاصاغر مع الاكابر للقرينة وهو ان لحوق المشقة واللحوق لبلية بسبب القحط لاصاغر الناس وادنيائهم اشد في العادة
من لحوق ذلك للسلطان والوزير ونحوهما من الاكابر والمثال غير مطابق لكنه يمكن الجواب بان يحمل قوله ما دون ذلك في الاية
شاملا للكبائر والصغائر ويراد به ما فوق وتقدم [illegible] ولما قال المرتضى دل ذلك على ان المغفرة حاصلة لمن لم يقم الدليل على
عدم المغفرة له وهو صاحب الكبيرة التي تاب عنها وكل صاحب صغيرة محققة غير مغفورة واما الفقيه حميد فاستظهر ان يكون
ما ذكروا الخصوم في لفظة دون صحيحا في العرف دون اصل اللغة واذا قيل فلم لم يحملوها على العرف فهو التشابه الى الافهام

احتج بانه وان كان الامر كذلك الا ان آي الوعيد قد قضت بانه تعالى لا يغفر عن الفساق فكان الرجوع اليها اولى ولو كان فيه حمل اللفظ
على الحقيقة اللغوية دون العرفية **قوله** قد اشتمل المتن وما املينا في هذه الحاشية على اكثر ما قيل في هذه الاية
احتجاجا وجوابا والامر فيها مشكل غاية الاشكال قال الرازي في اخر كلامه عليها المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد
التوبة لانه لا يبقى حينئذ فرق بين الشرك وبين ما دونه لان كل واحد منهما معفور بعد التوبة وغير معفور قبلها فوجب حملها على
المعصية قبل التوبة وليس المراد هو الصغيرة لان الصغيرة يجب غفرانها والاية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين
المذكورين في اول الطريقة فوجب حمل الاية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب قال وهذا الوجه مبني على الفرق بين الصغيرة
والكبيرة وعلى ان الصغيرة يجب غفرانها وكذلك الكبيرة بعد التوبة قال وهذه الاشاعرة لا يقولون باصولنا فالاولى ايراده على سبيل
الالزام قال مولانا اعلم وهو الزام واضح كما ترى وقد اجاب بعض اصحابنا بجواب فيه تخلص عن مثل هذا لكنه لا يخلو عن تكلف وتعسف
فقال هذه الاية ليست موجهة الى هذه الامة على الخصوص بل الى جميع المكلفين وقد دل الدليل في حق هذه الامة على ان غفران الكبيرة
لا يسقطه الا التوبة ولا يجوز مغفرته فيخرج فساق هذه الامة من قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لما ذكرناه من التخصيص وبقي
تحت عمومها من كان من المكلفين من غير بني ادم كالجن او من بني ادم وهو من الامم الماضية اذ لا يمتنع ان تقل ثوابه لا كبيرة
في حقهم الا الشرك وان الكبائر تكون في حقنا صغائر في حقهم لهم من الثواب ما يكفرها وذلك غير ممتنع لان الثواب والعقاب
قيم للطاعات والمعاصي والعالم بمقادير القيم هو الله تعالى وان الطاعات كالمعاصي تختلف باختلاف الازمان والمكلفين والاشخاص
والبقاع **قوله** والظاهر يقتضي غفران الشرك يعني لانه من الذنوب فان لفظ الذنوب يعم كل ذنب ولا شك ان الشرك ذنب **قوله**
فما خصصوا به غفران الشرك يعني وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به خصصنا بمثله غفران الفسق يعني خصصناه
بآيات الوعيد الدالة على ان عقابه لا بد ان يصل اليه **قوله** والمعنى يغفر الذنوب جميعا بالتوبة قال جار الله وقد تكرر ذكر هذا
الشرط في القرآن فكان ذكره فيما ذكر فيه ذكرا له فيما لم يذكر فيه لان القرآن في حكم كلام واحد ولا يجوز فيه التناقض وفي قراءة
ابن عباس وابن مسعود يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء والمراد بمن يشاء من تاب لان مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا لملكه
وجبروته وقيل قال اهل مكة يزعم محمد ان من عبد الاوثان وقتل النفس التي حرم الله لم يغفر له فكيف ولم نهاجر وقد عبدنا
الاوثان وقتلنا النفس التي حرم الله فنزلت وروي انه اسلم عياش بن ابي ربيعة والوليد بن الوليد ونفر معهما ثم فتنوا وعذبوا
فافتتنوا فكنا نقول لا يقبل الله لهم صرفا ولا عدلا ابدا فنزلت فكتب بها عمر فاسلموا وهاجروا **قوله** وسياق الاية يشهد
بذلك يحمل الاية ان اراد بالسياق ما نزلت بسببه كما قدمناه ذكره وتحمل الاية ان اراد ما ذكر بعدها وكلامه يشعر بهذا الاخير **قوله**
فان بعدها وانيبوا الى ربكم واسلموا له اي توبوا اليه واخلصوا له العمل قال جار الله وانما ذكر الانابة على اثر المغفرة لئلا يطمع
طامع في حصولها بغير توبة وللدلالة على انها شرط فيها لازم لا يحصل بدونه **قوله** الا يات فان كلها حث على التوبة وحمل
على الاحوال بها يعني ان بعضها يشتمل على الحث وبعضها على الوعيد على تركها وعلى عدم اتباع الاحسن وبذلك الا يات المشار
اليها قوله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب بغتة وانتم لا تشعرون ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت
في جنب الله وان كنت لمن الساخرين او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من
المحسنين **قوله** سبحانه وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قال الرازي في نهايته فمعنى الاية ان يحصل
الغفران حالة مباشرة الظلم كما اذا قيل رأيت فلانا على اكله فانه يدل على انه رآه حال كونه آكلا ومعلوم ان حال الاشتغال
بالظلم لا يكون تائبا فثبت حصول المغفرة لغير التائب على الاطلاق هكذا ذكره وقد سبق له انه ليس المراد من المغفرة ههنا
ترك العقاب لان الاية وردت في الكفار ولم يستثنها فقال الا بلتوا ايضا ذلك وصح حمل المغفرة فيها على تاخير العقاب ولكن

ليس هذا باول الخلط منه ومناقضه وورا عمر وجار الله بان المراد بالاية مع ظلمهم انفسهم بالذنوب ومحله الحال يعني ظالمين
لانفسهم وفيه اوجه ان يريد السيئات المكفرة لمجتنب الكبائر او الكبائر بشرط التوبة او يريد بالمغفرة الستر والامهال
وروى انها لما نزلت قال النبي صلعم لولا عفو الله وتجاوزه ما هنأ احدا العيش ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل احد قوله
والباسهم ظلمه بعد التوبة من حيث الاستغفار فيه نظر لانه تسميهم ظلمة بل اخبر انه يغفر لهم مع الظلم الذي صدر منهم ولاشك
في صدوره منهم تابوا او لم يتوبوا وليس اسم الظلم مشتقا انما هو مشتق منه وانما اراد بان الاستغفار يقتضي تسميته التائب
ظالما لكونه عاصيا بالظلم والعصيان الصادر منه قبل التوبة وان كان لا يصح الاطلاق ذلك عليه بعد توبته من احد لان يهام
الخطا وامام البارى تع فيجوز ذلك لان حكمته قرينة معنوية تقضي بانه لا يقصد الا المعنى الصحيح ولهذا قال تع وعصى
ادم ربه فغوى قوله سبحانه قال تع فانذرتكم نارا تلظى الى اخره وجه احتجاجهم بها ما ذكره المصنف وحقيقة انها تقتضي
عدم دخول النار على الاشقى بما فسره الله بانه الذي كذب وتولى والمعلوم ان الفاسق ليس كذلك فلا يصلى النار قوله وللزم
الكافر الاصلي الذي لم يكذب فيه نظر من وجهين احدهما انه لا معنى لقوله الاصلي لانه يشعر بان الكافر المكذب ليس بكافر
اصلي وهو غير صحيح فان الاصلي هو في مقابلة المرتد الذي كان اصله الايمان وسوا كان الكافر الاصلي مكذبا او غير مكذب
الثاني ان كل كافر مكذب وكيف يكون كافرا غير مكذب فانه لا يكفر الا بانكار الصانع او النبوة او البعث او نحو ذلك وما هذا
حاله مكذب وليس المكذب مقصورا على من يقول للنبي كذبت مثلا فقط بل هو كل منكر لامر يكفر بانكاره قوله وفي الذي
غيره ادخل منه في الكفر يعني هذا لا يلزم الا لو قصد بالاشقى اشد الناس شقاوة واغلاهم فيها مع انه لم يفسره وانما فسره
لمن اتصف بالكفر فلا يلزم ما ذكره وقد حصل الافضلية في الشقاوة بالكفر فان كل كافر اشقى بالنظر الى الفاسق وان كان
الكفار بينهم تفاضل وقد يقع التفضيل بالنظر الى ان المفضل لا يشاركه غيره في تلك الزيادة وبالنظر الى انه اختص بزيادة على
غيره وان شورك فيها قوله وبعد فقد قال تع في انها لظى الى اخره وقوله بانا نكرة كان الاحسن في التحرير ان يجعل
هذين الوجهين وجها واحدا فيقول وبعد فقوله نارا نكرة غير معينة فيكون الاية قاضية بانه لا يدخل تلك النار الا الكفار
ولا دلالة على انتفاء دخول الفاسق غيرها ولا على انهم يدخلون غيرها ولكن دل على ذلك غير هذه الاية وهو قوله تع فاما الذين
شقوا ففي النار وما احسن جواز ذكره ابو الهذيل ان المراد بالمكذب الكافر وبالمتولي الفاسق لانه متول عن طاعة الله
لفسوقه الذي اتى به قال السيد في الشرح الا ان هذا اضعف من طريق العربية وفسر بعض المعلقين على كتابه بانه اراد
ان المتولي في اللغة لا يطلق الا على من يرد الشريعة ولم يعتقد صحتها لا من كان فاسقا قال وفيما ذكره السيد نظر لانه يقابل
ما ذكره ابو الهذيل مطابق لوضع اللغة لان العاصي لانه متول عن الطاعة وامتثال ما كلف فعله وتركا قال ... اعلم غلط
المعلق هنا لان السيد رحمه الله ما قصد الذي ذكره فلا كلام ان الفاسق متول وانما اراد السيد ان الله فسر الاشقى بمن
جمع التكذيب والتولي والاسم كلام ابي الهذيل الا وقال الذي كذب والذي تولى فكلام السيد صحيح واصح والذي اشار
اليه في الطعن على ما ذكره ابو الهذيل قادح قوله سبحانه قال تع واخرون مرجون لامر الله هذه الاية ليست بالواضحة
في الدلالة على مذهب الخصوم وكثير من المصنفين لا يذكرونها في شبههم وهي مما اختلف فيه بعض ان المراد واخرون من المخلفين
عن رسول الله صلعم في غزوة تبوك موقوف امرهم اما يعذبهم ان بقوا على الاصرار ولم يتوبوا واما يتوب عليهم ان تابوا والمراد
بها كعب بن مالك وهلال بن امية ومرارة بن الربيع وهم الثلاثة المرادون بقوله تع وعلى الثلاثة الذين خلفوا امر رسول الله صلعم
اصحابه حال ارجائهم ان لا يسلموا عليهم ولا يكلموهم لانهم لم يفعلوا كما فعل ابو لبابة واصحابه من المخلفين الذين شدوا انفسهم
على السواري واظهروا الجزع والغم لتخلفهم فلما علم كعب وصاحباه ان احدا لا ينظر اليهم فوضوا امرهم الى الله واخلصوا نياتهم

وتصحيح توبتهم فرحمهم الله **قوله** فالمراد بقوله تعالى اعترفوا بذنوبهم اي تابوا خلطوا عملا صالحا وهو التوبة وآخر سيئا وهو
الذي تابوا منه واعترفوا انه هو كلام مستقيم وتفسير عن الخطأ سليم قال جار الله فان قلت كيف قيل اعترفوا بذنوبهم وما ذكرت
توبتهم قلت اذا ذكر اعترافهم بذنوبهم وهو دليل على التوبة فقد ذكرت توبتهم وقد فسر العمل الصالح بانه الخروج الى الجهاد والآخر
السيء بانه التخلف عنه

مسألة

اعلم ان للمرجية متمسكات غير ما ذكره المصنف في جوار ما ذكره ارشادا الى جواب ما
لم يذكره من الآيات اللاتي يحتجون بها ومن اعظم ما يتمسكون به ان قالوا قد ثبت اجماع المسلمين على وصف الله تعالى بانه غافر وغفور
وغفار وعفو كثير العفو والاحسان ومحاوز عظيم التجاوز والامتنان وستار ذو الستر الجميل ووهاب وجواد
وحليم وصبور والقرآن مملوء ومشحون بذلك ولا يخلوا اما ان يكون المراد بذلك عفوه ومغفرته ونحوهما لمن يستحق سقط
عنه العقاب او زادت اجزاء ثوابه على اجزاء عقابه فبقي مستحقا للثواب او يكون المراد مع عدم الامرين لا يجوز ان يكون المراد
الاول لان المسقط للعقاب المعاصي حسن التوبة وزيادة الثواب فلا يتفضل الله في ذلك حتى لم يؤاخذ لان هو التوبة يجب عليه
والتوبة فاسه بفتح المؤاخذة وكذلك زيادة الثواب يقتضي سقوط العقاب وقبح المؤاخذة فكيف يمدح بذلك ونفسه
لاجله سبحانه الكريم وغاية الجود واتساع المغفرة والرحمة مع انه يفعل بالعبد كلما استحقه قطعا ولا يسمح ويعفو
عن قدر مثقال ذرة ولا حبة خردل فان مع التوبة وزيادة الثواب لم يسقط شيا من حقه فلا يكون الترك للعقاب حينئذ
عفوا ولا مسامحة فسر ان عفوه تعالى وغفرانه وما وصف به ذاته الكريمة من تلك الاوصاف السرية فاسه بانه يفعل
ذلك جودا وتفضلا مع استحقاق العقاب وعدم سقوطه بتوبة او ثواب واجيب عن ذلك بان تلك الاوصاف الحسنة معناها ثابت
على ما نقوله وبذهب اليه من منع العفو عن غير التائب وصاحب الصغيرة لان الله تعالى لم يعجل للعبد ما يستحقه من العقاب
بل امهل وحلم ومكنه من التوبة ومع ذلك قابل انواع الكفر والفسوق والبغي والعقوق بسوابغ النعم وبوالغ الكرم والامساك
عن النقم واي حلم اعظم او عفو اوسع من ذلك ولا شك في تسميته بتأخير العقاب عفوا كما قال تعالى في قصة بني اسرائيل ثم عفونا عنكم
من بعد ذلك لعلكم تشكرون وكقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير لان المراد ما اصابهم في الدنيا واراد
بالعفو عدم اصابة ذلك اياهم في الدنيا سلمنا انا لا نسلم ان عدم عقاب التائب ونحوه لا يسمى عفوا ولا مغفرة فقد سماه الله غفرانا
في غير موضع من كتابه المبين كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر
لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر
الذنوب الا الله واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فاغفر للذين تابوا وغير ذلك مما يطول عدده ويتطول مدده
فاذا كانت المغفرة مقيدة في هذه الآيات بالتوبة وفيما ذكرتموه واحتججتم به اطلق ولم يصرفها عن القواعد الاصولية حمل
المطلق على المقيد خاصة اذا كان المقيد اكثر من المطلق

القول في خلود الفساق

قوله وقد
خالف فيه اهل الارجاء فجوز بعضهم ان يخلدوا وان لا يخلدوا وقطع الباقون على انهم يخرجون منها هذه الرواية عن اهل الارجاء
صحيحة ومن تتبع ما يوردها والذي قطع بخروجهم زرقان من المعتزلة ونسب ذلك الى اكثر المرجية قالوا الاجماع الوعيد
والوعد فيهم وكذلك الخالدي وهو ابو الطيب محمد بن ابراهيم بن شهاب زعم ان الطاعة توجب قطع العقاب وقال الامام يحيى في
التمهيد اعلم ان المرجية على طبقاتهم مستقرون على ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من فساق اهل الصلوة وان عقوبتهم منقطعة
قوله فيما روي عنه عليه السلام انه قال لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق وقوله في الخبر الآخر لم يرح رائحة الجنة يعني
واذا لم يدخل الجنة ابدا لم يكن الا في النار **قوله** ومعلوم ان الخلود المذكور في هذه الآيات والاخبار هو الدوام الذي لا ينقطع
هذا هو الظاهر من معنى الخلود والسابق الى الافهام ونص عليه الجوهري في صحاحه فقال ما لفظه الخلود هو البقاء الدائم

وزعم الرازي وغيره ان الخلود المذكور في هذه الايات طول المكث من غير دوام والحجة لاصحابنا ما ذكره المصنف وهي الاية الكريمة
ولا شك في ان من كان قبله عليه السلم ونحو موته قد لبث في الدنيا لبثا منقطعا فلو كان الخلود موضوعا للبث المنقطع لم يكن للاية معنى
فلا بد من القول بانه ع اراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام لبشر من قبلك الخلد افان مت فهو لا اعدا ولكنهم يفنون بعدك كمن
قوله وقال الشاعر هو لبيد وفي النهاية ٥ وغنيت سبتا قبل مجرى داحس ٥ وغنيت من غنى بالمكان اي اقام به
وعن بمعنى عاش ايضا وقوله سبتا على رواية الرازي اما بمعنى الراحة انها من معاني السبت او بمعنى دهر الان السبات
الدهر في احد مقاسه ومجرى داحس هو نصب المم وذلك اشارة الى السباق وقع بين بعض احياء العرب على خيل احدها الداحس
لم يشا يسلك ذلك حرب عظيم ذهب فيها عدد كثير والمشهور انه بين فزارة وعبس والله اعلم فقوله لو كان للنفس اللجوج
خلود يضمن نفي الخلود مع اثباته للبقا المنقطع في قوله وعيت دهرا فدل على ان الخلود البقا الذي لا ينقطع ومن الادلة
على ان الخلود هو البقا الدائم المؤبد انه يصح بالكسرة بلفظ التابيد كما قال تعالى خالدين فيها ابدا فان اهل اللغة نصوا على ان
قوله ابدا تاكيد لمعنى الخلود فلولا افادة الخلود للدوام لما صح بالكسرة بما يفيده ومنها انه يصح الاستثنا من الخلود مقدرا
من الوقت فيقال خالدين فيها الا سنة او سنين فلولا ان لفظة الخلود مستغرقة والا لما صح ذلك قال الامام يحيى ويوضح
ذلك ان تلك الايات داله على خلود الكفار فيجب ان يكون داله على خلود الفساق ايضا واحتج الرازي على ما ادعاه في معنى
الخلود فقال قد نص على ان لفظ الخلود مستعمل في لفظ المكث مع الدوام وحيث ثبت انها مستعملة في طول المكث من غير
دوام فاما ان يجعل اللفظ مجازا في احدهما وهو على خلاف الاصل او مشتركا بينهما وهو ايضا على خلاف الاصل او يجعله
مفيدا لطول المكث فقط فاما ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع ام لا فذلك اما نفي ونظر ثم اخر كما ان لفظة اللون لا
يفيد الا هذه الحقيقة المشتركة بين الحقيقة لسواد والبياض فاما خصوصية كل واحد منهما فانما يستفاد من دليل اخر واذا
كان كذلك لم تكن لفظة الخلود دليلا على المكث بغير انقطاع والجواب ان اللغة لا يثبت بصناعة الرازي في الاحتجاج ولا بالدلالة
العقلية والترجيح العقلي ومن المعلوم ان البقا الذي لا ينقطع هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق لفظة الخلود وذلك دليل
الحقيقة وان استعمالها في غير ذلك من قبيل المجاز ثم اعترض الرازي الاحتجاج بقوله تع وما هم عنها بغائبين بناء على ان نفيه
الابد فد نقض حجتها بما ذكره في الخلود بان قوله تع وما هم عنها بغائبين لا يقتضي الدوام فانه يصح ان يقال فلان ما غاب عني
الى وقت الظهر ولو كان ذلك مقتضيا للدوام لكان تحديده بحد معين مناقضا له ولانه اذا قيل فلان لا يغيب عني فانه لا يصح ان يستفهم
فيقال لا يغيب عنك ابدا او في اكثر الاوقات ولو كان ذلك نصا في الدوام لما صح الاستفهام ثم ان سلمنا كونه نصا في الدوام لكنا
نقول المرجح حمله على الكفار لا سيما اذا ثبت ان الالف واللام لا تقتضيان العموم والجواب اما قوله لكان تحديده بحد معين
مناقضا له فنقول لا نسلم المناقضة في ذلك فانه يصح ان يقال فلان لا يغضي الله في كل وقت وزمان مستقبل الى ان يموت
وليس يلزم من استغراق المطلق للاوقات عدم صحة التفسير فكلامه في ذلك غير سديد واما عدم صحة الاستفهام ان
يقال ابدا بانه لا يغيب عنك ابدا فللقرينة العقلية التي يقطع معها بان ذلك غير مراد له وانه لا يصح ان يقصده لاستحالته
واما حمل الفجار على الكفار فقط فغير مسلم لان لفظ الفجار يدخل فيه الفساق فتخصيصه بالكفار تخصيص لا دليل عليه
واما قوله ان الالف واللام للعموم فقد عرفت ما فيه ودليله صحة الاستثنا **قوله** وفيه الاشكال المتقدم يعني
لعدم تسليم الاجماع على انه لا دار ثالثة ومنع الاجماع على ان المكلف لا يدخل الجنة الا مثابا **قوله** وحاله معلوم
يعني حال فجار الكفار وعدم استوائه ولهذا قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولان الكفر يتفاوت وكذلك
عقابه **قوله** ولا يستوي بوار اهل الجنة يعني لا استوائهم في التخليد لا كم جعلتموه في حق اهل النار مفضيا الى الاستواء

حتى يكون اسم الكلود بالنسبة الى الدائم وغير الدائم كاسم الكيمون بالنسبة الى الاثنان
والقول بمعنى انه يقع على حقيقي وتشبيه الجوج وذلك افق الدليل فيكون لفظة
الخلود مفيدة لطول المكث فقط ع

قوله والتحقيق ان قوله احقابا جمع ولا غاية لكثير الجمع الى آخره هذا كلام لا يخلو عن ركة ولا يستقيم مع القول بان الجمع المنكر ليس من الفاظ العموم والتحقيق ما ذكره جار الله وهو ان قوله احقابا ان اراد به حقبا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه حقب آخر الى غير نهاية ولا يكاد يستعمل الحقب والحقبة الا حيث يراد تتابع الازمنة وتواليها والاشتقاق يشهد لذلك الا ترى الى حقيبة الراكب والحقب الذي وراء التصدير ويجوز ان يراد لابثين فيها احقابا غير ذائقين بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ثم يبدلون بعد الاحقاب غير الحميم قوله لم يرد الخصيصة بالذكر على نفي ما عداه يعني دلالة قطعية وانما اراد ذلك مفهوم العدد وهي ظنية لا يؤخذ بها في مسئلتنا هذه قوله في الآية نفسها يعني فيما يتصل بها وكالتتمة لها وكذلك يتعارضون بانه يلزم مما ذكرتموه انقطاع عقاب الكفار لان الآية شاملة لهم وللفساق ولا قائل به كذا قال الامام محيي الى عز سند ولا يلتفت اليهم قوله والتحقيق ان المراد سموات الآخرة وارضها قال الفقيه حميد في العمدة فان قيل كيف يصح ان يكون في الآخرة سما وارض قلنا السما في لغة العرب ما علا الانسان والارض ما يستقر عليه فيجوز ان يكون في الآخرة ما يعلوهم فيوصف بانه سما وما يستقرون عليه فيوصف بانه ارض واوضح من هذا وارجح ما ذكره صاحب الكشاف فانه قال والدليل على ان للآخرة سماوات وارضا قوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء وانه لا بد لاهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم اما سما يخلقها الله او يظلهم العرش وكلما اظلك فهو سما قوله والاستثناء عن الوقف صحيح في العبارة اضطراب والاحسن ان يقال والاستثناء لا عن الوقف لانه مستثنى وليس بمستثنى عنه قوله وكما قال لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى هذا خطأ في التمثيل فانه من قبيل الاستثناء المنقطع وليس استثناء من اول الوقت فان المستثنى الموتة الاولى والمستثنى منه نفي ذوق الموت في الجنة فان هذا مما يحرر فيه واعلم ان جار الله حمل الاستثناء في هذه الآية على وجه آخر فقال هو استثناء من الخلود في عذاب النار لانهم لا يخلدون فيه وحده بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسوءه لهم واهانته اياهم ولهذا قال ان ربك فعال لما يريد اي يفعل باهل النار ما يريد من العذاب قال ولا يخدعنك عنه قول المجبرة ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة فان الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم ويسجل بافترائهم قوله ليس فيها انهم لم يروهم في النار فيه نظر فان ذلك هو المراد في الآية والسياق قاض به قوله والمراد كنا نعدهم من الاشرار في الدنيا الى آخره هذا هو التحقيق في الجواب قال جار الله يعنون فقراء المسلمين الذين لا يؤبه لهم كانوا نعدهم من الاشرار اي من الارذال الذين لا خير فيهم ولا جدوى ولانهم كانوا على خلاف دينهم فكانوا عندهم اشرارا قوله لا بها ليس بهمزة استفهام يعني وانما هي همزة وصل مكسورة بمذهب البزي وهمزة الاستفهام مفتوحة وهذا على احدى القراءتين قال جار الله قرئ بلفظ الاخبار على انه صفة لرجالا وبهمزة الاستفهام على انه انكار وتانيب لهم في الاستسخار منهم وقوله ام زاغت عنهم الابصار له وجهان احدهما ان يتصل بقوله اي ما لنا لا نراهم في النار كانهم ليسوا فيها بل ازاغت عنهم ابصارنا فلا نراهم وهم فيها قسموا امرهم بين ان يكونوا من اهل الجنة وبين ان يكونوا من اهل النار الا انه خفي عليهم مكانهم والوجه الثاني ان يتصل باتخذناهم سخريا اما ان تكون ام متصلة على معنى اي الفعلين فعلنا بهم الاستسخار منهم ام الازدراء بهم وتحقيرهم وان ابصارنا كانت تعلو عنهم وتقتحمهم على معنى انكار الامرين جميعا على انفسهم وعن الحسن كل ذلك قد فعلوا اتخذوهم سخريا وزاغت عنهم ابصارهم محقرة لهم واما ان تكون منقطعة بعد اتخذناهم سخريا على الخبر او الاستفهام كقولك انها لابل ام شاء قال جار الله قيل والضمير في قالوا للصناديد قريش كابي جهل والوليد واضرابهما والرجال عمار وصهيب وبلال واشباههم قوله في لفظ الحديث بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما الامتحاش الاحتراق وامتحشوا على وزن افتعل مبني للفاعل وقيل والفحم

الجمر الذي انطفأت نائرته والحمم الرماد وقال في المجمل الحُمَم الفحم وقال في الصحاح الحمم الرماد والفحم وكل ما احترق من النار **قوله** وان صح فآحادي قال الفقيه حميد لانه لو كان متواترا لاستوى الناس في العلم به او من تيسر طلبه منهم لان ذلك حكم الاخبار المتواترة ومعلوم خلافه فان نقاة الاخبار لا يعلمونه ولا يظنونه مع كثرة عددهم واحتفالهم او طائفة **قوله** وشبههم بالفحم والحمم الى آخره الاساس ان يجعل ذلك من ترشيح الاستعارة لانه استعار النار للعقاب المؤدي اليها واراد بذلك ما هو من لوازم المستعار وهو مصير الداخل فيه فحما وحمما وفي معنى هذا الخبر ما رواه سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم وهو خبر طويل منه حتى اذا فرغ الله من القضاء بين العباد واراد ان يخرج برحمته من اراد من اهل النار امر الملائكة ان يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود وحرم الله على النار ان تأكل آثار السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل ولعل التأويل المذكور في المتن لا يأتي في هذا الخبر لانه في ذكر احوال القيامة واهوالها وفي كتب الحديث من هذا المعنى ما هو كثير غير قليل **قوله** في لفظ الحديث بعد ما ذهب خبره وشره هو بكسر الحاء والشين قال الفراء لونه وهيئته وقال الاصمعي جماله وبهاؤه **مسألة** اعلم ان من شبه النافي لخلود الفساق في النار المعارضة بآيات الوعد كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون والفاسق ممن عمل الصالحات فيجب ان يكون ثوابه دائما لا ينقطع واجاب الامام يحيى عنها بوجهين احدهما ان الدلالة قد قامت على ان الفاسق بارتكابه الكبيرة قد حبط عمله ونفى استحقاقه العقوبة دائما وثانيهما ان الآية انما دلت على انه لا يستحق العقوبة ابدا وانهم لا يقولون بذلك والسنة دالة على انقطاع عقوبته فكيف يصح ايرادها

القول في الشفاعة

وجه اتصالها بما تقدم من الكلام في اتصال عقاب ذوي الكبائر بهم وخلودهم في النار ظاهر فانه من تتمة القول في ذلك ولا يصح ما تقدم الا بتصحيح ما تذهب اليه الاصحاب فيها من انها تثبت للفساق ولا لمن يستحق النار وانها لا تقتضي عدم دخولهم النار ولا اخراجهم منها بعد دخولها وما هي الا غصن من دوحة الكلام في مسألة عقاب الفساق وخلودهم ولهذا جعلها الرازي طريقة من طرقهم الى القول بالارجاء وعدها من ادلتهم في ذلك وبسطها بين حججهم فيه وعدها الامام يحيى من شبههم في ذلك وبسطها بين ما اوردوه من الشبه وانما افردها المصنف وغيره وجعلوها مسألة مستقلة وفصلا على حياله لاتساع القول فيها وتنوعه وتشعب الخلاف فيها بين الشيوخ وبين الخصوم وتميزها بادلة واسئلة واجوبة وشبه **قوله** فقال اهل الارجاء انما تستعمل في دفع الضرر فقط هكذا نسبت هذا الى اهل الارجاء وقد نسب الى المجبرة واحتجوا بانه لولا قصرها على دفع الضرر للزم ان نكون شفعاء للنبي صلى الله عليه وسلم وللملائكة اذا دعونا لهم والاجماع منعقد على انا غير شفعاء لهم واجيب بان الشفاعة في اللغة ما اريد بها او علمها الحث على المطلوب والداعي للرسول صلى الله عليه وسلم لم يقصد الحث على اكرامه صلى الله عليه وسلم لانه يعلم ان الله مكرم له سواء طلب ذلك او لم يطلبه واكرام الله ليس لاجل الشفاعة الا ترى ان السلطان اذا عزم ان يعطي لابنه ولاية بلد من جهته فوزيره على ذلك مع ان السلطان فاعل له لا محالة وانما قصد الوزير التقرب بذلك اليه فانه لا يعد شفيعا قال الامام يحيى ولانه يجب ان يكون الشفيع اعلى حالا واعظم درجة من المشفوع له والنبي صلى الله عليه وسلم هو الاعظم درجة والاعلى حالا فلا يصح ان نكون شفعاء له قال مولانا عليه السلام وذكر في الغياث ان الشفيع لا يجب ان يكون اعلى من المشفوع له في الرتبة قال الا ترى ان زوجة السلطان لو عصته وكرهته فشفع لها ولدها ان يحسن عشرتها اليه سمي الولد شفيعا وان كان دون السلطان في الرتبة قال ولا يعتبر كون الشافع ايضا ابلغ حظا عند المشفوع اليه الا في ذلك المطلوب فقط اذ قد يشفع الاجنبي الى الوالد لولده ولا نشك ان حظه عند والده ابلغ في غير ذلك المطلوب قال مولانا واختلف هل يعتبر ان تكون رتبة المشفوع اليه اعلى من رتبة الشفيع او لا فاعتبر ذلك بعضهم وقال الامير ... وذكر الفقيه حميد

الشفيع

في الجمره وغيره انه لا يعتد بذلك قال ولهذا يقال شفع السلطان الى الوزير في خادمه كما يقال شفع الوزير الى السلطان في خادمه
وعلى هذا قال صلى الله عليه لبريرة لما اعتقت وثبت لها فسخ النكاح بينها وبين زوجها وقد حكى انه وله كرهته انا امرني يا رسول الله
قال لا وانما انا شافع وحقه صلى الله عليه فوق كل حق ورتبته فوق كل رتبة قال وان كان لا يبعد اعتبار الرتبة عرفا **قوله**
وقال الجمهور يستعمل فيه وفي جلب النفع قال المهدي عليه السلام ويعلم بتواتر النقل عن اهل اللغة انهم يقولون شفع فلان الى فلان ليقضي
دينه او ليعطي فقيره ونحو ذلك ولا يجد الغالب احد في ذلك بل هي في جلب المنافع اشهر

فصل

قوله ذهب الجمهور الى ان شفاعة
نبينا صلى الله عليه للمؤمنين التائبين من امته اعلم انه لا خلاف بين اهل الاسلام ان لنبينا صلى الله عليه يوم القيمة شفاعة مقبولة وهو المقام
المحمود الذي وعده الله اياه يوم القيمة في قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقد قال صلى الله عليه من كذب بالشفاعة لم ينلها
وانكر المطرفية الشفاعة قالوا لانها ان كانت في امر واجب مثل ثواب المطيعين فهو يفعل من غيرها وان كانت في تفضل فلا
يجوز عندهم ان يخص به بل يجب المساواة فيه بين العباد والا كان المخصص من الله ومن رسوله محاباة والمشهور عن الجمهور
وهم الاكثر من الزيدية والمعتزلة ان الشفاعة تكون للمؤمنين سواء كانوا قد اتوا بكبائر ثم تابوا عنها او لم يواقعوا كبيرة راسا
ليزيدهم الله بها نعيما الى نعيمهم وسرورا الى سرورهم تفضلا وقال ابو القسم البلخي الشفاعة لمن استوى ثوابه وعقابه فيدخل
بالشفاعة الجنة ويرتقي الى درجة زائدة على درجة من لم يشفع له من المتفضل عليهم وهو باطل لما تقدم من المنع من الاستواء ومن
اجاز ذلك فبطلانه عندنا انه لا دليل على قصر الشفاعة على من كان له هذا الحكم دون غيرهم من اهل الجنة **قوله** وقال اهل الارجا
بل للعصاة من امته يعني من اهل الكبائر وهم الذين لم يتوبوا والمطلوب عندهم بالشفاعة ان يعفى عنهم ويدخلوا الجنة كبيرا
تفضلا وكبرا اما تسمية اصحابنا هذا القول الى المجبرة وكلهم مرجية ونسبته الى اهل الارجا لعمل ومناسبته للارجا
اوضح واجل وهل يجوز ان يشفع نبينا صلى الله عليه لغير امته لا مانع من ذلك وفي الحديث ما يقضي به لكن من الاخبار الظاهر ان
غيره من الانبيا يشفع اذا شفع وكذلك بعض الاوليا والصالحين لورود ما يقضي بذلك من الاخبار نحو قوله صلى الله عليه يشفع
يوم القيمة ثلاثة الانبيا ثم العلما ثم الشهدا وورد عنه صلى الله عليه في اويس القرني سيد التابعين انه يشفع لعدد ربيعة ومضر
وورد ان الطفل يشفع في والديه وورد ان الشهيد يشفع في سبعين من اهل بيته فاسم يكونوا من جيرانه وورد اذا
كان يوم القيمة نصبت منابر من ذهب مرصعة بالدر حولها السندس على ابواب الجنة ثم يقال للعلما اجلسوا على هذه المنابر
واشفعوا تشفعوا ثم ادخلوا الجنة وفي الترمذي من رواية ابي سعيد عنه صلى الله عليه ان من امتي من يشفع في الفئام من الناس ومنهم
من يشفع في القبيلة ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للواحد حتى يدخل الجنة وزاد رزين العبدري انما شفاعتي لاهل
الكبائر وانه ليؤمر برجل الى النار فيمر برجل قد سقاه شربة ما على ظما فيعرفه فيقول الا تشفع لي فيقول ومن انت
فيقول انا سقيتك الما يوم كذا وكذا فيعرفه فيشفع له فيرد من النار الى الجنة وغير ذلك مما يطول ذكره قال الفقيه حميد
وهذا من المجوزات يعني شفاعة غير الانبيا قال فان كانت الاخبار مقطوعة وجب ان نقطع عليه وان لم تكن مقطوعا عليها
بقينا على التجويز لان القطع من غير دلالة لا يجوز **قوله** قال القاضي العقل يقضي بقبح الشفاعة للفاسق الى اخره هكذا
ذهب القاضي الى قبح الشفاعة للمصر واختاره الامام يحيى في الشرح وذهب الشيخ ابو هاشم الى انها تحسن له عقلا والعفو انها
لا تكون سمعا ولا تحسن بعد وروده بالمنع منها الا بفاسق التائب بكذا ووجه ما ذهب اليه القاضي ما ذكره في المتن
وهو مستقيم في حق المصر كما ذكره وصورته لكن لا يلزم منه قبح الشفاعة في الاخرة لمن مات مصرا اللغز وبين المصر الباقي
على اصراره لانه ليس للعصاة عزم في الاخرة على معاودة المعصية بل قد صاروا نادمين اشد الندم وان لم يكن ندمهم
في الوقت الذي ينفع الندم فيه والمصر الذي صورة الكلام فيه عازم على انه يعود الى مثل الذنب الذي يشفع له بالعفو عنه واخرج

ابو هاشم بوجهين احدهما انه قد يستحسن العفو عمن هو مستحق للعقاب فليحسن الشفاعة الثاني انه قد يثبت
حسن دعاء الواحد منا لنفسه بالمغفرة فليحسن من غيره ان يسأل ذلك له **قوله** دليل قاطع وقوله لا يشفعون الا لمن ارتضى
الى آخره اعترضه الرازي بان الفاسق ممن ارتضاه لايمانه واجيب بان الاتفاق واقع على انه غير مرتضى على الاطلاق
واما المرتضى على الاطلاق المؤمن الذي ليس بفاسق والآية دلت على ان الشفاعة لمن ارتضاه مطلقا غير مقيد فالحمل
انه اراد لمن ارتضى الشفاعة له ويعضده من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه اجيب بان ظاهرها يقتضي خلاف ذلك والاوجب
للتأويل **قوله** لان اللام للاستغراق يعني جنس الظالمين في قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع واراد بالنكرة في
سياق النفي قوله من حميم ولا شفيع ووجه الاحتجاج بالآية ان الله تعالى اخبر على سبيل القطع بانه لا شفيع للظالمين
يوم القيامة تقبل شفاعته ولا شك انه صلعم مقبول الشفاعة فلا يشفع لفاسق اذ لا تقبل الشفاعة له **قوله** الطاعة
تقتضي الرتبة وقد ادعى الرازي الضرورة في ان المطاع اعلى رتبة من المطيع والجمهور وهي دعوى مجردة ممكن مقابلتها بدعوى
الضرورة انه من فعل ما اراده المطيع وقد اعترض الاستدلال بالآية بان المراد نفي الشفاعة في الدنيا واجيب بان الآية عامة
ولم يقع ما يقتضي تخصيص ذلك بوقت دون وقت وبان سياق الآية يقضي بانها في الآخرة وهو قوله وانذرهم يوم الآزفة
الآية **قوله** ولا نصرة فوق دفع ضرر العقاب يعني فلو شفع النبي صلعم للفساق وطلب العفو عنهم لكان ناصرا لهم لانه
من منع من وصول الضرر الى الغير فهو ناصر له واعترضه الرازي بان النصرة المدافعة على وجه القهر والاستيلاء والذي
اتى هو الشفاعة وهي الطلب على وجه الخضوع واجيب بوجهين احدهما ما ذكره من ان النصرة دفع المضرة باي وجه من حيلة
او شفاعة او قهر الثاني انه لو حمل الآية على ذلك لذهب فائدتها لان كل احد يعلم انه لا مقاهرة لله ولا مغالبة فالاخبار بنفي ذلك
اخبار لا فائدة فيه ويجري مجرى السماء فوقنا ونحوه ومثل هذا يقال في جواز قولهم انما نفي الشفيع الذي يطاع وهو الاعلى
رتبة وقد اشار اليه المصنف **قوله** والا لم يحصل الزجر عن المعاصي يعني لو كان المراد بها نفي الشفاعة في اسقاط
العقاب لنفع الزجر ولا يحمل على نفي الشفاعة بزيادة المنافع لانه لو قال واتقوا يوما لا يزيد فيه على منافع المستحق
للثواب شفاعة احد لم يحصل بذلك الزجر **قوله** وقال تعالى افانت تنقذ من في النار ثم لما بين ان الشفاعة تكون قبل
دخول النار ولكن اكثر الاخبار الدالة على الشفاعة التي يتمسك بها الخصوم مصرحة ان الشفاعة في اخراجهم من النار وظاهر
ما في الكشاف انها في غير هذا المعنى فانه نزل استحقاقهم العذاب وهم في الدنيا منزلة دخولهم النار حتى نزل اجتهاده عليه
السلام وكده نفسه في دعائهم الى الايمان منزلة انقاذهم من النار وقوله افانت تنقذ من في النار يفيد ان الله عز هو الذي
يقدر على الانقاذ من النار وحده لا يقدر على ذلك احد غيره فكما لا يقدر ان ينقذ الداخل في النار من النار لا يقدر ان يخلصه
مما هو فيه من استحقاق العذاب بتحصيل الايمان فيه **قوله** وقال تعالى والذين كسبوا السيئات ما لهم من الله من عاصم يفيد ان
الشفيع ليس بعاصم لهم من الله ولا مانع فان ذلك يبعد بالذوق ان المراد من عاصم يدفع عنهم قهرا او يجيرهم منه لانه يجوز
ان يكون المراد ما لهم من جهة الله ومن عنده من يعصمهم كما يكون للمؤمنين وقد نص عليه جار الله في الكشاف **قوله**
المؤمن بالفسق والاصرار او بالتوبة والايمان بتمامه فمن المعلوم انه يؤمن بالطاعة ولو كان الشفاعة لرفع العقاب
فقط لزم ان يؤمن بالمعصية وذلك باطل واعترضه الرازي بانه يؤمن بالطاعة لانها التي تستحق لاجلها الشفاعة في اسقاط
العقاب قال المهدي عليلم وهذا اعتراض جيد واعترض ايضا بانه كالوحلف ليفطرن ما يوجه عليه بفعله التوبة من غير
فرق وبانا نامره بالايمان لا في الفسق ونحث ولا مانع من ذلك كالوحلف ليفطرن بمعصية فانه لا يؤمن بها بل يؤمن
بالترك والتكفير عن يمينه **قوله** وقع الاجماع على قولهم اللهم اجعلنا ممن يستحق الشفاعة اي على حسن الدعاء بهذا

ولو كانت الشفاعة للفساق كان تقدير السؤال اللهم اجعلنا من الظالمين الذين يقارفون العظائم ويوافقون المآثم ولا خلاف
انه يقبح الدعاء بما هذا حاله **قوله** ولهذا كان عليه السلام يستغفر في مجلسه مرارا كثيرة عن ابن عمر كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم وروي ايضا انه كان صلى الله عليه وسلم يستغفر في اليوم والليلة
سبعين مرة **قوله** ممن يفعل فعل التوابين يعني من العاملين اعمال التوابين المخلصين المتحرزين عن المحرمات القائمين بالواجبات
قال الفقيه حميد او يكون المراد اجعلنا من التوابين اذا وقع منا عصيان يوجب التوبة او من التوابين عما يعرض في حال الطاعات
والمباحات من قبائح لا يكاد يسلم احد عنها من قبيل التقصير لان احدنا لا يفارق القبيح في كثير من الاوقات ولذلك روي
عنه صلى الله عليه وسلم انه ما من مؤمن الا وله ذنب يصيبه الفينة بعد الفينة لا يفارقه حتى يفارق الدنيا **مسألة** اعلم ان الاصحاب
على نفي الشفاعة للفساق ادلة غير ما ذكر منها انا قد دللنا على خلود الفساق في النار فلو شفع لهم صلى الله عليه وسلم شفاعة يجيبهم
ادى ذلك الى نقض الادلة ويلزم ان لا يصدق خبره وذلك لا يصح ومنها انه لا يليق بخلائق النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة الفائقة ان
يقول لرب العزة يوم القيامة يا رب قد كنت انزلت علي كتابا في الدنيا وبعثتني رسولا الى الانس والجن لاعلمهم ما شرعت لهم
وامرهم بطاعتك واجزم عليها ثوابك وانهاهم عن معصيتك واتوعدهم عليها بعقابك وانا الآن اسالك ان لا تفي بذلك وان
تصير المسيء مع المحسن والمجرم مع المسلم وتبطل ما امرتني به من تبليغ وعدك ووعيدك وتساوي الفرق بين من احسن واسى
فهل يحسن ذلك من الرسول مع قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين هذا ما لا يستحسنه عاقل فكيف به صلى الله عليه وسلم وهو الاعظم
حلما وعلما وعقلا **قوله** ان التائب يستغني بكونه من اهل الجنة عن الشفاعة هذا بنا على ان الشفاعة للناس وقد تقدم
انها للمطيعين عموما والكلام مستقيم على ذلك ان ارادوا انهم مستغنون باستحقاق الثواب لهم موفرا جزيلا في كل وقت وحين
وربما اكدوا ذلك بمثال يوردونه وهو ان الملك من كان على مائدته خيره من الطعام فيها الوان اطعمة وانواع الادام فاذا شفع له
شافع بزيادة رغيف لم يكن لهذه الشفاعة موقع اصلا وان انكشف عن حال صاحبها واحسب ان هذه الصورة ليست نظيره
لمسئلتنا فليس في الجنة ما يتنزل منزلة الرغيف في المحل وانما نظيرها من اعطاه السلطان عشر امثال المحل لنفسه مع اعطاء غيره
ما به حاله بعيشه فيشفع الى السلطان بعض غلمانه لصاحب العشر في الزيادة فانه يظهر بمحل السلطان بحسب ما يحصل
لذلك المستعطي من الزيادات فانها اكرام واصح للتشفيع **قوله** ليس فيما انه يفعل هذه الزيادة من دون شفاعة يعني
فيجوز ان يفعلها عند الشفاعة وما هذا حاله يجوز وصفه بانه شفاعة وقد ذكر الفقيه حميد انه يجوز ان يوصل اليهم
منافع سوى ما استحقوه لاجل شفاعته فان فضله تعالى لا نهاية له ولا غاية لاخره **قوله** قالوا قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي رواه الرازي في النهاية ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال وهو خبر مستفيض والذي في سنن ابي داود
والترمذي شفاعتي لاهل الكبائر من امتي هكذا الرواية المصنف اخرجاه من حديث انس واخرج الترمذي عن جابر مثله وزاد
فيه قال الراوي فقال لي جابر من لم يكن من اهل الكبائر فما له وللشفاعة **قوله** فقد روي الحسن البصري ليست شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي رواه الرازي في النهاية لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي واعترضه بانه مرسل والمراسيل ليست بحجة
عندهم ولا نسلم له ان المرسل ليس بحجة لكنه والمسند حيث هما احادي ليسا بحجة قطعية فلا نعتمد عليهما هنا **قوله**
فعندنا اذا تابوا اعترضه الرازي بانا وصفهم بكونهم من اهل الكبائر بعد ... وذلك لا يتناولهم بعد التوبة ويمكن الجواب
بان ورود مثل ذلك في الحكم كثير غير قليل كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فاذا جاز في حق الانبياء فليجز في حق من دونهم من المراتب
قوله لانهم احوج الى شفاعته هذا وجه مستقيم وورد انه يعضد بوجه اخر وهو انه خصهم بالشفاعة لكيلا يقنطوا
ويظنوا انه لا نصيب لهم فيها لاجل ما اقترفوه **فصل** اختلف الشيوخ في المطلوب بالشفاعة **قوله** وقال ابو الهذيل

ان يعود الثواب الذي اسقطته المعصية ظاهره الاطلاق فيعم ما اسقطته الصغيرة وما اسقطته الكبيرة قبل التوبة
وكلام المصنف في الاحتجاج عليه مصرح بذلك حيث قال لكان الثاني بعد ارتكاب الكبيرة اعلى حالا منه لو لم يرتكبها والمشهور
عن ابي الهذيل انه جعل الشفاعة ليعود من الثواب ما اسقطته الصغائر قال الفقيه حسين وحكي عن الشيخ ابي الهذيل ان النبي صلى الله عليه وسلم
يشفع لاصحاب الصغائر ليرجع ما نقص من ثوابهم لما استحقوه من العقاب على الصغائر التي وقعت منهم وهكذا نقل غيره

قوله ولانه يقول ان ثواب التوبة هو ان يعود بها الى الخيرة فيه بطلان لاطراد العبارة وعدم استقامتها وما معنى
الحكم على ثواب التوبة بانه هو ان يعود بها وبالشفاعة ما سقط من ثوابه هذا كلام مختل وكان الصواب ولانه يقول ان
الشفاعة يكون بان يعود له من ثوابه ما يصير هو ثواب التوبة كثوابه لو لم يات بالكبيرة او مثل ثواب غيره ممن لم يات بها
ويمكن ان يجاب بان الذي يحصل بالشفاعة تفضل لا محالة ومن القواعد المشهورة انه لا يصح التفضل بالثواب لانه يتضمن التعظيم
وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح فكلامه لا يستقيم على تلك القاعدة **تنبيه** لم يعترض الاصحاب في كتبهم كثيرا للايراد
على الخبر الذي ذكره المصنف مما يقضي بالشفاعة للعصاة ولا اشتغلوا بالجواب عن غيره والاحاديث الواردة في الشفاعة
للعاصين كثيرة وقد قدم ذكر بعض علماء الحديث انها بلغت حد التواتر منها قوله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل
نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه
ابو هريرة واخرجه البخاري ومسلم ومالك في الموطا والترمذي وعن عمران بن حصين عنه صلى الله عليه وسلم يخرج قوم من النار بشفاعة محمد فيدخلون
الجنة يسمون الجهنميين اخرجه البخاري وابو داود والترمذي وعن جابر عنه صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بالشفاعة كانهم
الثعارير قلنا وما الثعارير قال الضغابيس اخرجه البخاري ومسلم قال مولانا عليه السلام قال الجوهري الثعارير بالعين
المهملة الثآليل وعن انس قال حدثنا محمد صلى الله عليه وسلم قال اذا كان يوم القيمة ماج الناس بعضهم الى بعض فياتون ادم فيقولون
اشفع لنا فيقول لست لها ولكن عليكم بابرهيم فانه خليل الله فياتون ابرهيم فيقول لست لها ولكن عليكم بموسى فانه كليم
الله فياتون موسى فيقول لست لها ولكن عليكم بعيسى فانه روح الله فياتون عيسى فيقول لست لها ولكن عليكم بمحمد
فياتوني فاقول انا لها فاستاذن على ربي فيؤذن لي فاقوم بين يديه فاحمده بمحامد لا اقدر عليها الان يلهمنيه الله
ثم اخر له ساجدا فيقول يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة او شعيرة من ايمان فاخرجه منها فانطلق فافعل ثم ارجع الى ربي
فاحمده بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجه منها فانطلق فافعل ثم اعود الى ربي فاحمده بتلك
المحامد ثم اخر له ساجدا كما فعلت فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب
امتي امتي فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجه من النار فانطلق فافعل
ثم ارجع الى ربي في الرابعة فاحمده بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع
تشفع فاقول يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك او قال ليس ذلك اليك ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي
لاخرجن منها من قال لا اله الا الله اخرجه الشيخان البخاري ومسلم وهو من ابلغ احاديث الشفاعة لكن اذا تؤمل فقد
ما فيه من وجوه احدها ان اوله يقضي بان الملتمسين للشفاعة هم اهل القيمة كافة ولهذا فزعوا الى الانبيا اولا فاولا فلما انتهوا
الى النبي صلى الله عليه وسلم قال انا لها ثم لم يذكر الا امته الثاني انه يقضي بانهم طلبوا الشفاعة وهم في العرصة لانه قال اذا كان يوم القيمة وليس
سياق الحديث يقضي باجتماع السعدا والاشقيا وحضور الاسلام ذكره فقول الشفاعة في جميع المذاهب ما يقضي بان المشفوع

لهم ورضا ان دخلوا في النار لانه تعالى اخرجه منها ولا شك ان العفو للنار دون ان يسمع ان يكون للقيمة ولا تساعد عليه الذوق
والاساليب الثالثه انه ذكر في الرابعه انه لما طلب اخراج من قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك ولكن وعزتي وكبريائي لاخرجن منها
من قال لا اله الا الله وذلك يقضي بعدم قبول شفاعته فيهم لقوله ليس ذلك لك مع ان شفاعته لا ترد ولا يشفع الا باذن
الله ولا تنتقض مع ذلك الاخبار بانه يفعل ذلك وكيف يمنع منه صلعم مع انه مقبول لا محاله موكد بالقسم العظيم ولان قول
لا اله الا الله معظم الايمان وراسه وقد ذكر في الثالثه انه يؤذن له باخراج من في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبه من خردل
من ايمان ولكن الجواب ان المفهوم ممكن بالمنزله بصيره ونص بهذا التشابه والله اعلم بحقيقة ذلك وهو الملك الديان
وعن ابي سعيد عنه صلعم اما اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن اناس اصابتهم النار بذنوبهم
فاماتتهم اماته حتى اذا كانوا فحما اذن بالشفاعه فجي بهم ضبائر ضبائر فبثوا على انهار الجنه ثم قيل يا اهل الجنه
افيضوا عليهم فينبتون نبات الحبه في حميل السيل اخرجه مسلم فيما انفرد به فهذه الاحاديث من جمله ما ورد من
احاديث الشفاعه الداله على انها تنفع لمن يستحق العقوبه ودخول النار نعوذ بالله منها ورواها اهل الحديث واخرجوها
في مسانيدهم وصحاحهم واصحابنا رحمهم الله يتاولونها ويقولون ان صح فلا يخرج عن سبيل الاحاد فان التواتر من حقه كثره
الرواه واستواء الطرفين والوسائط في ذلك والله ولي التوفيق وبيده ازمه التحقيق واذ قد فرغنا من المحتشيه على
مسئله احتمال غفران الفساق منهم وما يتعلق بها من ذكر خلودهم ومنع الشفاعه لهم وهي من عظمى مسائل باب الوعد والوعيد
ومحال التشاجر والتنازع الشديد لكن ما اوردوه من التعليق على ما يفسره الله من كلام المصنف ومن الاسرار بفوائد وابد
وفوائد وشوارد فلنتمم الكلام في ذلك بان نتبع بنكت جليله القدر عظيمه الخطر ينبغي ان يصغى اليها الاذان ويعكف عليها الاذهان
وينظر اليها بعين الانصاف ويتعلق بها الواقف عليها التامل الصاف فانها نافعه ان شاء الله تعالى النكته الاولى
لا يخفى على الخائض في هذا الفن ان الوعيديه من المعتزله والزيديه وغيرهم اعتمدوا في انه لا بد ان يفعل بالفاسق ما يستحقه
من العقوبه ويخلد في النار ولا تنفعه شفاعه الشافعين على العمومات الوارده المتعدده من الايات القرانيه والاخبار النبويه
ومع ذلك نصوا على انها ادله قطعيه وبراهين يقينيه وان المسئله ليست ظنيه وان المخالف فيها ما بين كافر وفاسق
ومخطى خطا فاحشا لا يسع معه فسقه على حسب اقاويل المرجئه واختلافها وتفاوتها في الخطا وعدم الاصابه
ثم اذا تاملت الامر ونظرت في كلام الاصحاب وغيرهم وقواعدهم في فن اصول الفقه واطلعت على ما يقضي بخلاف ذلك من وجوه
احدها ان الفاظ العموم في افادتها للعموم خلاف شديد ونزاع عظيم وقد سبق ذكره والادله على افادتها للعموم قد مضى
ذكرها وتحريرها والمناظره فيها بالحده وثانيها ان الفاظ العموم من قبيل الظواهر وليست من قبيل النصوص والظاهر
دلالته ظنيه اذ حقيقته ما دل دلاله ظنيه ولا اشكال ان اللفظ العام يتطرق اليه الاحتمال وكل لفظ يحتمل غير ظاهره
لا يمكن القطع بمدلوله وثالثها ان هذه العمومات المحتج بها في المسائل المذكوره مخصصه بلا شك عندنا وعند من ابطل
عمومها من مخالفينا اما عندنا فباخراج التائب وصاحب الصغيره منها واما عندهم فبذلك وغيره والاكثر من علمائنا
وغيرهم يقولون بان العام اذا خص صار مجازا في الباقي مطلقا قال صاحب الجوهره هو قول عامه المتكلمين غير القاضي
وابي الحسين ومن حذا حذوهما قال في تعليق الجوهره وهو الذي يقضي به النظر واللائق بالمتكلمين وهذا مذهب القاضي انه يكون
مخصصه شرطا او صفه وقال ابو الحسين يكون مجازا الا ان يخص بما لا يستقل من شرط او صفه او استثنا وقال ابو الحسن
الكرخي اذا خص اللفظ العام بمتصل صار مجازا وقال الامام المنصور ان كان الباقي بعد التخصيص هو السابق الى الفهم
دون المخصص فالعام على حقيقته كقوله تعالى فاقتلوا المشركين لم يخص اهل الكتاب لان السابق الى الفهم من لفظ المشركين

[illegible]

عبدة الاوثان ومن على صفتهم في اسناد الشرك الى الله وان كان المخصص ما يسبق الى الفهم مثل الباقي صارت دلالة على الباقي مجازية نحو اقتلوا الكافرين ويستثني اليهود فيمن لك بما شرحناه ان الاتفاق حاصل على ان عمومات الوعيد من قبيل المجاز وان ابا الحسين وقاضي القضاة والكرخي والامام ابي الحسين ضرس يوافقون في ذلك وانما خالفوا في شي من العمومات غيرها ولم يوافقوا الجمهور في الاطلاق لانها خصصت بمنفصل وهي الدلالة العقلية وما ورد من الادلة السمعية منفصلا عنها غير متصل وان المخصص منها لا يسبق الى الفهم عدم دخوله فيها كما اشار اليه الامام المنصور لان التوبة من القاتل مثلا لا تخرجه عن كونه قاتلا ولا يسبق الى الفهم عند سماع قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا خروج من تاب من القاتلين لولا ما دل على ذلك من الادلة المنفصلة العقلية والسمعية واذا كانت دلالة اللفظ العام بعد تخصيصه مجازية فمن المعلوم ان الدلالة المجازية غير قطعية وتابعها ان اللفظ العام اذا خص صار مجملا عند كثير من العلماء لا يعلم المراد به وهذه مسألة خلاف بين الاصوليين فعيسى بن ابان اطلق ذلك وقال باي دليل خص وعلى اي وجه خص صار مجملا لا يصح التعلق به فيما بقي وقال الكرخي وابن شجاع ان خص بمنفصل صار مجملا والا فلا وقال ابو الحسين والشيخ الحسن الرصاص ان خرج قدر معلوم له ظاهر فلا اجمال والا صار مجملا فيمن ان عمومات الوعيد قد صارت مجملة عند ابن ابان والكرخي وابن شجاع ومن تابعهم لانها مخصصة ومخصصها منفصل والى ذلك ذهب الاصم وهو من العدلية استاذ ابن علية فحكم على عمومات الوعيد بانها بعد التخصيص مجملة فلا يستدل بها على شي لان ما خص من العمومات مجمل ولا شك انه يصير مجملا كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم كما نص عليه ابو الحسين ولا يبعد ان يكون ما ذكره متفقا عليه وكذا اذا قلنا العموم الا بعضهم لم يمكن الاستدلال به على شي بدون علم وممن يجوز ايضا من البعض المستثنى ولقايل ان يقول قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بمنزلة الاستثناء المجمل من كل وعيد ورد للفاسق فيصير به عمومات الوعيد مجملة وقال الامام المهدي عليه السلام ما لفظه هذا سؤال واقع مشكل جوابه على الوعيدية اشكالا يتفاوت محاصل لهم منه الا المجموع اسرك لمن يشاء ان يحبسوا الكباير ما ينهون عنه من يعمل سوءا يجز به فان مجموعها يقتضي ان ذلك البعض الذي وعد بغفرانه انما هو الصغاير دون الكباير فهو بيان لذلك البعض المجمل وخامسها ان ابن الحاجب ذكر في كتابه مختصر المنتهى خلافا في العام اذا خص على غير هذه الصورة المتقدمة وان كان في التحقيق يعود الى دعوى الاجمال فحكى عن ابي ثور ان العام اذا خص فليس بحجة مطلقا وعن البلخي وابن الي العوانة ليس بحجة ان خص بمنفصل وعن ابي عبد الله البصري انه اذا خص من العام ما لم يكن منبئا عنه نحو تخصيص من لم يسرق النصاب ومن لم يسرق من الحرز من عموم قوله تعالى والسارق والسارقة لم يكن حجة وان خص منه ما كان منبئا عنه نحو تخصيص الذميين من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين فان لفظ المشركين منبئ عن اهل الذمة وسبق عنهم فهو حجة في الباقي ولقد كنت في حال الدرس ومطالعة كتب علم اصول الفقه شديد التعجب من قطع اصحابنا في مسايل الوعيد استنادا الى دلالة العمومات وما لهم من التخطية والتصويب في ذلك لكون قواعدهم في فن الاصول لا تقتضي ذلك بل من عدم تعرضهم للتنبيه على ما ذكرناه في فن الكلام فما لهم ان كانوا يقولون في عمومات الوعيد بخلاف ذلك لم ينبهوا عليه ولا يلتفتوا اليه او باحثت في ذلك كثيرا من المعاصرين فما احال على من راجعته في ذلك بشي قط وبحثت عن ذلك في كتب الاصحاب فما وقفت على شي منه التعرض له لذلك حتى انتهى الناسخ من مقدمة البحر الكلامية للفقيه عبد الله بن محمد النجري فاشار الى هذه المعاني اشارة حسنة مختصرة وان ما لفظه عند شروعه في شرح مسألة دخول الفساق في الوعيد هذه مسألة الارجا الكثيرة الانظار العظيمة الاخطار فلنبين فيها وجه الحق الا بار بع مقدمات اخرها ان في اللغة الفاظا موضوعة

للعموم وثانيها ان كون تلك الالفاظ للعموم معلوم مقطوع به وثالثها ان دلالة تلك العمومات على مدلولاتها قطعية ورابعها ان العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما بقي بعد التخصيص وكل واحدة من المقدمات فيها خلاف // والمخالف لا اى مقدمة منها يلزمه الا رجا انتهى ولقد اجاد وافاد وحرر العبارة واحسن الاشارة ثم ذكر بعد ذلك الادلة على تلك المقدمات باختصار وعدم بسط وافي لما قدمنا الله يحسن لنا مطالعة شرح تلك المقدمة الكبير لمصنفها الامام المهدي لدين الله علي وجدناه وسبقنا الى ما لم نطلع عليه ان قد شيقنا اليه ونكلم في شرحه على طرف مما شرحناه فقال بعد خوضه في هذه المسئلة وبسطها فيها جوابا واسئلة بالغة ويلحق بهذه الجملة سوال وهو ان يقال ان من اصولكم ان دلالة العموم كانت عامة لنا ولله ظنية لا قطعية على ما سياتي تحقيقه في اصول الفقه وادلتكم على وصول الغفار الى الفاسق انما هي عمومات الوعيد فكيف قطعتم بعقابه والدلالة عليه ظنية فهلا خصصتم هذه العمومات بالاخبار الواردة في سلامة الفاسق من العقاب وان كانت احادية قال عليلم والجواب والله الموفق ان هذا السوال كان كثيرا ما يعرض لنا امام قراءتنا فاجابنا فيه شيوخنا بجواب شاف حتى نظرنا فيه بحثنا فانكشف لنا ان طريق القطع بوصول عقاب الفاسق اليه ليس مجرد العموم الشامل له وانما هو كون الوعد والوعيد اخبارا وقد علمنا ان الفاظ العموم موضوعة لافادة الشمول الا لمخصص فحينئذ لا مخصص لها وجب القطع بشمولها لما تحتمله والا كان ذلك الخبر كذبا والكذب قبيح والله تعالى عن فعل القبيح ثم ذكر عليلم ان المسئلة التي يستدل عليها بالعموم ان كانت من مسائل العمليات فلا سبيل لنا الى القطع بانتفاء المخصص لانا لا نامن جواز تكليفنا فيها بالظن وان مراد الله تعالى من كل مكلف ما اداه اليه ظنه اذ لطفه فيه لما سياتي تحقيقه في اصول الفقه فما من عموم سمعه الا ونجوز ان له مخصصا لم نسمعه وان الله تعالى اراد منه العمل بظنه في شمول العموم وان كان في نفس الامر له مخصص فهو غير مكلف به وانما مكلف به من بلغه لان مصلحته فيه واما اذا كانت تلك المسئلة من العلميات اي مراد الله منا فيها العلم اليقين فانه اذا ورد فيها لفظ العموم فبحثنا عن مخصصه فلم نجده ولا دليل لنا على تلك المسئلة الا ذلك اللفظ فانا نقطع بشمول ذلك اللفظ لما يصلح له بعد بحثنا عن مخصصه في العقل والسمع فلم نجده اذ لو كان لوجب على الله تعالى ان ينبهنا عليه بخاطر او بوجه او يلزم الا يجب عليه البيان لما خاطبنا به مما يريد منا القطع بمضمونه والا كان مكلفا لنا بما لا نعلم وهو تعالى عن ذلك ولما علمنا ان المقصود بخطابنا بآي الوعيد العمل وانما يريد منا الاعتقاد لمضمونها وقد بحثنا عن مخصصاتها فلم نجد لها مخصصا نقطع بانه مخصص لها قطعنا بشمولها لكل فاسق فهذا خلاصة ما ذكره عليلم مع زوائد كثيرة وبسط في هذا المعنى وكان رحمه الله يسابق غايات وحلّا لمشكلات

النكتة الثانية

قد سبق ما قيل في تعارض عمومات الوعد وعمومات الوعيد واوضحنا ما رجح به جانب الوعيد واوردنا في ذلك ما ليس عليه مزيد مما يتعلق بالايات القرانية والالفاظ الالهية واشرنا الى تعارضها منها ودواعيها ما ورد في الاحاديث النبوية والاخبار التي هي عن المصطفى صلعم مروية على تشعبها وكثرتها وانتشار ما الف فيها من الامهات والاسفار المطولات فان الواقف عليها والناظر اليها اذا اطرقها حويه من الترغيب والترهيب حار فكره وطاش لبه حتى انه قد يرد في شيء من الطاعات يحكم الظن بانه من اقلها موقعا ويحكم الحس بانه من احقها مشقة من الوعد العظيم والترغيب الجسيم ما يشغل بعبده المعاصي وان فحشت وسهل عنده الجرائر وان كثرت وعظمت وقد يرد في شيء من المعاصي مما يستخف ويتهاون به ولا يوبه له من الوعيد الشديد والزجر البليغ والتهديد والترهيب الذي لا يسكن معه نفس مسلم ولا يطيب ما يظن الظان ويعتقد المعتقد ممن نظر الى ذلك ان الطاعات في جنبه وان كثرت لا حكم لها ولا يعول عليها ولا النقار البها فمن حقق النظر في تلك الاخبار وبشرها وقررها حق قدرها وتوسط في لج الخوف والرجا ولم يجد عن اتباع منهجها وجاز فكره ما وجه حكمة الشارع في ايرادها على تلك الكيفية وفي وجه الجمع بينها على القواعد الاصولية والكلامية وما يكاد النظر

في ذلك يفضي الى كل ما يراد ولا يحصل منه شفاء الصدور والفؤاد ولا ينبغي ان يعدل الى بقاء اخبار آحاد وان النافل
لما نقص فيها او زاد وافر ما يقال ان النبي صلعم لما بعث لدعاء الناس الى الله وعظم حرصه على هدايتهم واستنقاذهم من العطب
وبلغ بذلك غاية البلوغ حتى ان رب العزة سبحانه وتعالى وهو آمره وباعثه عاتبه على شدة حرصه وذهاب نفسه حسرات
بالغ صلعم في الترغيب للحث على الطاعات والترهيب للانزجار عن المعاصي واتى من النوعين بما يستدعيه رغبة الطالب
ومخافة الهارب ولم يقتصر على الترغيب في الطاعات جملة والترهيب عن المعاصي جملة بل فصل وذكر اعيان الطاعات جلائلها
ودقائقها وكذلك المعاصي فما كان من ذلك موافقا للادلة القاطعة والبراهين الساطعة فذاك وما كان مخالفا للقواعد
لا ينقاد لطباقها ولا يساعد رد اليها وحمل عليها وكان من قبيل المبالغة والتجوزات التي لا تحتمل خطأ ولا تغير
والمنع اذا اوردت ولا ترد لا سيما وهي واردة من افصح العرب واوسطهم في النسب وممن ثبتت عصمته عن الريب فيصدق
اقواله والفاظه ولا يليق الاعراض عما جاء به ولا اعتراضه ويتلقاها السامع بالقبول الواضح ويؤمن بها ايمان مخلص ناصح
ويجد في العمل الصالح وذلك في الدين حتم وفي الراي حزم ومن ثنى الاماني وحوز السلامة وامن في موطن المخافة فهو
مفرط غاية التفريط ومخبط كالعشواء اشنع التخبيط والله ولي كل خير ومواليه ومعيد كل فضل ومبديه

النكتة الثالثة اعلم ان مما يطيش منه الالباب ويحار فيه الافكار ما ورد من وصف شدة العذاب وذكر احوال النار في آيات
القرآن الكريم وصحيح الاخبار ويخطر بالبال ان حال المكلف هذا الضعيف لا يحتمل ذلك وان ذنبه وان عظم بالنظر الى
جلال الله وعز سلطانه وسعة نعمته وفضله واحسانه لا يقتضيه بالنظر الى ان الصادر منه ليس شيئا باعتبار حلم
الله وسعة رحمته وكون المعصية لا تضره ولا تنقص من ملكه شيئا كما ورد عنه صلعم حاكيا لما يحكي عن ربه يا عبادي
لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على افجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا ان من المكلفين من يقدم على الجريمة
عدم جراءة على الله ويهاون بامره بل مع شدة الخوف منه والاستحياء ومنهم من يقدم على ذلك من قبيل التغفيل وعدم
التيقظ والجهل بحقائق الامور فاذا بالغ الانسان في معرفة وجه الحكمة في التعذيب بتلك الانواع من العذاب العظيمة
الشديدة التي لا تقوى لها الجبال الرواسي فكيف باجساد الاناسي وفي التخليد في تلك الانواع ابد الآبدين ودهر الداهرين وما
هم عنها بخارجين كانت العقول المتشوفة في ذلك لا تبرح الا اذى المستغرق ولا تفضي لها بما سافرت له وطرت مع ان ذلك امر
معلوم لا شك فيه مسلم ولا ينازع فيه مميز فعقول البشر من حقها ان تعلم بعقولنا وجه الحكمة في كل فرد من افراد افعال
الله بل العلم بعدله وحكمته الذي لا تخالجه شك ولا شبهة كاف وكلما استشكل علينا وجه الحكمة فيه رددناه الى هذه الجملة
المعلومة فيرتفع الشك وتنفتح برد اليقين والحاصل ان امور الآخرة كلها مركبة على السمع فما ورد من السمع دليلا
عليه امناه واعتقدناه ودنا بانه مطابق لحكمة الله وجار في منهاج عدله الذي لا ريب فيه فاتصال الكفار المستحقة وتعذيبهم
بانواع العذاب الشديدة الهائلة وخلودهم في النار كل ذلك مما لا نعلم الا بالسمع فلما دل عليه علمنا ان ذلك مقتضى العدل
والحكمة وانه ليس فيه ظلم فان الله ليس بظلام للعبيد والذي نعلم بالعقل مع السمع ليس الا اصل استحقاق العقاب
من دون معرفة بتقديره واطالته واستمرار فعله وتأبيده فلا مجال للعقل في ذلك ولا سبيل اليه والله سبحانه اعلم

النكتة الرابعة اعلم ان الخوف والرجاء من الطرق الموصلة الى الله والخلال الحسنة المحمودة
المحبة فلا ينبغي ان يخلو قلب مسلم عن كل واحد منهما اما الخوف فمن احق بان يخاف من الملك الجبار القهار شديد العقاب
الذي بيده ازمة الامور كلها واليه المعاد وله ملائكة غلاظ شداد فينبغي للعبد وان استفرغ في العمل الصالح وسعه
وعظم تحصيله جده وبلغ في السلامة من المساخط جهده ان لا يخلو عن خوف الله واخذه وغضبه وشدة عقابه فانه

لا يأمن الاستهتار الى خاتمة غير مرضية او ان يؤاخذ على ذنب بسيئته ولا ينبغي يأنه فيح عند الله لتقصيره في التطويل على طاعة واجبة وانى يها غير كاملة ولا سالمة مما يشوبها وعما يعد تقصيرا في ادائها او غير ذلك مع اعتقاده ان حاله تقصر عن القيام بحق الله وجلاله وشكر انعمه الباطنة والظاهرة التي لا تحصى وان طاعاته وان كثرت وانسعت ليست شيا بالنظر الى ذلك وبالجملة فالخوف خليقة محمودة وطريقة مباركة معضودة وقد مدح الله الخائفين منه وانثى عليهم وجعل خوفه من اوصاف اصفيائه الملكة المقربين بما انه من خاف ادلج ومن ادلج بلغ المنزل والناس على مراتب في الطاعة والحتم بالخوف الكثرهم تفريطا في جنب الله وينبغي ان يشتد الخوف بحسب ذلك ولا يشكل ان الخوف في حق العاصي اوجب منه في حق المطيع ولا ينبغي ان يخلوا المطيع عنه وكفى بالخبر المشهور الذي اخرجه والمخلصون على خطر عظيم فكيف بامن عبيع ذلك وابلغ ما يرتقى اليه ان يكون من المخلصين وهؤلاء المخلصون على خطر عظيم فكيف امر ذي الخطر نعوذ بالله سبحانه واما الرجا فهو كذلك من صفات المؤمنين وطرائق الصالحين ومن احق من الله بان يتعلق به الرجا ويوجه اليه الامال ويعلق به الاطماع وهو الجواد الكريم الوهاب الرزاق الفتاح ذو الجود والسماح واسع الرحمة عظيم العفو الذي قال فيما حكاه عنه نبيه صلعم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد ثم سالوني فاعطيت كل واحد مسالته ما نقص ذلك مما عندي الا كما ينقص المخيط اذا ادخل البحر فينبغي للعبد ان يكون راجيا لله في كل حال لانه مستظل الا فراحه ورحمته ونعمه لطفه واحسانه عالما انه ارحم به من والديه وانه اقرب من حبل الوريد اليه والمحسن العبد الضعيف ظنه بهذا الرب اللطيف ولا ينبغي له اليأس والقنوط والخلو عن الرجا والظن الحسن وان بلغ في العصيان ويعدى حدود الله الى الغاية بل يرجوان يعطف الله عليه او يلبسه نعمة من بحار فضله وجوده فيذيقه حلاوة التوفيق ويأخذ بناصيته الى اقوم طريق ويسعده خاتمة مرضية وعاقبة حسنة ولا يأس عندي بان يرجو عفو الله في الاخرة وان كان عاصيا لكن رجاء مطلقا لا مشوبه بعقيدة فاسدة تجوان يقعوا ان الله يجوز عليه الخلف ويترك ما اخبر بانه يفعله او ان الله يفعل ما لا تقتضيه الحكمة او يجوز لك نفس الرجا لا بعد عصيانا بل بعد طاعة ولا دليل على قبح مثل ذلك وان كان مذهب الراجح انه يحق الوعيد وقد ورد عن النبي صلعم ان الله عز وجل امر بعبد الى النار فلما وقف على شفيرها التفت فقال اما والله ان كان ظني بك حسن فقال الله عز وجل ردوه انا عند ظن عبدي بي رواه البيهقي ولا يخلو هذا الحديث عن مخالفة للقواعد الكلامية مع امكان التاويل والمقصود التنبيه على حسن الرجا وحسن الظن ويقوى بوجه استشعار الرجا عند قرب الموت لما ورد عنه صلعم لا يموتن احدكم الا وهو حسن الظن بربه وبما ذكرناه تم ما اوردنا ايراده في هذا الباب وقد خرجنا من حد الاختصار الى الاطناب وخالفنا ما جرى عليه الاكثر كتابنا هذا من الاسلوب فلم يكن التوسيع في النقل والبسط لما نطلبه لكن لما وجدنا كتب اصحابنا غير شافية في هذه المسئلة للاوام ولا وافية منها بالمرام قصدنا فيها الى الاستيفا الا طراف وسلكنا فيها منهج الانصاف ومكنا النظر فيها من تحقيق النظر لو تحرينه وامد فيق الاسناد لا او تقريره لم نعود الى الاسلوب الاول فليس لنا على غير التوسط بين طرفي الاكثار والاقلال في هذا الاملا وعدم الاملال مقول

القول في المنزلة بين المنزلتين

وهذه هي مسئلة الاسما والاحكام وهي احد الاصول الخمسة التي بنى عليها قاضي القضاة كتابه الذي شرحه السيد مانكديم بكتابه الشهير الجليل وسميت المنزلة بين المنزلتين ومعناه لغة الشي بين الشيئين في العلو والانحطاط وقيل الشي بين الشيئين يجذب الى كل واحد منهما بسبه واما في الاصطلاح فكون صاحب الكبيرة من ليس تكافر له اسما واحكام بين اسمي المؤمن والكافر واحكامهما ووجه تسميته هذه المسئلة بالمنزلة بين المنزلتين كونها كلاما في اثبات منزلة للفاسق في اسمائه واحكامه بين منزلتي المؤمن والكافر في اسمائهما واحكامهما ووجه تسميتها بمسئلة الاسما والاحكام ما ذكره المصنف ووجه الحاجة اليها ان المكلفين لما كانوا على ضربين منهم

منهم من يستحق العقاب وهم فريقان فريق يستحق العقاب العظيم وفريق يستحق عقابا دون ذلك ومنهم من يستحق الثواب وهم
فريقان فريق يستحق الثواب العظيم وفريق يستحقون ثوابا دون ذلك احتجنا الى معرفة اسم كل فريق وحكمه ليجري عليهم
اسمه ويعامله بحكمه واما وجه عدها من مسائل اصول الدين فلانه لما كانت مدارها على استحقاق الثواب العظيم والذي دونه
واستحقاق العقاب العظيم والذي دونه وكان الكلام في استحقاقهما من احكام افعاله تعالى وهو معدود من الاصول صارت
مسئلة اصولية وان كانت لا تخلو عن ذكر فروع فقهية واحكام راجعة الى العمل فليتأمل **قوله** وقد ذهب اهل الحق
الى ان مرتكب الكبيرة من امة محمد عليه السلام يسمى فاسقا تسميته فاسقا مجمعا عليها ولا يخالف فيه احد وانما الخلاف في انه هل يسمى
مع ذلك مؤمنا او كافرا او منافقا او كافر نعمة فقال بكل واحد فريق واهل الحق قصروه على التسمية بفاسق فقط ولم
يجيزوا ان يسمى بغير ذلك وهو مذهب المعتزلة والزيدية الا ما حكي عن الناصر عليه السلام من تسميته كافر نعمة **قوله** كما تقوله
المرجئة يعني فانهم يسمونه مؤمنا ويصفونه بذلك حتى ان منهم من يقول ايمانه كايمان جبريل وميكائيل لاعتقادهم ان الايمان هو
التصديق فقط **قوله** كما تقوله الخوارج اتفقوا على انه موصوف بانه كافر واختلفوا في انه هل يوصف بانه مشرك فمنعه
الاباضية واجازه سائرهم **قوله** ولا منافقا كما يقوله الحسن قال الفقيه حميد ولا يقتصر على اللفظ بل يثبت معناه في حقه فيقول
انه يبطن الكفر وهو انكار العقاب **قوله** والاجماع يعني اجماع الامة هذه الفرق المختلفة وغيرها فانه لا يخالف احد
في تسميته فاسقا وما ذهب اليه كل واحد من الخصوم مختلف فيه ولا دليل عليه والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف فيه
والذي لم يقم عليه دليل هو الواجب والى هذا اشار الصاحب الكافي بقوله ـ وصاحب الذنب لدينا فاسق ـ لا مؤمن حقا ولا منافق ـ
والكل في تفسيقه موافق ـ قولي اجماع وخصمي خارق ـ **قوله** والنصوص يعني نصوص القرآن الكريم والسنة
النبوية كقوله تعالى في من قذف المحصنة واولئك هم الفاسقون **فصل** اما الذي يدل على انه لا يسمى مؤمنا **قوله** وان كان
في الاصل هو المصدق اي في اصل اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وكذلك يستعمل اللغة في فاعل الامن وهو نقيض الخوف
ووصف الله بانه مؤمن بالنظر الى الوجهين وهو انه صدق انبياءه بما اظهره عليهم من المعجزات والاعلام الدالة على صدقهم
وامن اولياءه من عذابه بما اتاه لهم من الادلة الدالة على ذلك **قوله** فقد صار منقولا بالشرع الى من يستحق المدح
والثواب ظاهره ان اسم المؤمن في الشرع قد صار غير مشتق من الايمان بل نقله الشرع عن معناه الاصلي الى غيره
والمحققون ان الايمان قد صار منقولا عن معناه الاصلي وهو التصديق فقط الى معنى آخر وهو مجموع التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان وان اسم المؤمن في الشرع مشتق من الايمان بهذا المعنى الذي وقع النقل اليه ونقل
اسم الايمان الى ما ذكر هو مذهب ائمة الزيدية ومن تابعهم وقول الجلة من المعتزلة وعلى ان هذا قال الامام يحيى وهو مذهب السلف
المختار واعلم ان هذا ينبني على جواز نقل الالفاظ اللغوية الى معان شرعية وعلى ان هذه اللفظة قد نقلت فاما الاول فاكثر
ان ذلك يجوز وانه قد وقع قال الفقيه حميد وخالف فيه عباد والمرجئة فاما عباد فان عنده ان التغيير بنقل الاسم يوجب التغيير
بقلب المسمى وهذه جهالة واما المرجئة فانهم يقولون لا يجوز ذلك وقال بعض علمائنا وبعض علمائهم يدل على انهم احالوا ذلك وبعضها
يدل على انه لا يقع وان كان يجوز ان يقع اصلا واذا قام الدليل على وقوع النقل بطل تجويزه لان الوقوع فرع الصحة **قوله**
وقد افترق المرجئة على قولين هذه الحكاية تخالف ما حكاه الفقيه حميد عنهم من الاطباق على عدم النقل ولا مجال في حكاية الخلاف
في هذه المسئلة اقوال متفاوتة حكى الامام يحيى في التمهيد ان الخلاف في موضوع اسم الايمان فذهبت الامامية والجهمية والاشعرية
جعله اسما لعمل القلب ثم اختلفوا فقالت الاشعرية للتصديق النفساني وقالت الامامية والجهمية للمعرفة وحكي عن
الكرامية جعله اسما للقول فقط وحكي عن ابي الهذيل وقاضي القضاة جعله اسما لعمل الواجبات والمندوبات وحكي عن

انه الزيديه وجله المعتزله والسلف ما تقدم ذكره واجازه **قوله** ما لا يجوز عليه يعني يخبر وتنبيه يعني نحو العقايد الالهيه
فما يتعلق بالله وصفاته وافعاله واحكام افعاله ونحو ذلك **قوله** وهو قريب من الاول يعني لعدم اسر ابطال الكف عن المعاصي
والاول فيهما من عمر هذه الجهه يفاوت ظاهر **قوله** بدليل الاجماع يعني على انه اسم مدح فلا نعلم في ذلك مخالف **قوله** وصحه توسطه
بين اوصاف المدح يعني نحو فلان صالح بر مومن تقي ولا يحسن ان يوسط بين اوصاف المدح ما ليس لمدح كما لو قيل فلان صالح
اسود تقي لعدم تناسب الاوصاف والخروج عن قاعده انتظام الكلام **قوله** ما ذكر المومن والايمان في القران الا مدحه
وذلك نحو قوله تعالى قد افلح المومنون ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا والمومنون والمومنات
بعضهم اوليا بعض افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون وغير ذلك مما يطول ذكره ومدح المومن يتضمن مدح الايمان **قوله**
لوجب في الكافر الى اخره قال الفقيه حميد ولجاز وصف اليهودي بانه مومن لانه مصدق بالله ويكثر من امثاله وكذلك النصراني
وغيرهم من الكفار **قوله** فاما مع التقييد فجيزه الى اخره هذا راي الاكثر فانهم يجيزون ان يقال في الفاسق مومن بالله فيوصف
بالايمان مقيدا وذهب الشيخ ابو القسم انه لا يسمى مومنا بالله ويمنع من وصفه بذلك مقيدا قال لانه يفيد ما يفيده المطلق
ولهذا قال تعالى بعد ذكره الجنه اعدت للذين امنوا بالله ورسله واجيب بان المراد من الايه معلوم وهو ايمانا عن لمن امن بالله ورسله
مع فعل الطاعات واجتناب المقبحات وليس اقتصر في الايه هذه على ذلك لانه قد بين في غيرها واتكالا على ادله العقول **قوله**
لان هذا حال المشتقات عند الجمهور هذا مذهب الحاكم والذي صححه ابن ميونه وغيره ويقولون انه اذا اطلق الاسم المشتق
بعد تقضي الفعل المشتق منه فهو مجاز وخالف في ذلك ابو هاشم وذهب الى انه يطلق حقيقه حال الاشتغال بالفعل وبعد
تقضيه ولكل منهم متمسك على ما هو مذكور في مواضعه فهذا الدليل مبني على قول الحاكم ومتابعيه ولا يستقيم على قاعده ابي
هاشم **قوله** وذلك يقتضي التنافي بين الاسمين يعني والالم يكن لقوله بعد الايمان وجه اذ لا يصح ان يقول القايل بئس
الشيخ الا قبال على اللعب بعد الاشتغال بالطاعه الا وهو لا يطيع في حال اللعب هكذا قرره الفقيه حميد وقال جار الله الاسم
بمعنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم وحقيقته ما سما من ذكره وارتفع بين الناس كانه قيل بئس الذكر المرتفع للمومنين
بسبب ارتكاب هذه الجرائر ان يذكروا بالفسق وفي قوله بعد الايمان ثلاثه اوجه احدها استقباح الجمع بين الايمان وبين
الفسق الذي يابى الايمان ويحظره كما يقول بئس الشان بعد الكبر الصبوه الثاني انه كان في شتايمهم لمن اسلم يا يهودي
يا فاسق فنهوا عنه وقيل لهم بئس الذكر ان يذكروا الرجل بالفسق واليهوديه بعد ايمانه والثالث ان يجعل من فسق غير مومن
كما يقول للمتحول عن التجاره الى الفلاحه بئست الحرفه الفلاحه بعد التجاره **قوله** وقال تعالى وكان بالمومنين رحيما وفي هذا
المعنى قوله تعالى بالمومنين رؤوف رحيم **قوله** فلو كان الزاني مومنا لوجب ان نرحمه وكذلك فلو كان مومنا لما نهي عن الرافه
به قوله لوجب موادتهم وموالاتهم يعني لان موالاه المومن واجبه ازاده وقد نهي الايات عن وداد الفساق لانه لا يشبهه ان الفاسق
يفسقه قد حاد الله قيل ان موالاته حرام **قوله** قال النبي عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني الى اخره بتمامه ولا يشرب الخمر
حين يشربها وهو مومن **قوله** وقال عليه السلام الايمان بضع وستون بابا فتمامه اعلاه شهاده ان لا اله الا الله وادناها اماطه الاذى
عن الطريق والبضع ما بين الواحد الى التسعه **قوله** وقال عليه السلام بني الاسلام على خمسه ان كان المسموع في لفظ الحديث
على خمس شهاده ان لا اله الا الله واقام الصلوه وايتا الزكوه وصوم شهر رمضان وحج البيت **قوله** في اوايل شبه المرجيه
للزم في الله ان يكون مومنا وان يكون فعله ايمانا فيه نظر فليتامل يعني الا الزام ان يوصف افعال الله بالايمان كما يوصف
افعالنا بذلك واما وصفه تعالى بانه مومن وانه الزام لهم على معتضى مقالتهم لان التصديق يحصل منه تعالى وهو ملتزم ولا اشكال فيه
ولهذا قال الواقفي بتمام الشبهه ومعلوم انه لا يصح وصف افعاله بذلك ولا بد ان يكون معنى الايمان راجعا الى التصديق ولهذا فانه

المعقل

لما عقل في حقه وصح وصفه بذلك **قوله** هذا سعلت عليهم في البر والتقى يعني كان البر والتقوى يطلقان عليها إلا فعال الواجبة ولم يلزم منه وصف فعله بالواجب بذلك **قوله** بل لانه لما يستحق به الثواب قال الفقيه حميد ولهذا يجري على المندوب وبينهما مثل ما يجري على الواجب فاذا كانت الواجبات التي يوجد من الله تعالى لا مدخل لها في استحقاق الثواب والعقاب لم يجز وصفها بانها ايمان فصار اجرا لفظ الايمان على الفعل موقوفا على ان يكون له صفة زايدة على حسنه بشرط ان يكون له مدخل في استحقاق الثواب ولا يمتنع في اجرا اللفظ ان يكون موقوفا على الشرط كما انه لا يجري على صيغة الامر امرا الا بشرط الرتبة **قوله** بل يدخل فيه المندوبات واجتناب المكروهات قال الفقيه حميد القول بهذا هو الصحيح واما الشيخان ابو علي وابو هاشم فقالا الايمان والاسلام يفيدان فعل الواجبات واجتناب المقبحات وقضايا النوافل ليست من الايمان ولا يخرج عندهما المومن من اسم الايمان الا اذا اتى بمعصية يزيد عقابها على ماله من الثواب قال ومنهم من قال انه فعل الطاعات الواجب منها والنفل واجتناب المقبحات اجمع يعني ولم يعتبر ترك المكروهات قال مولانا عليه السلام وهو قول ابي الهذيل في رواية قال قاضي القضاه والسيد صاحب الشرح واكثر المتكلمين واحتج رحمه الله على ما اختاره وهو الذي ذكره المصنف بان الايمان والاسلام يفيدان المدح والتعظيم فيلزم في ان يعتبر ما به استحق المدح والتعظيم وهذا يقضي دخول الفرض والنفل وترك القبيح والمكروه لان كل ذلك مما له مدخل في استحقاق المدح والتعظيم وهذا يقضي دخول الفرض والنفل وترك ولانه قد ثبت ان النوافل من الدين اذ لا احد يشك ان ركعتي الفجر منه والايمان والاسلام والدين بمعنى واحد ولانه تعالى قال في صفة المومنين الذين يقيمون الصلوه ولم يفرق بين فرضها ونفلها ونحو ذلك واحتج الشيخان بان النفل لو كان من الدين لوجب في تارك ركعتي الفجر ان يوصف بانه ناقص الدين ولان النوافل لا حصر لها فما من احد الا وهو تارك شيا منها فيلزم ان يجوز وصفه بانه غير كامل الدين وان كان من الانبيا واحتج بغير ذلك ضعيفها من وجوه وهو ان النوافل عند كا من الطاعات فيلزم ان يقال في الانبيا انهم ناقصوا الطاعات وكذلك فهي مكلف بها فيلزم ان يوصف تاركها انه غير قائم بما كلفه الله وكذلك ترك الصغاير عندهما من الايمان فيلزم ان يتعدى من فعل شيا منها ناقص الايمان فصح ان مثل ذلك انما لا يجوز لايهام الخطا من حيث يجوز السامع انه ناقص الايمان بترك واجب او فعل قبيح على حد يستحق عليه العقاب قد عدم ايهامه الخطا ساغ اجراؤه **قوله** والايمان لا يجوز ان يكون محققا فالواجب صرفه الى ما لا يكون محلفا وهو التصديق **قوله** لايهام الخطا قال الفقيه حميد ان قيد بان المراد ما يقوله جاز اجراوه **قوله** وبالنسبه الى دقتها كتنا برها فيه نظر لانه ليس سائر النوافل لها وقد يصير انما يستعمل ذلك في سائر نوافل الصلوه وكلامنا في النوافل كلها وقوله فهي مختصره بالوصف اشد ضعفا وهل يمكن ان كل ما عرف وصفه الخضر راعيانه واجزاوه و **قوله** ومختصه ايضا بالنسبه الى الامكان كذلك ان مثل ذلك لا يعد انحصارا **قوله** والجواب ان هذه الاسما قد صارت اسما الجمع خصال الايمان هذا احتجاج لما قاله ابو هاشم وهو ان الملة والدين والايمان والاسلام بمعنى واحد وقال ابو علي الملة ما يدين به قوم من الاعمال التي يرون بها واجبه فيوصف ذلك بانه مله لهم قال الفقيه حميد وحكى عنه ان اطلاق القول بتارك الملة يقضي الكفر قال مولانا عليه السلام فهي على هذا اسم للطاعات التي يكفر تاركها كالعلم بالله ورسوله وهكذا حكى عنه وعلى هذا فلا يرد التشبيه عليه قال الفقيه حميد لو على الحلم فقد صارت هذه اللفظه في العرف تفيد ما يكفر المرء بتركه فلا يلزم ما قالوه قال مولانا ومثل هذا يعزى الى ابي هاشم وقال قاضي القضاه بل الملة اسم لجملة الاسلام والايمان دون احادها فلا يسمى تاركا للملة الا حيث خالف جميع احكام الاسلام قال المهدي وكلام القاضي هو الصحيح وكلام ابي هاشم ضعيف جدا واعلم ان الخلاف المذكور هو في مسمى ملة الاسلام وموضوعها واما موضوع لفظ الملة اذا اطلق فهو اسم لما يتدين به حقا كان او باطلا على الاول قوله تعالى بل ملة ابرهيم حنيفا وعلى الثاني قوله تعالى ان عدنا في ملتكم قال الامام المهدي هذا معناها اللغوي واما الاصطلاحي فما يدين به المكلف ويلتسب فيه الى نبي وكتاب

وعلى هذا فلا يكون الشرك نحو عبادة الوثن مثله **قوله** لا يمنع ان يكون المراد بالايمان هنا التصديق على اصله قال الشيخ السيد انا
لم ندع ان كل لفظة اشتقت من الايمان فانها لا تستعمل الا في المعنى الذي قلناه وانه لا يجوز استعمالها فيما وضعت له في الاصل
فلا مانع من ان يكون هذه اللفظة التي ذكرها الله في هذه الآيات مبقاة على اصل الوضع فلا تقدح في كلامنا **قوله** او يكون العطف
للتعظيم اي عطف عمل الصالحات على الايمان مع كون الايمان يشتمل على الصالحات **قوله** وان كان المعظم هنا في المعطوف عليه هذا
ما انفرد به المصنف فلم نعلم ان احدا قال بمثل ذلك وانما يقولون اذا كان المعطوف بعضا من المعطوف عليه فافراده بالذكر يكون
لتعظيمه والاهتمام بشانه كقوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل ولكن المصنف لما سهل له ان يكون الآية من هذا القبيل لان
امتيازه بالتصديق بالله وعمل الصالحات وترك المعاصي ولا يمكن ان يقال ان عمل الصالحات افضل خصال الايمان كما قيل ان جبريل
وميكائيل افضل الملائكة لان التصديق بالله وشهادة ان لا اله الا الله افضل من عمل الواجبات والمندوبات عدل الى هذا وهو ان جعل
المعطوف عليه هو الافضل فان ما هو ابعد والفسد والحواته لا يستقيم تفسير الآيات وتأويلها الا على جعل الايمان بمعنى التصديق
فقط وانه استعمل هنا في اصل معناه كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وذلك لا يمنع من كونه منقولا مستعملا في غير معناه الاصلي في
مواضع كثيرة غير هذا **قوله** والجواب لا بد اذ ذلك على ما ادعوه بما لا بد اعلم لانه يقضي بان من المؤمنين غير صالح قضا
يقينا ولا يمكن بعضهم على غير ذلك وقد بني جار الله عليه فقال يعني ومن صلح من المؤمنين وهم كل من امن وعمل صالحا وعن سعيد
بن جبير من برئ منهم من النفاق قال مولانا اعلم فعلى هذا يكون المؤمنين بمعنى المصدقين مستعملا في معناه الاصلي ثم قال وقيل
الانبيا وقيل الصحابة وقيل الخلفا قال مولانا يكون صالح بمعنى اصلح على هذا لان غير الانبيا والخلفا والصحابة لا يمكن ان
ينفى الصلاح عنهم مطلقا **قوله** كما لا بد في قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم الى آخره اما جار الله فحمله على ظاهره وقال
اراد ان يكونوا نقادا في الدين يميزون بين الحسن والاحسن والفاضل والافضل حراصا على ما هو اقرب عند الله واكثر ثوابا وترك
جنة المذاهب ولحمار ايتها على التشكيك واقواها عند التشبير وابينها دليلا وامارة وقيل اراد القرآن فهو احسن ما انزل وقيل
احسن او امر الله امروا بان يأخذوا الحسن نحو القصاص والعفو والانتصار والاعضاء والابدا والاخفا لقوله وان تعفوا اقرب
للتقوى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فاذا عرض لهم امران واجب وندب اختاروا الواجب وكذلك المباح والندب **قوله**
وكما لا بد في قوله فاصبر كما صبر اولو العزم الى آخره بنى المصنف على احد تفسيري الآية وهو ان من في قوله من الرسل بيانية واولو العزم
صفة للرسل كلهم وفيه وجه آخر وهو ان يكون للتبعيض ويراد باولي العزم بعض الانبياء قيل هم نوح صبر على اذى قومه كانوا
يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح ولده واسحاق على الذبح ويعقوب على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على الجب
والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئته وعيسى لم يضع لبنة
على لبنة وقال انها معبرة فاعبروها ولا تعمروها وقال الله في آدم ولم نجد له عزما وفي يونس ولا تكن كصاحب الحوت والمراد بالعزم
الجد والثبات والصبر **قوله** والواو قال تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال جار الله وصفت التوبة بالنصح
على الاسناد المجازي والنصح صفة التائبين وهو ان ينصحوا بالتوبة انفسهم فياتوا بها على طريقها متداركة للفرطات
ماحية للتبعات **قوله** المراد بالايمان اللغوي الى آخره بنى المصنف على تسليم ان القائل ما لا يفعل ليس بمؤمن الايمان الشرعي
ولا موجب للتسليم فلا دليل على ان قوله ما لا يفعل مطلقا يقتضي الفسق وقد قيل ان الآية نزلت في الصحابة وكونهم قالوا
لو علمنا ما الذي فرض فيه وسعنا وانهم قالوا الواقفان يؤمروا بالقتال لو نعلم احب الاعمال الى الله لعملناه ولبذلنا فيه اموالنا
وانفسنا فدلهم الله على الجهاد في سبيله فولوا يوم احد فعيرهم فالخطاب على هذا لمن هو مؤمن شرعا وفرار من فر وان كان
معصية فقد تابوا وعفى الله عنهم **قوله** او المراد يا ايها المدعون للايمان هذا معنى حسن مستقيم يطابق ما ذكره الحسن انها نزلت

في المنافقين قال جار الله وبداوتهم بالإيمان تهكم بهم وبإيمانهم **قوله** أو المراد النهي المستأنف إلى آخره في هذه العبارة
ركة وكان الأحسن أن يقول أو المراد معنى النهي في المستقبل وفي هذا التفسير ضعف لأن الآية وردت عتابا للمؤمنين
وكيف يعاتبون على شيء لم يقع وإنما سيقع في المستقبل **قوله** فسماهم مؤمنين حال عدم الخشوع أراد هذه الشبهة بنا
على أن عدم الخشوع من الفسوق وأن الذي ليس بخاشع فاسق وليس أنه واضح ولا مستقيم وإنما الخشوع حالة ما توجد في
القلب من القسوة وذلك يعرض في حق الصالحين وتفسير الآية يقضي بذلك عن ابن عباس أن الله استبطأ قلوب المؤمنين فعاتبهم
على رأس ثلاث عشرة من نزول القرآن وعن أبي بكر أن هذه الآية قرئت بين يديه وعنده قوم من أهل اليمامة فبكوا بكاء شديدا
فنظر إليهم فقال هكذا كنا حتى قست القلوب والمراد بالخشوع على هذا ظهور الخوف والتذلل لله كما قال الحسن في تفسيره وكانوا النا(س)
خاشعين فإنه قال ذللا لأمر الله وعن مجاهد الخشوع الخوف الدائم في القلب وقيل متواضعين والآية مع هذا لا حجة فيها للمخالف
لأن عدم الخشوع بهذا المعنى لا يقتضي الفسوق وإنما تثبت حجة له لو كان الخشوع اجتناب المقبحات وفي كلام الحسن ما يقضي به
حكى عنه جار الله أما والله لقد استبطأهم وهم يقرؤون من القرآن أقل مما تقرؤون فانظروا في طول ما قرأتم منه وما ظهر فيكم
من الفسق وروي أيضا عنه في تفسيره وكانوا الناس خاشعين كانوا لا يرتكبون معصية الله في الخلوات وإن صح هذا المعنى حمل
الإيمان في الآية على التصديق وكان مستعملا في معناه الأصلي ومن هذا الذي ذكرناه يؤخذ الجواب المحقق عن وجه احتجاجهم بالآية
وأما جواب المصنف فليس بشاف ولا واف **قوله** والجواب هذا يظهر قوله يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه يحقق الجواب
أنه لا متمسك للخصم في تلك الآية الكريمة لأنه لا دلالة فيها على أنهم يسمون مؤمنين بعد الاقتتال فهو كالمهمل وإن يخرج طائفة مؤمنة
فسوق وعلى هذا الاحتياج إلى ما ذكره المصنف بقوله فيحمل على تسمية الشيء باسم ما كان عليه فذلك كلام لا طائل تحته وكذلك
قوله يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم لا احتياج إلى تأويل لأنهم حال خطابه لهم غير مرتدين **قوله** ليست من للتبعيض هنا قال فإنها
إذا لم يكن بعضه والصحيح أنها للتبعيض ومع ذلك فلا يدل على ما ذكروه لأن المراد بها جماعة من المؤمنين قال جار الله نذر
رجال من الصحابة أنهم إذا لقوا حربا مع رسول الله ثبتوا وقاتلوا حتى يستشهدوا وهم عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله
وسعيد بن زيد وحمزة ومصعب بن عمير وغيرهم فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعبا ومنهم من ينتظر وهم عثمان وطلحة وفي الحديث
من أحب أن ينظر إلى شهيد يمشي على وجه الأرض فلينظر إلى طلحة قال مولانا أعلم المشهور أن عمر رضي الله عنه ممن لم يثبت يوم أحد وفي
غيره من الطائفة المذكورة نظر **قوله** كما يدل قوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان إلى آخره فيه نظر لأن من هذه ليست تبعيضية
وإنما هي للبيان بمعنى الذي فتشبيهه لأحدهما بالأخرى غير صحيح **فصل** وأما الذي يدل على أن الفاسق لا يسمى كافرا كما يقوله
الخوارج **قوله** فهو أن الكفر كان في الأصل التغطية هو كما ذكر ومنه سمي البحر كافرا لأنه يستر ويغطي ما فيه ويكفر فلان
بالسلاح إذا تغطى به ومنه قوله تعالى أعجب الكفار نباته أراد الزراع وإنما سمي الزراع كافرا لأنه يغطي البذر بالتراب **قوله**
لمن يستحق العقاب العظيم من أجرى أحكام مخصوصة إلى آخره هذه عبارة مضطربة والعبارة المستقيمة قول السيد في الشرح
وأما في الشرع فإنه جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن
في مقابر المسلمين **قوله** ونحو ذلك مما لا يجري على الفاسق أراد سبي الأولاد والنساء والقتل في حق بعض الكفار وهو أخذ
الجزية في حق البعض الآخر **قوله** فعلم أن الكفر فيه يعني أن الباعث لهم على مباينته ومقاتلته اعتقادهم أنهم قد عصوا
وعصى بالمسامحة إلى التحكيم في أبي موسى مع اعتقادهم أن كل معصية كفر فقد تابوا من التحكيم وأرادوا منه الرجوع من الكفر إلى
الإسلام وقالوا له علمنا أنك كفرت كما كفرنا ثم تبنا فإن لم تتب قاتلناك وإن تركتنا فإنك كفرت بالعصيان بذلك **قوله** هذا إن
لم يكن قوله حجة يعني لأجل العصمة فإنها تقتضي امتناع صدور الخطأ عنه لكن الأمر فإن ذلك لا يقتضي حجية قوله إلا فيما يكون

الخطا فيه كفرا او فسقا قطعا واما ما كان كل مجتهد فيه مصيبا وليس من مسائل الاجتهاد لكن المخالف فيه آثم اما لانقطاع
بكبيرة ولا ليست فيه الا احتجاج بما قاله عليه السلام والله اعلم قوله ومعلوم ان احدهما فاسق يعني لان الزوج في قذفه لها ان كان كاذبا
فهو فاسق لقذفه وان كان صادقا فهي فاسقة لزناها قوله لو وقع البينونة بنفس الفسق يعني لانه كفر عندهم فهو ردة
والردة ينفسخ لها النكاح بنفسها ولا يفتقر ذلك الى حكم حاكم قوله ولا يصح اللعان فقد اعترض هذا بان المراة اذا كانت مدخولا
بها لم يقع البينونة بالردة الا بعد انقضاء العدة عند م بالله وغيره فيصح اللعان في حال العدة واما [illegible] بنفس
الردة ولكن يلزم بها حينئذ هي مدخولة العدة واللعان يصح في حال العدة وان وقع البينونة وانما يستقيم هذا في غير المدخول
بها او حيث قد انقضت العدة قال مولانا عليه ويمكن الجواب بان اللعان لا يصح الا مع اسلام الزوجين وعلى كلامهم قد صار احدهما
كافرا فلا يبعد ما ذكره المعترض من صحة اللعان عند كلامهم قوله وهم يلتزمون هذا الا اخرين ولو التزموه فهم محجوجون
بالاجماع وان المعلوم من حال الصحابة انهم لم يحكموا بانفساخ نكاح شارب الخمر والقاذف ونحو ذلك ولا سمع ذلك عن احد
منهم قوله سميتم قوله ع الى اخره لم يعتمد المصنف تشبيه عليه بوردونا مبهمات الكافر انما سمي كافرا لانه ترك الواجبات
واقدم على المقبحات وهذا حال الفاسق فليسم كافرا وذلك لضعف هذه الشبهة ونحوها فان اسم الكافر لم يوضع لذلك بل
لمن يستحق العقاب العظيم مع اجراء احكام في الدنيا مخصوصة وليس كذلك الفاسق وهذه الشبهة اوردها في الشرح ولهم شبه
عقلية غير هاتين لا يلتبس الامر في بطلانها فلا نقول عليها قوله لاقتضائه ان يكون ما انزل الله آلة في الحكم يعني المصنف
على ان البا ظاهرها انها للاستعانة نحو كتبت بالقلم وليست الباء هاهنا من هذا القبيل وانما هي لتعدية الفعل الى المفعول لكون
الفعل لا يتعدى بنفسه قوله ولم يترك الحكم به صوابه ويترك الحكم به قوله على انها واردة في اليهود بغير مسلم ذلك لكن
لسبب ورد العام على سبب يقتضي قصره عليه عندكم واجاب الفقيه ح بانا نقول ذلك لولا المانع من العموم والمانع ما قدمنا من الادلة
القاضية بان الفاسق ليس بكافر قال جار الله قوله ع فاولئك هم الكافرون والظالمون والفاسقون وصفهم بالعتو في كفرهم حين
ظلموا ايات الله بالاستهانة وتمردوا بان حكموا بغيرها عن ابن عباس ان الكافرين والظالمين والفاسقين من اهل الكتاب
وعنه نعم القوم انتم ما كان من حلو فهو لكم وما كان من مر فهو لاهل الكتاب من جحد حكم الله كفر ومن لم يحكم به وهو مقر فهو
ظالم فاسق وعن ابن مسعود هو عام في اليهود وغيرهم فيكون التاويل ان المراد ومن لم يحكم بما انزل الله مستهينا به كما ذكره
جار الله قوله من لم يحكم بما اجمع عليه المسلمون من ذلك فهو كافر بمعال الا دليل على هذا التقدير والاضمار وليس يعدم ذكر
ما حكم به المسلمون يقتضي صرف احد الكلام اليه والظاهر الاطلاق فيما انزل الله قوله فبين ان تارك الحج كافر قالوا ويجب
ان يكون حكم غيره ممن ترك الفرائض كحكمه قوله كلام مستانف يعني انه مستقل غير راجع الى تارك الحج ان اريد بذلك ان الاية
غير دالة على ما قالوه فانه ليس فيها ومن كفر بترك الحج والصحيح ان قوله ومن كفر اقامه مقام ومن لم يحج تغليظا على تارك
الحج كما ورد عنه صلعم من مات ولم يحج فليمت ان شا يهوديا او نصرانيا قال جار الله ونحوه من التغليظ من ترك الصلوة متعمدا فقد
كفر وعن سعيد بن جبير نزلت في اليهود فانهم قالوا الحج الى مكة غير واجب وروى انه لما نزل قوله ولله على الناس حج البيت جمع
رسول الله صلعم اهل الاديان كلهم فخطبهم فقال ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فامنت به ملة واحدة وهم المسلمون وكفرت به
خمس ملل قالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فنزل ومن كفر قوله ليس في ابيات صفين صوابه قلبين او بوعين ولعل
المصنف اراد صفين كما هو في الشرح فوقع من سهو القلم بعدم الفاء على النون فصار كصفين قوله الماشي ان الكفار اصحاب
المتشابه والمراد ليس في اصحاب المتشابه غيرهم هكذا اجاب كثير من الاصحاب عن تمسكهم بهذه الاية وهو جواب ضعيف لشبهه
عدم الالتفات الى قواعد علم المعاني والاطلاع عليها فان الاتيان بالمسند اليه والمسند على هذه الكيفية وتوسط ضمير الفصل

مما يعني التخصيص وقصر المسند على المسند إليه فيكون المعنى هم أصحاب المشأمة لا غيرهم ولكنه يحتمل تأويلا يذكر للأدلة الدالة
على أن الفاسق ليس بكافر مع كونه من أصحاب المشأمة والمراد بالمشأمة الشمال وتأويلها أن المراد المبالغة في تحقيق كون الكفار
أحق الناس بدخول النار حتى كأنه لا يستحقها غيرهم كما إذا أريدت المبالغة في علم قوم وأنهم أحق من يتصف بالعلم قيل أولئك
هم العلماء أي هؤلاء لا غيرهم والتحقيق أن المراد ما ذكر من المبالغة لا نفي العلم عن غيرهم ومن هذا القبيل قوله تعالى أولئك هم المؤمنون
حقا كأنه لا مؤمن غيرهم ومنه المثال الذي أورده المصنف وهو أصحاب الجنة هم العلماء فإنه يفيد ما ذكر ومنه أيضا قوله تعالى ومن
كفر فأولئك هم الفاسقون فإن المراد أنهم الأحقاء بأن يوصفوا بالفسوق لا أن غير الكافر لا يكون فاسقا **قوله** والمعنى وهل
يجازى بعذاب الاستئصال إلا الكفور كما تقتضيه سياق الآية وذلك لأن سياقها في ذكر ما أنعم به على سبأ لما أعرضوا أرسل سيل
العرم وتبديل جنتيهم ثم قال ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي أي بذلك الجزاء وهو العذاب العاجل إلا الكفور لأنه لا يعذب العذاب العاجل
إلا الكافر **قوله** وأما ما يحكى عن الناصر إلى آخره حكاه الفقيه حميد عن بعض الزيدية ولم ينسبه إلى الناصر معينا قال وهو خلاف
في عبارة لأنهم جعلوا هذه الطاعات بمنزلة شكر الباري على نعمه لأنها تشبه الشكر من حيث إنه لا بد أن يستغرقها أصول النعم
ويقع أيضا على وجه التعظيم فأشبهت الشكر وقد قال صلى الله عليه لما سئل عن كثرة عبادته أفلا أكون عبدا شكورا فأجراها مجرى
الشكر في هذه الصورة لكونها مفعولة لتعظيم المنعم سبحانه وهذا لا مانع منه من جهة المعنى إلا أنا قد بينا أن قولنا كفر قد نقل
من معناه الذي وضع له إلى من يستحق أحكاما مخصوصة قال ويلزم على ما قالوه أن تعم هذه القضية ما يكون صغيرا فيكون
تارك ما تركه من الواجبات صغيرة كافر نعمة فيطلق عليه الاسم لا لما علم أنهم كفروا النعمة بما يقع منهم من الصغائر **فصل** وأما والذي
يدل على أن الفاسق لا يسمى منافقا **قوله** مأخوذ من النافقاء أحد جحرة اليربوع قال الفقيه حميد إنه يعمل لنفسه موضعين
إذا طلب من أحدهما خرج من الآخر فسمي النافقاء وفي صحاح الجوهري أن لليربوع بابه جحره القاصعاء وهو الذي يستعمله
ويقصع فيه أي يدخل في الدأماء وهو الذي يخرج منه التراب من دم اليربوع جحره أي كنسه والنافقاء وهو الذي يكتمه ويظهر
غيره ويرققه فإذا أتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق أي خرج **قوله** وقد نص الله على أنهم أشد الناس عقابا
وقال تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وفي هذا دليل على ما ذكر لأن المراد بالدرك الأسفل الطبق الذي في قعر جهنم
والنار سبع دركات سميت بذلك لأنها متداركة متتابعة بعضها فوق بعض وإنما كان المنافق أشد الناس عذابا والصواب حذف
من في قول المصنف أنهم من أشد الناس عذابا لأنه مثل الكافر في كفره وضم إلى ذلك الاستهزاء بالإسلام وأهله **قوله** إذا قال إني
أخالف في العبارة دون المعنى وقد قدمنا الرواية عنه أنه يخالف في المعنى أيضا **قوله** أن يكون معه ترياق قال الجوهري هو بكسر
التاء وهو دواء السموم فارسي معرب قال والعرب تسمي الخمر ترياقا وترياقة لأنها تذهب بالهم **تكملة** من شبه الحسن قوله تعالى
إن المنافقين هم الفاسقون قال أصحابنا وهذا لا يدل على موضع الخلاف فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق فمن أين
أن الفاسق منافق قال مولانا عليه السلام الذي يقتضيه قاعدة البلاغة أن الآية تفيد قصر الفسوق على المنافق حتى كأنه لا فاسق
غيره لكن يكون المراد المبالغة في أحقيته بهذا الاسم ولا يدل على أن الفاسق منافق **تنبيه** أهمل المصنف في كلامه على
هذه المسألة أسماء ذكرها الأصحاب فيها من ذلك تقسيمهم للمكلفين باعتبار استحقاق الثواب والعقاب وذكر اسم كل نوع أي جنس
المستحقين لهما قال السيد في الشرح اعلم أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب إن استحق الثواب فإما أن يستحق الثواب
العظيم أو يستحق ثوابا دون ذلك فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو إما أن يكون من بني آدم أو لا فإن لم يكن من بني آدم سمي
ملكا وتبعه قولنا مقرب وما شابهه وإن كان من بني آدم سمي نبيا وتبعه قولنا مختار ومصطفى ومجتبى وما يجري هذا
المجرى وإن استحق ثوابا دون ذلك فإنه يسمى مؤمنا وتبعه من الأسماء ما يقاربه نحو قولنا بر تقي صالح إلى غير ذلك وأما

المستحق للعقاب فلا يخلو اما ان يستحق العقاب العظيم او يستحق عقابا دون ذلك فان استحق العقاب العظيم سمي كافرا وتتبعه نظائره من الاسما نحو قولنا مشرك وزنديق وملحد الى غير ذلك وان استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا واسقه قولنا متهتك

ملعون فاجر الى غير ذلك انتهى ونحن نتبع ذلك بذكر حقايق ما ذكره من الاسما مما لم يعرض له المصنف فمن ذلك ملك واصله ملأك على وزن مفعل فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها وحذفت كقاعدة التخفيف قال الكسائي وكان اصله مألك بتقديم الهمزة لانه

من الالوكة وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام وانما ترك الهمزة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوها فقالوا ملائكة وملائك والمقرب

حلا والمتعد وانما يقرب الخواص وليس المقرب في معنى الملك ولهذا لا يعد عند اطلاقه ما يعده بل هو من اوصافه ومما يتبعه

ويطلق عليه والنبي قد تقدم ذكر معناه والمختار اسم مفعول من اختربه وهو بمعنى المصطفى قال الجوهري الاختيار الاصطفا

والمصطفى بمعنى الصفوة قال الجوهري ومحمد صفوة الله ومصطفاه وصفوة الشي خالصه والمجتبى في معنى المصطفى قال الجوهري

اجتباه اي اصطفاه والبر في الاصل نقيض العاق والبر الصادق والتقي من اتقى كفه اذا كفه عنه والمراد من يتقي المعاصي

والمناهي والصالح من الصلاح وهو ضد الفساد والمشرك من اتخذ شريكا لغيره مطلقا هذا في اصل اللغة وفي عرفها من جعل

لله شريكا في قدمه او افعاله او عبادته واما في الشرع فهو والكافر بمعنى وقيل لا يسمى به الا من كفر كفرا ليس معه اقرار بالنبي

لامن كفر وهو مقر بها قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففصل اهل الكتاب عن المشركين لما لم يكونوا كذلك والزنديق

من الزندقة قيل والزندقة ماخوذة في اصل اللغة من زن ودقق وقيل ماخوذة من كتاب اسمه الزند وزيدت القاف والياء

فمن عرف ذلك الكتاب واخذ منه سمي زنديقا وكان هذا في الاصل اسم مدح واما في الشرع فاسم للكافر والاغلب عليه انه اسم

للباطني ولمن اثبت الاهين اثنين وفي عرف الزمان هو المتظاهر بالمعاصي الفسقية من غير تاول سيما ما كان منها مقصية

ومنه ومن الله لا يتعلق ضررها بغيره وقال الجوهري الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من اليا

المحذوفة واصله الزناديق وتزندق والاسم الزندقة والملحد من الالحاد والالحاد لغة الميل الى جانب ومنه اللحد لانه يكون

في جانب القبر وفي الاصطلاح الملحد بمعنى الكافر والاغلب انه انما يستعمل فيمن نفى الصانع والفاسق من الفسق والفسق في اللغة

الخروج من حاله الى اخرى ومنه فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي عرف اللغة الخروج على وجه الاضرار بالغير ومنه

سميت الفارة فويسقة لانها تخرج من جحرها وتضر بالغير والفسق في الشرع اسم لمعاصي مخصوصة اولاحدها ما يستحق عليه

العقاب الذي يحسن ايصاله الى مستحقه ولذلك احكام مخصوصة من استحقاق الذم واللعن والمعاداة ورد الشهادة والفاجر

لغة من فجر يفجر اي فسق وفجر اي كذب ذكره الجوهري قال واصله الميل والفاجر المايل انتهى وفي الاصطلاح هو والفاسق

بمعنى واحد وربما يستعمل في الكافر كما يستعمل الفاسق فيه والمتهتك في اللغة المفتضح ذكره الجوهري واصله الهتك وهو

خرق الستر عما وراه وقد بنى السيد على انه بمعنى الفاسق والاقرب انه انما يستعمل في المجري المجاهر الذي هتك الستر والملعون

من اللعن واللعنة لغة الطرد وفي الاصطلاح الملعون المطرود عن كل الثواب وهو بمعنى الفاسق في الحقيقة ويتصل

بما ذكر فوائد **الفايدة** الاولى التقسيم الذي ذكره السيد هو للمكلفين من المخلوقين وهم بلا اصناف الملايكة والجن والانس

وقد روي عن النبي صلعم ان اجناس الخلق التي بينا ولهم التكليف عشرة تسعة منها الملايكة والعاشر الجن والشياطين والانس فهذا

القسم العاشر ينقسم عشرة اجزا تسعة منها الشياطين والجز العاشر الجن والانس وهذا الجز العاشر ينقسم الى عشرة

اجزا فتسعة منها الجن والجز العاشر الانس وهذا الجز العاشر عشرة اجزا فتسعة منه ياجوج وماجوج والجز العاشر

بقية بني ادم هكذا نقل والله اعلم بصحته قيل قال الانس على هذا جز من عشرة الاف جز من اجناس المكلفين قال مولانا فيه

الانس دون ياجوج وماجوج تسعة من عشرة الملك وهو على كل شي قدير **الفايدة** الثانية قد عرفت مما ذكرنا ان الملايكة اوسع

خلق

خلق الله عددا وهم مع ذلك اشرفهم واقربهم الى الله واعظمهم وقد اختلف في تركيب اجسادهم فالذي عليه جلة المتكلمين ان
اجسادهم مركبة من الجواهر وهيا رقيقة ولا لحم فيها ولا دم ولا عظام وقال ابو حفص ومن كان ورا النهر من المعتزلة ان
اجسامهم غلاظ مركبة من لحم ودم وعظام كاجسام بني ادم وانما لا نراهم لبعد المسافة ورد قولهم بان منهم من يقرب الينا فكان
يجب ان نراه قال تعالى بلى ورسلنا لديهم يكتبون وقال عن اليمين وعن الشمال قعيد قيل وربما انهم يقولون ان الملكين يكونان عن
اليمين والشمال مع الغدو والمسا لقوله لديهم انهم معهم في الارض وان بعدوا والامر مشكل فيتامل وقد اختلف ايضا في تكليف
الملائكة فجلة العلما على انهم مكلفون كلهم ودليله ورود الثنا عليهم والاخبار بحسن طاعتهم من غير تفسير بالبعض فقيل
بل بعضهم غير مكلف وهذا البعض خلق لينفع المكلفين منهم كما خلق الكثير من الحيوانات لينفع بني ادم والملائكة الذين وصفوا
بعظم الخلقة وان رؤوسهم تخترق السموات وارجلهم تخرق الارضين انما هم للسموات كالاساطين للعمران ونسب الى الحشوية
ان الملائكة كلهم غير مكلفين وانهم مضطرون الى افعالهم ثم اختلف القائلون بتكليفهم هل يمكن ان يصدر منهم المعاصي او لا
والذي عليه الزيدية والمعتزلة وصرح بذلك ابو هاشم ان المعاصي جائزة منهم ممكنة لهم الا انهم لم يفعلوها للالطاف التي
احضوا بها وقيل لا يصح وقوع المعاصي منهم اذا تغير احوالهم عن احوال الملائكة التي هم عليها كما في هاروت وماروت
والسلطان الغائب الثالث عزى الى بعض الناس ان اجناس المكلفين ثلثة اصناف صنف غير ذكور ولا اناث
ولا يتناكحون ولا يتناسلون ولا يموتون الى انقطاع التكليف وهم الملائكة وصنف ذكور واناث ويتناكحون ويتناسلون ولا
يموتون الى انقطاع التكليف وهم الشياطين وصنف ذكور واناث ويتناكحون ويتناسلون ويعرض لهم الموت وهم الجن وبنو
ادم وهذا مما لا يعلم الا بتوقيف لا بنظر واجتهاد فيحمل القائل ولعله ابن المسيب انه رفعه الى النبي صلعم

الكلام فيما يتعدد انه من الاحكام في اهل الوعد والوعيد

قوله ان قطعنا على انه من اهل الثواب هو لا
هم الملائكة والانبيا ومن ثبتت عصمته من غيرهم كعلي والحسنين وفاطمة فهؤلا يجب علينا القطع بانهم وهم كذلك يقطعون
في حق انفسهم بالايمان والفوز قوله في الحال فقط ان قطعنا على انه يستحق الثواب في الحال فقط فهو المصدق المقطوع
بكونه من اهل الثواب قسمين قسما نقطع باستحقاقه الثواب مطلقا وهم الانبيا ومن ذكرنا معهم وقسما نقطع باستحقاقه
الثواب في الحال فقط وهذا القسم غير موجود فانه لا يمكن فيمن شاهدناه حال فعله للطاعة ولم نشاهد منه معصية ان
نقطع بانه في تلك الحال من اهل الثواب لانه ما لم تثبت له العصمة جوزنا انه في تلك الحال ينطوي على اعتقاد قبيح يحبط ثواب
ما نراه من طاعته او انه لم ينو بها ما تصير به طاعة او انه قد تقدم منه ما يحبط ثوابها ولا طريق الى ذلك الا ان يخبرنا
الصادق انه في تلك الحال يستحق الثواب ولا يدرى ما يكون حاله من بعد وهذا وان كان جائزا فلا وقوع فكان ينبغي الا يجعل قسما مستقلا قوله كشكر النعمة يعني فانه لا يجب المجازاة الا عند تمامه فيحقق انه لا يشكرها قوله والتمييز بينه وبين
غيره يعني ممن ليس على صفته تلك قوله وسلامة الحال يعني عن اقتراف ما يحبط ثوابه وبعد طاعته من المعاصي قوله
وهذا الشرط كالملفوظ وان لم يلفظ به وذكره وحذفه جائزان لكن الاحسن حذفه ولا يجوز ذكره الا اذا لم يوهم المعاداة
قوله فاما نصرته وموالاته والذب عنه فيجب من غير شرط يريد نصرته بالمدافعة عنه اذا بغى عليه او اريد ظلمه وهضمه
والموالاة محبة نفعه والجلالة والذب عنه رد غيبته ونحو ذلك قوله ليس الشرط في المدح الواقع الى اخره يعني المصنوع على
ان المدح يشمل الاخبار باستحقاقه الثواب وانه يوصل اليه في الاخرة فيحتمل الشرط المقدر شرطا فيه وهذا اسمه وهو فان
الشرط هو في نفس المدح وهو شرط حالي فاذا قال فيه فلان فاضل او تقي او بر او ولي لله او نحو ذلك فهو مشروط بان يكون
في معلوم الله ان باطنه كظاهره وانه لا معصية باطنة صادرة منه يحبط ثواب طاعاته التي ظهرت وهذا معنى معقول ظاهر

لا يحتاج الى مثل ذلك التكلف وكذلك اذا دعوناه اللهم ادخله الجنة وارض عنه ونحو ذلك فالشرط المقدر ان لم يكن له من معاص تكفر ما يمنع من ذلك وبطل ثواب ما عملهناه منه من طاعتك ونحو ذلك وقد سه المصنف على ذلك ولا يقوله يكون مشروطا بالاشتراط وسلامة الحال **قوله** فان قال هل يجري حال احدنا مع نفسه الى اخره اعلم ان المكلف ان علم عصمة نفسه وجب عليه اعتقاد الامانها وحسن منه الدعا لنفسه على القطع وان علم فسق نفسه وجب عليه اعتقاد ذلك وقبح منه تعظيم نفسه ومدحها ومن لم يعلم من نفسه انه معصوم ولا فاسق فمن المعلوم انه لا يعلم في الحال ما يكون منه في المستقبل من ايمان وعدمه واما في الحال فقال الشيخان لا يصح ان يعلم المرء انه مومن ومستحق للمدح والتعظيم فقال لان ذلك موقوف على علمه بامتثال جميع ما كلف به من فعل الواجبات وترك المحظورات ولا سبيل له الى العلم بذلك لانه لا بد ان يجوز تركه لواجب او فعله لمحظور وان يجوز ان تلك كبيرة اذ لا يمكن القطع بان في المعاصي ما هو صغير لمعين ومن كان يجوز من نفسه فعل كبيرة كيف يقطع بايمانها وقد يعلل ذلك ابو علي بانه لا يعلم الوفا بما كلف في الحال بل في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني الا في الوقت الثالث وهلم جرا لان العلم متاخر عن المعلوم وعلى هذا يلزم القول بصحة ان يعلم انه كان مومنا قطعا في الوقت الاول وقال قاضي القضاة لا مانع من ان يعلم وفاه بما كلفه في الحال اذا حفظ على نفسه وبالغ في التحرز وعدم الغفلة وحينئذ يحصل له العلم بالوفا والعلم به والماخر باخر العلم اذا كان مكتسبا وهذا ضروري لانه من العلم باحوال النفس وانما يتعذر لانه استحضار لاشيا كثيرة في وقت واحد كما يتعذر تذكر علوم ضرورية كثيرة في وقت مفرد **قوله** فاما الدعا فيجوز ان يدعو لنفسه من غير شرط ظاهره الاطلاق وعدم الفرق بين الدعا لنفسه بنحو الثواب ودخول الجنة وبين الدعا لها بنحو الغفران والاستعاذة من النار وقد نسب ذلك الى بعض العلما وقيل بل الاصح انه لا يحسن ان يدعو لنفسه بالثواب ونحوه اذا علم استحقاقه للعقاب او انه لا يستحق الثواب لان فيه طلب تعظيم لا يستحق التعظيم لان التعظيم جزء من الثواب وهو قبيح وما كان قبيحا قبح الدعا به واعلم ان الدعا هو طلب المراد من الغير بشرط ان يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرتبة ولا بد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السوال هكذا ذكر السيد في الشرح واعترض بان المطلوب قد يكون نفعا وقد يكون ضررا والدعا من حقه ان يكون بالنفع وبان الرتبة غير معتبرة وانما يعتبر الخضوع وان كان الداعي في الرتبة فوق المدعو فقيل فالاقوى ان يقال هو الطلب للنفع او دفع الضرر من الغير على جهة الخضوع واعلم ان الدعا قسمان الدعا بالمنافع الدنيوية كالارزاق ونحوها فهو جائز لكل احد الداعي وغيره من الصالحين وغيرهم ليس له شرط الا عدم المفسدة وهو كالمنطوق به وان لم يذكر والدعا بالمنافع الاخروية وهو ينقسم الى قسمين الدعا بترك العقاب فيجوز عند ابي هاشم لكل احد سوا كان المدعو له يستحق العقاب ام لا وسوا كان هو الداعي بنفسه او غيره لان دفع الضرر حسن مطلقا واما ابو علي فلا يجيز الدعا بترك العقاب لمن يستحقه ولا طلب العفو عنه سوا في ذلك الداعي وغيره عنده قال مولانا اعلم لا يبعد ان الخلاف في هذه المسلة يتفرع على الخلاف في انه هل يحسن العفو بعد الوعيد باتصال العقاب او لا فمن قال بحسنه والا يكشف عن قبح الوعيد قال يجوز الدعا به ومن قال هو قبيح لانه يكشف عن كذب الله فيما توعد به قال لا يجوز لانه لا يجوز الدعا بما هو قبيح والله اعلم والدعا بالثواب ونحوه وهو يجوز لمن يقطع باستحقاقه له او يظن ذلك فيه هذا في حق غيره واما في حق نفسه فعلى الخلاف المتقدم **فائدة** للدعا شرطان احدهما ان يكون الداعي عالما بالله لان الدعا يتضمن تعظيم المدعو ولا يحسن تعظيم المجهول وان يعلم حسن ما يدعو به من اوصاف الله واسمايه وسوف يذكر الصفات له وجواز اجرائها الا ما علينا الشرط الثاني ان يكون الفعل او الترك المدعو به حسنا لا قبيحا ولا يشترط علمه او ظنه للاجابة **قوله** واما ان كان المكلف من اهل العقاب قطعا او بظاهر الحال الذي يقطع في حقه بذلك من جهة السمع على

استحقاقه

استحقاقه للعقاب كالسلطان او شاهدناه يفعل معصية نقطع بكونها كفرا او فسقا اذ لا يمكن تجويز كونها غير قبيحة
في حقه في تلك الحال واما الذي هو من اهل العقاب بظاهر الحال فهو لمن فعل كبيرة ثم غاب عنا مدة يجوز فيها انه قد تاب واناب
او اخبر عن نفسه بالفسق والفجور **قوله** فقد اقتضى الشرع فيه عكس ما اوجب علينا في اهل الثواب انما قال المصنف المقتضى
ولم يقل اوجب لان الذم لمن يستحق العقاب والدعا عليه ونحو ذلك ليس واجبا بل هو كالدين يحسن استيفاؤه ولا يجب اللهم الا
ان يلحق بتركه تهمة فانه يجب لدفعها وقوله عكس ما اوجب الى اخره يريد ان المقطوع باستحقاقه للعقاب يذم ويستخف به
ويدعى عليه على القطع والذي يظن فيه ذلك لظاهر الحال كما تقدم يذم ويستخف به ويدعى عليه مشروطا بالاستحقاق
وان لم يلفظ به فهو في حكم المنطوق به ويحسن اظهار الشرط ما لم يوهم الموالاة **قوله** والوجه في جميع ذلك الى اخره يعني فيما
وجب لاهل الثواب من التعظيم ونحوه وشرع في حق اهل العقاب من الاستخفاف ونحوه ووجه اللطفية في ذلك واضح

القول في الاكفار

هذا الباب مما يطوي عليه الجنبة الشيعية وعده المصنف مهما لانه كلام في احكام
المكفرين وذكر ما يكفرون به ونحو ما يستدل به على كفرهم وبالكفر يستحقون العقاب العظيم والخلود الدائم باجماع
المسلمين الذين لا يعتد به والقول في الاكفار والتفسيق امر عظيم واسع فيه نزاع شديد واختلاف بعيد وهو من المسائل
الخطرة التي ينبغي الاحتراز فيها والاحتياط والتحري حتى لا يفرط والافراط وقد يحتمل فيها مسائل تصنيف فيه
كتب مفردة مخصصة به والاكفار مصدر اكفره اي حكم بكفره قال الكميت فطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب
وانبغى الاقدام عليه الا عن تحقيق واستثناء من الله في تسديد وتوفيق قال الامام عليه اذ كان صنف المسالك دقيق المجاري
غموضه ودقيق رموزه استولى على الافهام وعلت على الحصر اسراره الاحكام حتى قلت نجومه واتحت اعلامه ورسومه
وكثر الا ومسالك العقول فيه مسندة وبراهينه عن حازته فيه فمن ثم اعاض امره على النقاد وعلت عليه الدروس او كاد
والمأمور ده المسالك الشرعية من النصوص القرانية والاخبار المروية لانه كلام في مقادير العقاب وخوض في اجرا
اسما واحكام وعيرة لكن من الامور الغيبية التي لا يستقل بدركها الا الشرع فحق على من خاض في اودية الاكفار والتفسيق
ان يتقي الله في خوضه ونظره وان سطر بعين البصيرة النافذة وبعمل القريحة المتقدة ولكن في نظره معولا على الانصاف
والتعزل عن نفسه جانب التعصب والشغب لمحبة سلف ولا يقدم على الاكفار الا بدلالة قاطعة وحجة واضحة يعذر بها
عند الله ويكون حجة له عند الوقوف بين يديه وان لم يجد هنالك دلالة قاطعة فالواجب عليه التوقف فان الوقف احوط للدين
واسلم خطة من الاقدام على الاكفار من غير بصيرة خاصة في اكفار اهل القبلة ومن يكون كفره بالتاويل فان الخوض فيه صعب
ومضطرب النظر فيه دقيق ومنه معظم الزلل الا على من وفقه الله وهداه الى الحق فيه والمولى يا علم هذا هو الانصاف
لله در هذا الامام ما اجود بصيرته واحسن طريقته وسيرته ولقد كان يخطر بالبال الاسار بمعنى هذا الكلام فلما
وقفت على كلام هذا الامام اختزن بعله وقد سبق الى القول ما قالت حذام وذكر الامام المهدي عليه ان معرفة مسائل الاكفار
والتفسيق واجبة على كل مسلم لان الشرع ورد باحكام تعبدنا الله بها في حق المؤمن والفاسق والكافر يتعلق بالموالاة
والمعاداة والمناكح والكفاءة والتوارث ونحوها فيجب على كل ملتزم الشريعة معرفة تلك الامور ليمكنه تاديه ما كلف
من الاحكام المتفرعة عليها واذا ما كلف فيها اسمي واعلم ان الكفر بضم الكاف لغة هو الاسم وهو ضد الايمان والكفر
الجحود والمصدر منه كفران وكفور والكفر بالفتح التغطية قال ابن السكيت ومنه سمي الكافر كافرا لانه يستر نعم الله
بجحدانه له وشرعا القبيح الذي يستحق به اعظم انواع العقاب ويتعلق به احكام مخصوصة كما تقدم وهذه الحقيقة اعتمدها
المعتزلة وجرى عليها كثير من الاصحاب واحترز بما اعظم انواع العقاب عن الفسق لانه وان استحق عليه العقاب فليس

فليس بأعظم العقاب لأن عقاب الكفر أعظم منه وقد اعترضت هذه الحقيقة وطعن فيها الرازي والإمام يحيى وغيرهما وقالوا إما أن يريدون بكونه يستحق عليها أعظم العقاب هل يريدون مبلغاً معلوماً من العقاب يستحقه الكافر فليس في كلامكم ما يشعر به أو أردتم الذي يكون أعظم من عقاب الفسق فهو خطأ لأنكم ذكرتم في حد الفسق أنه الذي يكون عقابه دون عقاب الكفر فيكون دوراً واختار الإمام يحيى في حده أن يقال يكذب الرسول في شيء مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه وما يكون فيه دلالة على تكذيبه فقوله يكذب الرسول يعني به نفس التكذيب فإنه كفر لا محالة وقوله مما يعلم ضرورة من دينه وما يكون فيه دلالة على تكذيبه يحترز به عن إنكار ما ليس من ضرورة الدين كجحود خلافة أبي بكر أو جحود أنه ما كان تفضيل عائشة على نسائه ولا بخلاف إجماع وغير ذلك مما لا يكون من الدين في ورود لا صدر وقوله ما يكون فيه دلالة على تكذيبه يبرز فيه عدم تصديقه وكحوش الأنبياء وتمزيق المصاحف وإحراقها ولبس الغيار وشد الزنار وغير ذلك من الأمور الكفرية فإنها وإن كانت غير معدودة في صريح التكذيب لكنها دالة على التكذيب لأن هذه الأشياء كلها لا تصدر إلا عن مكذب بالرسول وحده الإمام المهدي بأنه الخلو عن معرفة الله أو تسوية بينه أو الاستخفاف بالله أو نبيه أو لشيء مما جاء به أو تكذيبه في شيء مما علم ضرورة أنه جاء به بقول أو فعل أو اعتقاد أو تعظيم غير الله كتعظيمه أو الدخول في الشعار المختص بمن هو كذلك جرأة وتمرداً **قوله** واختلفوا في هل يجوز ثبوت كفر في معلوم الله ولا يدلنا عليه يعني بأن يأمر الله بقتل مرتكبه ولا نصب عليه دلالة قال الإمام يحيى قد انعقد الإجماع على أن كل كفر أمر الشرع بقتل مرتكبه وجعل القتل حداً في حقه فإنه لا بد أن يكون معلوماً في نفسه بادلة شرعية ليصح إجراء القتل عليه ولو جوزنا كفراً لا دليل عليه وقد أوجب الشرع قتل مرتكبه لكان ذلك تكليفاً بما ليس في الوسع فلا يجوز إثباته بحال **قوله** وأجازه أبو الحسين إلى آخره وكذلك أبو القسم البلخي والقاضي الكبي **قوله** البشر يجوز أن يجوز أن يخطر بالإنسان ما هو كفر ولا خلاف في هذا فإنهم متفقون على أنه يجوز صدور المعصية التي هي كفر وكذلك غير الكفر من المكلف ولا يقوم دلالة على أنها صدرت منه وسواء كان ذلك أعمال الجوارح أو أعمال القلوب أو أعمال الجوارح **قوله** ومنع قيل لهم البشر يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه إلى آخره فقد أجاب المصنف عن هذا السؤال بما ذكره الأصحاب قال الإمام المهدي عليه السلام والأولى في الجواب أن يقال وإن سلمنا أن للفسق أحكاماً مخصوصة كالكفر ويشاركه في وجوب النقص فمنع من تعيين كل فسق مانع وهو استلزام تعيين الصغائر وفيه ما سبق ذكره من المفسدة وأما الكفر فلا مانع من النص عليه لأنه لو التبس بغيره لم يلتبس إلا بالفسق فالتزم ما يلزم من تعيينه تعيين بعض الفسق وهو جائز قال عليه السلام ولقائل أن يقول إنا نمنع ونسلم عدم الفرق بين الفسق والكفر في الاحتجاج المذكور فهذا الخلص لأنه إذا التزم أنه يجب لأجل ذلك تعيين الفسق لم يكن بد منه ولعل في مقدور الله ما يرفع ذلك المانع ويحصل به زوال الإغراء بقال وإذا قد سلمت استواء الكفر والفسق فيما لأجله يجب التعيين واحتراز أن يسقط وجوب تعيين الفسق لمانع يجوز المانع في تعيين الكفر

قوله وإن العدل قد يرد شهادته للرق أو الولادة أو الشركة أو غير ذلك أما رد شهادة العبد لسيده فبالإجماع وأما رد شهادة الولد لوالده فمسألة خلاف والقائل بردها زيد بن علي والفريقان وغيرهم وأما رد شهادة الشريك في المعاملة لشريكه فيما هو شريك فيه فمن مسائل الاتفاق وأما قوله وغير ذلك فأراد به شهادة من يقرر فعله أو من يدفع عنه الشهادة ضرراً أو يجلب له نفعاً أو شهادة الخصم على خصمه ونحو ذلك **قوله** كشهادة الفساق في النكاح فإنه يعني الإمام عليه السلام وإن كان أهل المذهب على خلافه **قوله** كالخوارج عند من يقول إنه المروي عن العترة أن شهادتهم مردودة ولعله رمز إلى الشافعي فقد ذكر أنه لا يرد شهادة أحد من أهل البدع إلا الخطابية لتجويزهم الكذب [illegible] لم يذكر المصنف لتصحيح مذهب الجمهور إلا الدليل المذكور وقد أحسن في تقويمه على عوج فيه وادعى الإمام المهدي عليه السلام أنه لم طريقة إلى تصحيح مذهب الجمهور ولا مدخل للطعن فيها وهي أنا قد علمنا من دين النبي صلى الله عليه وسلم

ان الكفر اعظم انواع المعاصي وعلماء ض ورد من دينه ان اعظمها الجهل بالله تعالى وبالنبوة والتكذيب والاستخفاف وخشيا تقدم
في حد الكفر ولا معنى لكونه اعظم انواع المعاصي الا كون عقابه اعظم انواع العقاب فيقرر ان الكفر هو ما يستحق عليه اعظم
انواع العقاب فيقطع انه لا ذنب يستحق عليه اعظم انواع العقاب الا ما تضمنته حقيقة الكفر من المعاصي المتقدم ذكرها اذا
قد علمنا بالشرع انه لا معصية الا وهي دونها فلا كفر حينئذ غيرها وهو المطلوب قال مولانا عليه السلام لا يخفى ما في هذا من التكلف فهو
لم يعز عن افادة الظن فضلا عن العلم **قوله** لو صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قد علم كفر المنافقين في زمانه الى اخره هذا عده الامام يحيى
او سب بها على صحة ثبوت كفر لا دليل عليه قال بعض حريره وفي ذلك حصول مقصودنا لانه قد حصل في حقهم كفر ولم يتعلق به
الاحكام الكفرية فلهذا جوزنا كفرا لا دليل عليه ولا يتعلق به الاحكام الكفرية

فصل

الشرع يعرف بالعقل كفر فقط اعلم
ان هذا الفصل معقود لبيان ما يثبت في الاكفار من الادلة وبيان طرق التكفير ولا كلام ان العقل لا مجال له هنا لان
الاكفار خرص في مقادير العقاب واستحقاق احكام مخصوصة ولا يمكن ان يعلم بالعقل الا مطلق استحقاق العقوبة على المعصية
واما كون هذه المعصية كفرا او فسقا او صغيرة او ان هذه المعصية يستحق عليها عقاب عظيم او انها اكبر من تلك او دونها فمما
لا هداية للعقل اليه ولا اثر له فيه ولو جلسا والعقل يقضي بان سرقة درهم على من لا يملك غيره افحش من سرقة عشرة دراهم على
من يملك قناطير من الذهب والفضة **قوله** وانما يعرف الكفر بالسمع وذلك لانها امر غيبي لا يعلمه الا الله او من علمه بتعليمه
على لسان نبيه وكذلك لا يعلم تفاوت المعاصي في كونها كفرا وكون بعضها اشد عقابا من البعض الا من جهة السمع وادلة الشرع
نوعان احدهما ظني وهذا النوع لا يوجد به في الاكفار ولا في التفسيق لان الاجماع منعقد على ان الادلة المستعملة في التكفير
والتفسيق لا تكون الا قاطعة لان الاسلام مقطوع به فلا يجوز ابطاله بدليل مظنون والادلة الظنية السمعية ظواهر
القران وظواهر السنة المتواترة لانها وان كانا مقطوعا بهما في الاصل لكن دلالتهما ظنية وهكذا اخبار الاحاد نصوصا
كانت او ظواهر وكذلك الاجماع اذا كان منقولا بالاحاد لا يقال ان من قامت شهادة على كفره او اقام في دار الكفر غير مجبر
لنفسه بغلبة اسلامه يحكم بكفره ويعتقد كونه كافرا ولا يفيد ذلك الا الظن لانا نقول ليس الشهادة المذكورة
وعدم التمييز هما الطريق الى كفره بل الاجماع القاطع على انه يجب الاكفار عند حصول احد الامرين الا انه لا يجوز اعتقاد
كونه كافرا في نفس الامر بل في ظاهر الشرع والتحقيق انه يجوز اجراء احكام الكفار بما لا يفيد الا الظن من الادلة كاخبار
الاحاد ومن الطرق كالشهادة وقد ذكر الامام [illegible] اجازة وقال الفقيه حميد وهو مذهب المحصلين لانه يجوز قتل المرتد
بشهادة الشهود مع عدم حصول العلم وقيل في ذلك لاجازة الاحاد على عهده صلى الله عليه وسلم ولهذا هم بغزو قوم اخبره الوليد بن عقبة
بكفرهم حتى نزل قوله ان جاءكم فاسق فاسقا [illegible] لاجل فسقه لا لاجل كونه واحدا النوع الثاني ما هو قطعي في اصله
ودلالته وقد نبه المصنف عليه بقوله بصريح الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع المتواتر وهذه ثلاثة مسالك سمعية قطعية
الاول نصوص القران القاطعة كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة والمقصود ما كان نصا لا احتمال فيه لا ما كان
ظاهرا تتطرق اليه الاحتمالات الثاني نصوص الاخبار النبوية المقطوع بصحة نقلها بان تكون متواترة المقطوع بدلالتها
بان تكون نصوصا لا تحتمل التاويل فتجري حينئذ مجرى النصوص القرانية قال الامام يحيى كقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
من سبني فاقتلوه فان ما هذا حاله لا يبعد دعوى التواتر فيه وظاهره مقطوع به فان صح ما قلناه فهو صالح للتمثيل والا
فليطلب له مثال اخر قال مولانا عليه السلام بل ما ذكره غير صالح للتمثيل اذ من قبيل النصوص ولا يعلم تواتره والكفر العلمي يكفي المدار والشارع
لم يصلح له ادلة قاطعة غير ما ذكر الثالث الاجماع ولقطعية دلالته شرائط اما ان يكون متواترا وان يكون صادرا من جميع الامة
المعتبرين في صحة الاجماع وان يكون قصد الامة معلوما فيه مثاله الاجماع على ان كل من اضاف الى الله جهلا نعم كونها نقصا فانه

يكفر لا محالة لمن يقول هذه خصلة قبيحة عندي ومع ذلك فاصنعها الى الله لا الوا اعتقد حسنها وان قام دليل على قبحها فالاقرب
ان اعتقاده لحسنها يعذره لان الاجماع لم ينعقد الا بشرط اعتقاد قبحها من جهته هكذا ذكر الامام يحيى قال مولانا عليه
كلامه هنا فاضربان دلالة الاجماع لم ينعقد الا بشرط اعتقاد قبحها من جهته هكذا في الاكفار مقصورة على اجماع الامة
دون اجماع العترة وقد عدّه الفقيه حميد من الادلة القطعية ومسالك التكفير ثم ان الامام يحيى اخر كلامه على التكفير ذكر ان
اجماع الامة كما هو معتمد في ادلة الاكفار فاجماع العترة ايضا كذلك قال وهذا راي ائمة الزيدية ومن تابعهم من العلماء فانه قاطع
فاذا اجمعوا على خصلة كفرية وجب القضاء بصحة ذلك لان مستند اجماع العترة الاية والخبر وتلك حجة مقطوع بها كما
ان مستند اجماع الامة الاية والخبر ولا يقال ان اجماع الامة يفسق مخالفه فلهذا كان حجة في الاكفار بخلاف اجماع
العترة فانه لا يفسق مخالفه فلا يكون حجة في ذلك قال عليه لانا نقول هذا فيه نظر فان التفسيق لمخالفه غير كونه حجة
على الاكفار غير واحدهما مخالف للاخر فانه انما فسق مخالف اجماع الامة لدليل منفصل ولم يحصل مثله في حق اجماع العترة
فلهذا وقفنا في حال مخالفه خلاف الاجماع فانه من مدلول الاجماعين ومفهوم من احدهما مقاصدهما فلاجل هذا قطعنا
به لما كان مستندهما القطع بالاية والخبر فحصل من مجموع ما ذكرناه استواؤهما في الدلالة على الاكفار **ملحة** الاستدلال
بالاجماع في هذه المسئلة ونحوها مما لا يوجد فيه الا بالدليل القاطع متعسرا او متعذر لانه وان سلم قيام الدلالة القاطعة
على انه حجة قاطعة فثبوته بعد **قوله** او القياس القطعي كان يعلم في ذنب انه كفر لعلة مخصوصة الى اخره مثاله ما ذكر من ان
الاستخفاف بالرسول صلعم كفر فيعلم ان الاستخفاف بالله تعالى كفر لانه ادخل في ذلك فان حق الله اعظم من حق الرسول واعتبر
الامام يحيى ان يكون القياس هنا من هذا القبيل بان يكون المسكوت عنه اسبق الى الفهم من المنطوق وهذه مسئلة خلاف
فالذي عليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة ان التكفير يصح بالقياس لان التعبد به قد قامت عليه الدلالة القاطعة من غير تفصيل
وذهب ابو هاشم والامام م و ض انه لا يثبت بالقياس هكذا نقل في تعليق الشرح عن ض ونقل عنه الفقيه حميد كقول الجمهور وهو اعرف
بمذهبه ولا خلاف الجميع ان كل معصية كانت كفرا لوجه من الوجوه ثم ثبت في غيرها ذلك الوجه وزيادة انه يثبت لها حكم المعصية
التي لم يثبت ذلك فيها الا ذلك الوجه كالمثال الذي ذكرناه وكتكفير من يقول ان الله رابع اربعة وانما محل الخلاف حيث لا يثبت
ذلك وانما هو من قبيل قياس المساواة كما يقوله المتكلمون انه يكفر من اعتقد ان الله فاعل الظلم كما يكفر من اعتقد كونه ظالما
ونحو ذلك والتحقيق انهم لا يختلفون في المعنى في الحقيقة وانهم يتفقون على انه لو ثبت التكفير في معصية وعلم قطعا انه لاجل علة
بانه فيها علم ذلك قطعا حصول تلك العلة بعينها في معصية اخرى ثبت قياسها عليها لكن عند من نفى الاخر بالقياس هنا
ان ذلك غير ممكن بدليل من وافقهم فيما تقدم ذكره مما ثبت فيه الوجه وزيادة وبدليل احتجاج المانعين بان الكفر انما يكون كفرا
لاستحقاق العقاب العظيم والعقل لا هداية له الى ذلك ولا يمكن الاشارة في القياس الى علة منضبطة حتى يقول المستدل قد
وجدت هذه في فرع فيلزم ان يحكم فيه بحكم اصله فالحق انه ان كان الاصل وعلته وان الكفر لاجلها معلومة بادلة قطعية ثم
علم الفرع وحصول تلك العلة فيه بدليلين قطعيين وبرهانين نفيسين لم يصح المنع من الاستدلال بالقياس على هذه الكيفية وان
اختل شيء مما ذكر لم يصح الاستدلال به ولا يبعد ان يكون ثم خلاف في واحد من الطرفين **فائدة** اختلف في هل يجوز
التكفير بالالزام فمنعه الجمهور وقال بصحته ابن الملاحمي وزيادة انه لو ثبت ذلك لكفرنا كثيرا من ارباب المذاهب الاسلامية
وتتبعناهم لان في كلامهم ما يعود الى ذلك ويودي اليه ولان الكفر لا يكون الا ما يدين به المكلف قولا او عملا او اعتقادا اما
ما يكره ويتبرا منه قال مولانا عليه وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه وما كان الشيخ محمود بن الملاحمي على جلالة قدره وغزارة علمه
وفهمه جديرا بان يذهل الى خلافه **ملحة** اعلم ان التفسيق حكمه في جميع ما ذكر في هذا الفصل حكم التكفير من غير فرق

فصل في باب انواع الكفر **قوله** اعلم ان الكفر ضربان الى آخر ما ذكره في ذلك فيه نظر لانه حكم على الكفر بانه هذان الضربان
وظاهره انه لا يخرج عنهما شيء من انواع الكفر وليس كذلك فان تلك القسمة غير شاملة لانواع الكفر ونحن نذكر انواع
المعاصي اولا ثم انواع الكفر مستكملة وبعض ما ذكر من تقسيمه له مفيد باعتبار ان شيدنه ان شاء الله تعالى فنقول الذي
عليه جملة العلماء من اهل التوحيد والعدل وغيرهم ان المعاصي قسمان صغيرة وكبيرة والكبيرة قسمان كفر وفسق ودليله
قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقد دل على انقسام
المعاصي الى كبير وصغير والا لم يستقم الكلام وخالف في هذا الضابط الجعفران فقالا كل معصية اوقعها عمدا فهي كبيرة
لا صغيرة في العمد وقال ابو القسم كلما تناوله الوعيد فهو كبير وقالت الخوارج كل معصية كفر وشرك ومنهم من استثنى معاصي
الانبياء ومنهم من ذهب الى ان المعاصي كلها كفر نعمة والطريق الى معرفة ما ذكرناه السمع فقط فانه الذي يعلم به ان هذه المعصية
كفر وهذه كبيرة غير كفر وهذه صغيرة لان مرجع ذلك الى مقادير العقاب ولا مجال للعقل فيها واكثر ما يعلم بالعقل كون بعض
المعاصي اعظم واخس من البعض فلا شك ان ادعاء الربوبية اعظم من الشرك بالله والشرك اعظم من تكذيب الرسول وقتل
النبي اعظم من قتل الامام وقتل الامام اعظم من قتل رجل من اطراف الناس واما انواع الكفر فهي اربعة النوع الاول
ما هو من افعال القلوب كان يعتقد نفي الصانع او ان معه ثانيا او انه غير قادر او كذب الرسل او كذب ما جاءوا به مما يعلم من
دينهم بالضرورة كالبعث والنشور والجنة والنار والاجماع منعقد من الصدر الاول والتابعين على الاكفار بذلك قال الامام
يحيى ولا يحكى الخلاف في تعلق الكفر بالاعتقادات الردية الا عن اصحاب المعارف كالجاحظ والاسواري فانهم زعموا ان الكفر
لا يتعلق بها لما اعتقدوا ان المعارف كلها ضرورية من جهة الله فقالوا لا يتعلق بها شيء من الاكفار وانما يتعلق بالاقوال
واعمال الجوارح ومقالتهم باطلة مردودة فانه يعلم من دين النبي صلعم ضرورة ان الاعتقادات المخالفة للتوحيد في الذات
والصفات الالهية كفر لا محالة النوع الثاني ما هو من افعال الجوارح كعبادة الاصنام والاوثان وقتل الانبياء وهدم
المساجد وتمزيق المصاحف وغير ذلك وقد ذهب اهل التحصيل من الزيدية والمعتزلة والاشعرية الى ان الاكفار يتعلق
باعمال الجوارح كما يتعلق بافعال القلوب وحكي عن الجهمية والامامية ان افعال الجوارح لا يتعلق بها الاكفار ولا من خالفهم
لقاعدة بنوها على ان الايمان مقصور على المعرفة بالقلب لا غير وان الكفر ما يناقضه من الجهل ونحوه فقط وهم محجوجون
بما يعلم ضرورة من دينه صلعم ان من عبد الاصنام ونحو ذلك فهو كافر النوع الثالث ما هو من الاقوال والمحققون على ان الاكفار
يتعلق بها فانها صريحة فيه كالنطق بان الله ثالث ثلاثة ونحوه وكسب الانبياء والملائكة وتكذيب الرسل وقد خالف
في ذلك الجهمية والامامية كقولهم في افعال الجوارح بناء على قاعدتهم تلك الفاسدة والحجة عليهم هو ما تقدم وقوله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ونحوها وقوله ولقد قالوا كلمة الكفر وقد ذهب طائفة من الكرامية الى ان الاكفار
مقصور على الاقوال وانه لا مدخل له في الاعتقادات وغيرها وفي ما تقدم ما يرشد الى بطلانه النوع الرابع
ما هو من قبيل الترك كترك النظر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات الالهية وترك العلم بتصديق الرسل فانه بمنزلة
جحد الله تعالى واعتقاد تكذيب انبيائه اذ الكل فقد المعرفة بذلك هكذا ذكره الامام يحيى قال واعلم ان التاركين للنظر
والمهملين لشرائعه فريقان الاول كفار بلا مرية وهم اهل الحيرة ومن قال شكا في الادلة ومنهم من ذهب الى التشكيك والفريق
الثاني من ترك النظر وزعم ان المعارف كلها ضرورية ومع ذلك دانوا بالتوحيد والاقرار بالنبوة وغيرها من المعارف كما هو
محكي عن الجاحظ وتلميذه الاسواري ونحا نحوهم يذكر مع حذاق اهل القبلة المتفقين على معرفة الصانع وتصديق الانبياء
فالمولانا يعلم فهذا هو التقسيم المستوفي في ذكر انواع الكفر الجامع لاقسامه وضروبه ويأتي مثله في الفسق فيه ما يتعلق

باعمال الغلو ككسب الاثم واسقاط منازلهم وما يكون من حط درجاتهم لانعقاد الاجماع من جهة الامة على ذلك فليسوا كغيرهم
من افناء الناس لان الله تعالى قد رفع قدرهم واعظم من حالهم وخصهم بما اختص هكذا ذكره الامام يحيى وفيه نظر وكيف بمثل اعمال
الغلو بالتشبه ونحوه وهو قول من فعل الشنا بالولي التمثل بما يستطوي عليه العلن من الاستخفاف والتهاون واعتقاد
سقوط منزلتهم وخساسة قدرهم والله اعلم ومنه ما يتعلق باعمال الجوارح كالزنا وشرب الخمر ومنه باعمال ما يتعلق
اللسان كالقذف ومنه ما يتعلق بالعبادات كترك الصلاة والصوم واعلم ان الكلام في الفسق ومسائله وتقسيماته وغير
ذلك يأتي على نحو الكلام في الاكفار فيما احوان في ذلك تقسيم اخر للكفر ينقسم الى مجمع عليه وهو ما كان كفره صريح
صدر من صاحبه على جهة التمرد والمعاندة مع معرفته للحق فهذا لا خلاف بين المسلمين في كفر من صدر عنه وانه بعاقبة اعظم
انواع العقاب على جهة البأس ومختلف فيه وهو ضربان احدهما ما هو من كفر التصريح ولكن صدر من صاحبه لا على جهة
التمرد بل مع اجتهاده في معرفة الحق واستفراغ الوسع في النظر كاليهود والنصارى والمجوس حيث لا عناد ونحو ذلك
فاكثر الامة على انه كفر كالاول من عترفوه ونحن الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري انه لا عقاب على اهل هذا الضرب وانهم
معذورون وهذا معنى قولهم ان كل مجتهد مصيب هكذا ذكر بعض اصحابنا وقال الفقيه حميد في العمدة خلاف عبد الله بن الحسن
العنبري وقوله ان الاختلاف في اصول الدين يجري مجرى الاختلاف في فروع الفقه انما اراد بذلك الاختلاف بين اهل القبلة
دون اليهود والنصارى فعنده ان التشبيه والجبر وغير ذلك مما اشبهه من انواع الاختلاف ليس فيه تضليل الضرب
الثاني كفر التأويل وفيه خلاف سيأتي وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى **قوله** والضرب الاول خمسة انواع الى اخر ما ذكره اعلم
اعلم ان المصنف ذكر هذه الانواع باعتبار العقائد ورتبها على ترتيب فن الكلام فقدم منها ما يتعلق بالتوحيد ثم بالعدل ثم
بالنبوات وخلط كفار التصريح بكفار التأويل اعتبارا بالترتيب المذكور ولا بأس بما ذكره واحسن منه ان يذكر الملل الكفرية
واهل الاديان المخالفة لدين الاسلام على انفرادهم وكفار التأويل الداخلين في الملة الاسلامية على انفرادهم اما القسم
الاول فهم خمسة اصناف الاول المعطلة والدهرية والفلاسفة ومنكروا الحقائق من اهل السفسطة الثاني الملاحدة
من الثنوية والمجوس والصابئة ومنهم الباطنية الثالث عبدة الاوثان والاصنام والنجوم والافلاك والنيران والجمادات
والحيوانات الرابع المنكرون للنبوات كالبراهمة والقائلين بالتناسخ الخامس الكفار من اهل الكتب المنزلة كاليهود والنصارى
قال الامام يحيى هذه معظم الفرق الخارجة عن الاسلام ويندرج تحتها من الفرق والطوائف خلق عظيم واما القسم الثاني
فهم سبعة اصناف المطرفية والمشبهة والمجبرة والروافض والخوارج والمرجئة والمعتزلة على اختلاف في اكفارهم وبزاع
سيأتي في ذلك وعلى تفصيل في احمالهم فان كل فرقة ممن ذكرنا فوالهم متفاوتة ومذاهبهم مختلفة بعضها اشنع من البعض الاخر
وانما ذكرنا من سمينا لا كفار من ملة الاسلام وسيتضح الحق في ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** فان ذلك كفر بنفسه وان اعتقد
خلاف ما اظهره لسانه يعني سواء نطق بكلمة الكفر هازلا او جادا لغير غرض او لغرض كان يريد اسقاط الواجبات
التي تشغل ذمته اذ هي تسقط عن المرتد وكان يريد فسخ النكاح وهذا مذهب كثير من المتكلمين كالشيخ ابي علي وعلماء العترة
كالسيدين وابي عبد الله الجرجاني وخالف في ذلك ابو الحسين وابو هاشم والامام يحيى والامير ح ولا خلاف بينهم انه لا يكفر بذلك عند الاكراه
او الحكاية له عن غيره واشترط الفقيه حميد ان يكون عالما بالمعنى كلامه احتج الجمهور بان من سب الله او وصفه بالصاحبة
والولد او سب رسوله صلى الله عليه وسلم وجحد ما اتى به من الشرائع فانه لا خلاف بين الامة في كفره وان لم يعلموا كونه معتقدا لمعناه
واحتج ابو هاشم بانه لو كان كفرا لمجرده من دون قصد واعتقاد لما حسن اباحته عند الاكراه ومعلوم خلافه واجيب
بانه لا جامع بينهما بين المختار والمضطر يدل لان ذلك مباح للمضطر بالاجماع والخلاف في انه لا يباح له النطق بكلمة الكفر

في غير

في غير تلك الحال ولو لم يقصد وهل يجوز ان يقال اذا كان ساول مال الغير ما جاء عند الاكراه وجاز ان يكون مما جاء عند الاختيار
واحتج لمذهب ابي هاشم بان المتكلم من غير قصد واعتقاد لم يشرح بالكفر صدره وقد قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا ومعنى
شرح الصدر بذلك اعتقاده والطمانينة اليه **قوله** وكان يعزم على شي من هذه الامور يعني التي مرجعها الى الاستخفاف
واعلم ان الارادة المتعلقة بفعل الكفر وكذلك الفسق من جملة افعال القلوب التي يتعلق بها الاكفار والتفسيق وهي
تنقسم الى عزم وقصد فالعزم ما تقدم والقصد ما قارن اما العزم فيحسب يكون مشاركا للمعزوم عليه في الوجه الذي
لاجله صار كفرا او فسقا يكون حكمه حكمه اتفاقا مثال العزم على الاستخفاف بالله ورسله فان هذا الاستخفاف
كفر ومن عزم عليه فهو مستخف بقلبه فيكون حكم العزم كحكمه ومثال الثاني العزم على الاستخفاف بالامام العادل
كان يعزم على سبه او ضربه فالعزم بنفسه استخفاف به فيكون فسقا كالمعزوم عليه وان كان العزم غير مشارك
للمعزوم في الوجه الذي لاجله كان كفرا او فسقا كالعزم على عبادة الاصنام او الزنا فهذا محل الخلاف **قوله** فقال
ابو هاشم وابو عبد الله والسيد م بالله لا يكون كفرا بمجرده والى هذا ذهب اكثر اهل العدل واحتج الامام يحيى ولهم حجتان
احدهما ان الكفر انما كان كفرا لفاحشته وهكذا حال الفسق وهما انما تفاحشا لوجه وقعا عليه فاذا لم يشاركهما العزم
في ذلك الوجه لم يجعل كفرا ولا فسقا الحجة الثانية ان الشرع لم يثبت للعزم هذا الوصف الا لاجل مخالطته
المعزوم عليه ومماسته له وهذه المخالطة والمماسة لا تكون الا بالمشاركة في الوجه اذ العقل يشهد بذلك فاذا لم يكن
العزم مشاركا للمعزوم عليه في الوجه لم يكن له حكمه من كفر او فسق كالعزم على كلمة الكفر فانها انما كانت كفرا لانه
يدل لها على بطلان التوحيد والعزم ليس كذلك وكذلك العزم على الزنا فانه ليس بزنا ولا يتفاحش كتفاحشه واحتج ابو هاشم
ايضا بانه لا بد ان ينحط العزم عن درجة المعزوم عليه في الثواب فكذلك في العقاب كما ان الانسان يعزم ويوطن نفسه على
انه ان بعث نبيا تحمل الرسالة واداها فمن المعلوم انه لا يكون ثوابه كثواب المبعوث فكذلك العقاب **قوله** وقال ابو علي
وابو الهذيل والكعبي وحكي عن واصل انه يكون كفرا وخرجه السيد م بالله للهادي عليهما السلم ولهم على ذلك حجتان الحجة الاولى
ما ذكره في المتن الحجة الثانية ان الاجماع منعقد من جهة الصحابة والتابعين على ان حكم العزم تابع للمعزوم عليه في
الكفر والفسق قال مولانا عليم وهما حجتان واهيتان اما الاولى فليس في كون الارادة تابعة للفعل غير مستقلة بنفسها
ما يوجب كون حكمها كحكمه في ثبوت الكفر والفسق ولا يوجب ذلك ظنا فكيف بالقطع ومراد المتكلمين بكونها تابعة للفعل انه
ما دعا الى الفعل داع اليها وليس فيها غرض يخصها على انفرادها فاين هذا من ذاك واما الثانية فدعوى الاجماع في ذلك
دعوى فارغة وما هي ونحوها الا من قبيل الزعمات التي لا يعول عليها ولا يلتفت **قوله** لان الظاهر من حال الصحابة الاجماع
او صح من هذا ان يقال لانه دليل قاطع على ان العزم الذي حاله ما ذكر حكمه حكم المعزوم عليه والا ضل عدمه والاكفار والتفسيق
لا يثبتان الا بالادلة القاطعة **قوله** ولا يمتنع ان يكون هذا من خصائص امة محمد صلعم يعني لا يثبت انه من خصائصهم الا بعد ان يثبت كون
من قبلهم من الامم على خلافه وذلك لا دليل عليه واما الارادة المتعلقة بالفعل التي هي قصد لفاعله فقال الامام يحيى فهو يكون
كفرا كان يريد بسجوده عبادة الشيطان او الاوثان فهذا السجود انما كان كفرا لاجل الارادة لانه لو خلى عن الارادة لم يكن كفرا
انتهى قال مولانا عليم فمن العجائب ان يقتضي كون الفعل كفرا ولا يكون هي كفرا في نفسها **فائدة** وقد سبق فيما ذكرنا انا مكلفون متعبدون
بمعرفة مسائل الاكفار والتفسيق لما يترتب عليهما من الاحكام التي يعرفها فما يكون حكم الشاك في كفر الكافر والذي جهله
اصحابنا ان الشاك في كفر من هو خارج عن الاسلام كاليهود والنصارى وعبدة الاوثان لا اشكال في كفره لرده ما علم من ضرورة
الدين وما نطق به القران المبين ولا تختلف الامة في ذلك فيشكل ويلحق بما ذكرنا الشك في كفر الباطنية والمطرفية وان اظهروا الاقرار

بالاسلام والشهادتين اما الباطنية فلان اعتقادهم يؤول الى اعتقاد الملحدة في نفي الصانع والنبوات واما المطرفية فلان لهم اعتقادات مخالفة لما علم من ضرورة الدين وقولها بين الفرق قبيح فاحش واشنع مما كفر به اليهود والنصارى واما كفار التاويل من اهل القبلة الذين يثبتون باسا الصانع ونبوة النبي عليه السلام ظاهرا وباطنا فقد اختلف في حكم الشاك في كفرهم فالمحققون وجمهور المتكلمين كابي هاشم واتباعه ان من شك في نحو كفر المجبرة مع اعتقاده لخطائهم واثمهم فيما ذهبوا اليه واما شك في هل اخطاوا ام لا فعندهم الكرام لا لعدم ظفره بدلالة قاطعة في ذلك فانه لا يكفر وان شك في هل اصابوا في اعتقادهم او اخطاوا فكافر لانه شاك في اصابة من اضاف القبيح الى الله تعالى وكذلك حكم الشك في كفر المشبهة وهذا هو المحصل من كلام الشيخ ابي علي ونسب اليه ان الشاك في كفر المجبرة ونحوه كافر وكذلك الشاك في كفر الشاك وقال الاسكافي الشاك في كفار التاويل من المذاهب الشنيعة التي لا وجه لها ولا ينبغي التجاسر عليها فالقول بذلك اقدام وجراءة على تكفير كثير من ائمة المسلمين وشيوخ الملة فنعوذ بالله من الغلو ولا نعلم لاهل هذا القول حجة ولا شبهة تلتبس الحال فيها وكذلك لا دليل على ان الشاك في اصابتهم وخطائهم كافر وان كان ذلك خطا وقد صرح بعدم تكفيره المهدي عليه السلام لا يجب على المكلف الا ان يكون اعتقاده موافقا للحق واما التعارض لمخالفه وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطئا فقط فلا اذ لا يجب التعرض لتكفير الغير او تفسيقه الا حيث عليه تكليف يتعلق بذلك الغير والذي ذكره ابو علي في توجيه ما قاله من كفر الشاك واعتذر به في مقالته هذه الركيكة ان الشاك في كفر المجبرة شاك في حكم الله والشك في حكم الله كفر قال الامام يحيى وهذا خطا لانه يلزمه ان يقطع بحكم الله تعالى لقيام البرهان القاطع عليها وشك في كفر المجبرة لعدم الدلالة عليه فان احدهما من الاخر

فصل اعلم انه قد تقرر بضرورة الدين جملة لا يمكن احد من اهل الملة انكارها **قوله** والاخلال بشي منها كفر من خالف شيا من هذه الجملة فهو بطريق الاولى عد منها نفي التشبيه والخلاف بين المسلمين في كفر المشبهة واصح وعد منها مسالة سمع بصير مدرك وفي هذه الصفات خلاف بين علماء الاسلام الا ان يقصد اطلاق هذه الاسماء فلعل ذلك مما لا خلاف فيه كما ذكره لان المعلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لا يشبه خلقه ففيه تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فاما من قال ان الله جسم ذو اعضاء وجوارح ونفى التشبيه وزعم ان ذلك ليس بتشبيه وان التشبيه المحرم الذي علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم نفيه تشبيه الله بخلقه في صفات النقص كالحدوث والموت والتالم فهذا منا اول كفره محل الخلاف **قوله** واما وقع الاشتباه فيمن يذهب من اهل القبلة مذهبا خطا الى اخره اعلم ان الذي يذكر الان من الكلام في كفر التاويل هو السر في هذا الباب واللباب لذوي الافهام والالباب وهو الذي اشير فيه الى النزاع واصطلك فيه الركب المعنق الى التنزه والتثبت والتحرز عن الاوهام والتهافت في الاقدام فانه مزلة للاقدام و**قوله** يعود بالنقض على شي من هذه الجملة اراد ولا نعتقد ان كل خطا في المسائل الخلافية مما الحق فيه واحد وقع على سبيل التاويل فهو كفر على الاطلاق فان هذا غير صحيح بل في المذاهب التي اعتقدها اهل القبلة واخطاوا فيها ما يكون خطا غير معدود في اكفار التاويل ومنها ما هو معدود منه فقصد المصنف التمييز بينهما بان ما كان من الخطا يعود بالنقض على شي من تلك الجملة فهو كفر التاويل المختلف فيه وما لا فلا قال الامام يحيى التمييز بين الخطائين بان يقال ما كان يبطل طريق العلم بالصانع فهو كفر كاعتقاد قدم الاجسام فانه لا طريق لنا الى اثبات الصانع الا بواسطة حدوثها وما ناقض المعرفة فهو كفر وكذا ما كان مبطلا للقادرية كاعتقاد انه لا يصح منه الفعل او انه موجب بالذات او للعالمية كالقول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات وان يعتقد ما يناقض الحكمة كان يضيف الى الله تعالى فعل القبيح مع اعتقاده لقبحه وكونه نقصا او يعتقد انه يظهر المعجزة على الكذابين او يعتقد ان الرسول ليس صادقا وان المعجز ليس فيه دلالة على الصدق قال مولانا عليه السلام وكلام الامام عليه السلام هذا غير محكم لانه اورد مسالة الخطا الذي هو

كفر

كفر تاويل وهذه العقائد الفاسدة التي عدها من قبيل الكفر الصريح **تنبيه** اقاويل اصحابنا في تفسير كفر
التاويل لا تخلو عن اختلاف واضطراب وهو من المعاني الغامضة وقد قدم تفسيره عند المصنف من ضمن قوله واما وقع
الاشتباه الى اخره فحاصله انه عنده كل معتقد لاهل القبلة خطا يعود بالنقض على شيء من تلك الجملة التي ذكرها
مع تاويل لما يوافقها وقد عرفت ما حكيناه من تفسير الامام عليه السلم [حكم] هذا عن محكم الاية او رده بسبب الخطا الذي هو
كقوله وقيل هو انكار ما ثبت اشيا من الامور التي انطوت عليها حقيقة الكفر المتقدمة مع مشاركة المرتكب له في
المماثلة لشبهة يزعم انها تقتضي ذلك فما هذا حاله تسمى كفر التاويل والقائل به كافر التاويل وانما سمي بذلك لانه
اداه مذهبه الى الكفر ولم يكن من اسرائه كفر الكفر التصريح فالمراد نا عليهم الحقيقة المشار اليها هو قوله الخلو عن
معرفة الله او نبوة نبيه الى اخره وقوله ان تسميته كفر التاويل من الاعتر مستقيم بل من اقوال وتاول المعنى انه لم
يقدم على ذلك جرأة وانما هو لتاويله مذهبه بانه غير مماثل للكفر الصريح وانه موافق للاصول وقيل كفر التاويل
ان يفعل المكلف او يقول او يترك معصية والدلالة القاطعة قاضية بان تلك المعصية كفر وكان ذلك منه وهو غير
عالم بكونها معصية بل ظنه الصواب في ذلك مع اقراره بالشهادتين وحمله الاسلام ومثال كفر التاويل عند مثبته
القول بانه تعالى فاعل الظلم والكذب والعبث فانه ينقض ما علم ضرورة من الدين وهو ان الله تعالى لا يوصف بانه ظالم ولا كاذب
ولا عابث وان واصفه بذلك ومعتقده فيه كافر لكن القائلين بذلك وهم المجبرة لم يصفوه بهذه الاوصاف ولا اعتقدوها
فيه ويتبرؤن من كون الموصوف بانه فاعل الظلم مماثل للموصوف بانه ظالم وكاذب وعابث لشبهة اقتضت عندهم اختلاف الوصفين
وعدم تماثلهما **قوله** وقال جمهور شيوخنا الى اخره اعلم ان الخلاف في ثبوت كفر التاويل في نفسه متسع والذي عليه اهل
التحقيق من العدلية وهم ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة البصرية والبغدادية ثبوت كفر التاويل وان دخول التاويل في
المذاهب لا يمنع من كونها كفرا وذهبت المجبرة على طبقاتهم كالاشعرية والكلابية والنجارية الى منع الاكفار بالتاويل
بل حكي عن الاشعري انه قال اختلف الناس بعد نبيهم في امور كثيرة من مسائل الديانة ضلل بعضهم بعضا وبرا بعضهم من
بعض لكن الايمان بالله ورسوله يجمعهم ويعمهم قال الامام يحيى عليه والى هذا ذهب النظار من اصحابه كالجويني وابي
حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي وهو الراجح الاشعرية قال الاكثر منهم على هذه المقالة وحكي عن بعضهم انه كفر اصحابنا في قوله
في القول بان المعدوم شيء وخلق القران وانكار الرؤية ومنهم من يكفر المشبهة بالقول بالتشبيه والقول بعدم الاكفار
بالتاويل مذهب ابي حنيفة نقل عنه انه لا يكفر احدا من اهل القبلة ومثله حكاه ابو بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي وغيره
من اصحاب ابي حنيفة والى نفي الاكفار بالتاويل ذهب من ائمتنا والامام يحيى بن حمزة وابو الحسين وابن الملاحمي وابو القسم البستي
هكذا حكى عنهم الامام المهدي عليه السلم ذلك والذي ذكره الامام يحيى في كتابه التحقيق ان المختار عنده ان الاكفار واقع مع التاويل
كوقوعه مع التصريح لا محالة وان التاويل لا يمنع من الاكفار اذ الجائز في كل صاحب بدعة ان يكون معذورا في بدعته بما يظهره
من الشبهة فتاويله لا يعذره عن الاكفار رحالا كما هو مذهب ائمة الزيدية والمعتزلة لكنا نقول انما منعنا في بعض الاكفار
بالتاويل لامر اخر وهو ان الاكفار لا مدخل له في التاويل لحصول الاحتمال في الدليل كما نقول في كفر المجبرة عند من لا يقول باكفارهم
فانه لم يمنع منه بطلان القول باكفار التاويل بل لاجل انما نورد في اكفارهم فيه احتمال لا يمكن القطع به فاذا سوى انا عليه لا
بعد ان يكون هذا حقيقة ما ذهب اليه من ثبته عليه والبستي وابو الحسين وابن الملاحمي ان لم يكن لهم نص صريح على خلاف ذلك
قوله وحكي عن الشافعي انه قال انا لا ارد شهادة اهل الاهوا الا الخطابية يعني فهذه الحكاية يقضي بانه لا يكفر احدا
من اهل الملة والسر في رده لشهادة الخطابية من اجل تكفيرهم بل لانه يستحلون الكذب ولا يوثق بهم قال الامام يحيى فاما مالك فلم

اعرفه قولا في الاكفار بالتاويل **قوله** وحكى عن الكرخي الى اخره قد تقدم ما ذكره الامام يحيى من حكايته الى بكر الرازي عنه انه لا يكفر احدا من اهل القبلة وصورة كلام الرازي المحكي عنه ان كل مذهب لاهل القبلة يوجب اكفار معتقديه لا يمنع من نكاح ذبائحهم ومناكحة نسائهم لانهم منسوبون الى ملة الاسلام ومتولون لاهلها وقد قال تعالى لليهود والنصارى ومن يتولهم منكم فانه منهم فدل على ان من تولى ملة من الملل فهو منها فاحد الامام يحيى وغيره من هذا انه يمنع التكفير وقال السيد هذا القول يقتضي انه يوجب تكفير بعض المختلفين من اهل القبلة في باب العقائد وانما منع اجراء احكام الكفر عليهم وتابعه المصنف **قوله** بل يعتمدون على متشابه القرآن والسنة فيه نظر وكيف يعتمد اهل الملل الكفرية المخالفة لملة الاسلام على شيء من القرآن والسنة وهم يشفونها ويسعون ما يسفر عن غلبة فان احتج بها محتج منهم فما هو الا من قبيل الالزام **قوله** واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرها اصحابنا ممكن ان يعترض بوجه واحد الى اخره يمكن الجواب عنه بان يقال قد علمنا ان من صدق الرسول صلعم وكان على ما وصف من كونه معتقدا للجملة المتقدم ذكرها اذا استحل الخمر كفر بالاجماع فدل على ان ذلك الاعتقاد لا يمنع من ثبوت الكفر وقد يحتمل معنى هذا الجواب وجها مستقلا تحريره ان يقال المانع لكفر التاويل الشبهة ان مستحل الخمر او من شتم الرسول صلعم يكفر وان كان مقرا بالله ورسوله ونبوته ومصليا الى قبلته ولا وجه لذلك الا انه صار باستحلال الخمر كالمكذب له وبالسب مستخفا به فلزمه الكفر ولم ينفعه عن الكفر الاقرار بنبوته فكذلك سائر مسائل الاكفار بالتاويل حيث يعلم بالضرورة انها تستلزم الكفر ويعود على تلك الجملة بالنقض **قوله** فالوا قال صلعم امرت ان اقاتل الناس الى اخر الخبرين المذكورين يقرر احتجاجهم بهما ان قالوا ظاهر هذين الخبرين دال على ان من كان مقرا بالشهادتين ومصليا الى القبلة واكلا للذبيحة فان حاله تخالف حال غيره ممن لا يكون على هذه الصفة ولن يكون كذلك الا بان اكفارهم لا وجه له بحال الظهور الخصال الاسلامية في حقهم **مسئلة** اعلم ان الحق في هذه المسئلة ما ذكره الامام يحيى من جواز كفر التاويل وان ادلة المانعين له غير مفيدة لمنعه والادلة التي ذكرها الجمهور انما تدل على انه جائز لا مانع منه لا على ثبوته ووقوعه فالحق ان الحق ان ينظر في ادلة متشابه الحاكمين به على المشبهة والمجبرة ونحوهم فان جمعت شروط القطع وجرت مفيدة للعلم اليقين اعتمد عليها ورجع في ذلك اليها وان لم يحصل بها ذلك ولا افادت الناظر فيها حصول العلم سوغ ترك الاقدام على التكفير بها وجوز في ذلك الخطأ انه كفر وانه ليس بكفر ومع ذلك يعامل اهل تلك المقالة معاملة المسلمين لان اصل الاسلام مقطوع به فيهم وهذا مما لا ينبغي العدول عنه والله ولي التوفيق **فصل** لا مانع من ان يوصل ادلة اكفار التاويل بعض النظار فيها الى العلم ولا يوصل البعض الاخر فليس من حق كل دليل ان ينتهي الناظر فيه الى العلم لان النظر المفضي الى العلم شروطا قد يختل او بعضها في حق بعض الناظرين ولا شبهة في ذلك اذا عرفت هذا صح ان يكون فرض احد الحكم بالكفر في حق تلك الطوائف من المبتدعين وفرض غيره عدم الحكم بذلك حسب ما يقضي به نظره في دليل ذلك الى العلم ولم يقض بغير نظره الى ذلك لانه لا مانع من ان يكونا مصيبين جميعا اما زيد فلا كلام لانه اقدم عن حقيقة واما عمرو فلانا فرضه عدم الاقدام مع عدم العلم ولا يقال بل يكون اثما لانه مكلف بالعلم بذلك لانا نقول لا نسلم ان العلم بكفر المتأول من مما كلفنا به ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقد ذكر بعض اصحابنا انه يجب النظر في كفر كفار التاويل كالمجبرة على من كان بالقرب من ديارهم اذ لا يجوز له التقليد في الاحكام التي تنبني على التكفير وعدمه **مسئلة** اخر ذكر الامام المهدي عليه السلام ان المانع لكفر التاويل من حقه ان لا يوجب علينا النظر في معرفة الكافر وتمييزه لقوله انه لا كفر بعد الاقرار بالشهادتين وتصديق الرسول عليه السلام واذا لم يكن الكفر عنده الا ما علم من الدين ضرورة انه تكذيب للنبي او نقل الاجماع المتواتر على انه كفر او علم من دين النبي ضرورة انه كفر فمثل هذا لا يفتقر الى نظر واستدلال **فايدة** مما ذكر المهدي عليه السلام ان القول بكفر التاويل يستلزم تجويز التكفير بالالزام وان لم يلتزمه الخصم وان من منع كفر

فقط كست تشتغلوا بشيء من الكلام ذكر الفقهاء في ذلك وذكروا فلما فعلم ذلك ... [illegible]

التاويل لم يصح عنده الا كفار بالالزام الا حيث يلتزمه الخصم قال مولانا عليه السلام والظاهر خلافه وذلك فان المجوزين لكفر التاويل نص اكثرهم على انه لا يكفر بالالزام اذا لم يلتزمه الخصم **مسئلة** اخرى اعلم ان القائلين بثبوت كفر التاويل المكفرين لبعض طوايف ملة الاسلام كما يقوله الجمهور من اصحابنا في المشبهة والمجبرة ونحوهم اختلفوا في ثبوت احكام الكفر لهم فحكى الشيخ ابو القسم عن المعتزلة جميعا انه يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم ولا تحل ذبحتهم ولا مناكحتهم ولا موارثتهم والمشهور عن ابي علي والقاضي وجعفر بن مبشر ان حكمهم حكم المرتدين وقال به من اهل البيت عليهم السلام القسم وابو طالب والجرجاني وقال السيد وهو الذي حصله السيد لمذهب الهادي عليه السلام واسباطه والبه [?] لما ل الجمهور من المعتزلة واختاره المهدي عليه السلام وقال الامامية من الاشعرية وهو احد قولي الشيخ ابي هاشم ان حكمهم حكم الذميين ونسب الى الناصر عليه السلام ان حكمهم حكم الحربيين وقال الشيخ ابو القسم البلخي وابو الحسن الكرخي بل يجرى عليهم احكام المسلمين في الدنيا وانما يثبت لهم من احكام الكفار استحقاق العقاب العظيم وقد احتج المهدي عليه السلام بانه اذا ثبت الكفر لزم احكامه قطعا فيجب ان يجرى عليهم كسائر الكفار ويكون دارهم دار حرب ولا يعاملون معاملة الحربيين لا الذميين لان الاصل في الكفر عدم الذمة فان نطقوا بالشهادتين قبل ان يظهر منهم شي من الجبر والتشبيه حكم باسلامهم ثم اذا اظهروا الجبر والتشبيه بعد ذلك فمرتدون يجرى عليهم احكام المرتدين فاما لو نطقوا بالشهادتين بعد اظهار الجبر او التشبيه لم يحكم باسلامهم لانهم يذهبون الى الجمع بينهما قال مولانا عليه السلام ومذهب الشيخ ابي القسم في كفار التاويل وهو انهم يعاملون معاملة المسلمين هو اقسط المذاهب فيهم واعدلها والله اعلم

فصول فيما كفر به اصحابنا اهل البدع

هي سبعة فصول الاول في المشبهة الثاني فيما يكفر به اصحابنا المجبرة الثالث فيما تفرد به بعض علمائهم من المقالة المنكرة الرابع في المرجئة الخامس في الخوارج السادس في الرافضة السابع في المغلوبين على ما ياتي من التحقيق والتفصيل وليس اصحابنا يحكمون بكفر كل من هذه الفرق مطلقا بل منهم من يحكمون بكفره ومنهم من يحكمون بعدم كفره ومنهم من يفصلون القول فيه ووسط بين هذه الفصول فصلا تاما في ذكر ما كفر به بعض المجبرة المعتزلة من المشبهة ولم يعرض المصنف لذكر المطرفية كما تعرض له الامام يحيى وقد بالغ كثير من ائمتنا وعلمائنا في تكفيرهم حكى الفقيه حميد عن الامام احمد بن سليمان انه جمع بينهم وبين فرق الكفر من غير فرق اهل القبلة وذكر الامام عز الدين الذي جحدوا من اي القران الصريحة التي لا تحتمل التاويل ارتعاية وسبع وثلاثون ايه وقال في تعليق الشرح ويلحق بكفر الكفرة الخارجين عن الاسلام كفر الباطنية والمطرفية وان اظهروا الاقرار بالاسلام والشهادتين قال اما المطرفية فلهم اعتقادات واقوال شنيعة والمعلوم من ضرورة الدين خلافها فقولهم ان الحوادث هذه المشاهدة كالحيوانات والنباتات والامطار وفروع العالم كلها ليست من فعل الله ولا باختياره بل بفطرتها وطبعها وانه انما خلق من الحرشان المؤذية ولا يبتلي احدا من عباده وانه عز وجل لو قدر غرمه لاستمر العالم على ما هو عليه من الصحة والموت والبارد والذبابة وساير اوصافه وانه يعجز رازق للعصاة ولا يفاصل بين عباده في الارزاق قال فكلما ذكروه من ذلك يعلم من ضرورة الدين خلافه فالسالك في كفرهم كالسالك في كفر الخارجين عن الاسلام لانه كفروا بالواقع واشنع مما كفر به اليهود والنصارى قال ويحتمل ان يكونوا من كفار الملة وهو الصحيح لاطلاقهم الشهادتين واعتقاد معناهما وانما يكفرون بوجوه منها ان ذلك او لها انهم سدوا على انفسهم العلم بالله تعالى لان الطريق الى اثباته الاستدلال بالحوادث التي هي الاجسام وما اشبهها وقد تقرر انه لا يصح لهم الاستدلال المتقدم الادلة على ان الاجسام محدثة والا على ان المحدث لا بد له من محدث لانهم يجعلون المعجزات من فعل الله ولانهم ينسبون لله تعالى اسما قد نهاه ان يعين اسما ويزعمون ان الاسم هو المسمى فقد استواسعة [?] ولم يردهم الاثار القرانية المصرحة بخلاف وما ذهبوا اليه ولنسبتهم اكثر الحوادث الى غير الله كالاولاد والثمار والنبات

فصل في المشبهة اعلم ان التشبيه لغة الحكم بتماثل امرين غيرين فما يرجع الى ذاتيهما كقولك هذا مماثل هذا

اي هو مثله في جوهره وصفته او في بعض الاوصاف العارضة لهما كقولك زيد مثل الاسد لكمال تماثل صفة لهما عارضة وهي الشجاعة
لا لاحكام التماثل في الجوهرية والصفات الواجبة واما معناه اصطلاحا فهو الحكم على الله لمماثلة الاجسام فيما هو من لوازم
الجسمية كالتحيز والتأليف والكون في الجهة او الاعراض في الحكم الملازم لها كالحلول في المتحيز واما من اعتقد ما يقضي بتشبيه غير
الله به كما يقوله المجبرة في اثبات المعاني القديمة وكما يقوله النظام في جعله الاشياء قادرا عالما حيا لذاته فلا يسمى في الاصطلاح
مشبها لان المشبه من اثبت لله تعالى صفة تختص المحدثات لا من عكس فانما يحكم عليه بانه كالمشبه وفي حكمهم وعلى هذا من وصف
الله تعالى بانه متنقل او متالم او مسرور واضداد هذه الصفات ونحو ذلك فهو مشبه **قوله** الذين اعتقدوا ان الله تعالى جسم طويل
عريض عميق له اعضاء وجوارح وشكل وهيئة الاعضاء الاراب واحدها عضو وواحد الاراب ارب والجوارح هي الاعضاء التي
يكتسب بها كاليد والشكل لغة المثل وفي هذا المعنى غير المقصود وانما اريد به المتعارف في علم اللطيف وهي كيفية للجسم كالتدوير
والتربيع مثلا والهيئة لغة الشارة والشارة هي اللباس وقد يستعمل في عرف المتكلمين بمعنى اللون ويفسرون اللون بها وفي
كلام المصنف ما يوهم ان المكفرين من المشبهة هم القائلون بهذه المقالة المخصوصة وليس كذلك فانهم كل من اعتقد في الصانع انه جسم
له لحم ودم او صورة وله وجه كوجه الانسان او متحيز او ذو ابعاض او يختص بجهة او محل للحوادث او يحل في الصور الحسان
او انه هوى او انه اجوف من فمه الى صدره ومصمت فيما عداه او قال الايمان له من جهة الفوق او زعم انه يشبر نفسه بخمسة اشبار او انه
على صورة ادم وانه سبعون ذراعا او ان له وجها ويدين وعينا او انه كالجزء الذي لا يتجزأ او قال انه مستقر فوق العرش
ويجلس عليه وانه يثقل عليه حتى يئط تحته من ثقله او اعتقد ان له رجلا وساقا قال الامام يحيى واكثر هذه المقالات المستشنعة
والجهالات المنكرة يحكى عن هشام الحشوية والروافض وطوائف من الملاحدة فتعالى الله عن ذلك قال وهذا هو صريح التشبيه واهل الزندقة
واخشنها يحكى عن مقاتل بن سليمان وداود الجواربي وكل ذلك يدل على الوقاحة وعدم المبالاة فتعالى الله عن ذلك قال وهذا هو
صريح التشبيه وان كان لم يكن هذا تشبيها فلا تشبيه هناك يعقل والذي عليه ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والاكثر الاشعرية
تكفير هؤلاء المصرحين بهذه المقالة قال مولانا عليه السلام لان كل من قال بهذه المقالة او بعضها مشبه لا محالة ولا كلام ان المشبه
لله بخلقه كافر بالضرورة من دين الامة بل من دين الرسول صلعم والامة مجمعة على ذلك قال الامام المهدي عليه السلام حكى العنبري
والجاحظ قال مولانا وانما وقع خلاف في كفرهم لانهم لا يعترفون بالتشبيه ويتأولون ما قالوه بانه غير تشبيه وانما التشبيه ان
يوصف الله تعالى بصفات النقص من الحدوث والعجز والحاجة قال المهدي عليه السلام ولكنه يقال اذا كنت تعترف بان اعتقاد كون الله مشبها
لخلقه كفر وكذلك النطق به فكل تشبيه لله بخلقه يجب ان يكون كفرا الا ما خصته دلالة تخرجه عن هذا الاطلاق كوصفه تعالى
بانه موجود وقادر وعالم وغير ذلك من صفات الكمال الثابتة مجردة عن الغيرة والمخصص لذلك اجماع المسلمين على جواز اعتقادها
فانه له تعالى بل علم ذلك من ضرورة الدين وما عدا ذلك فهو كفر وانكار الخصم لكونه كفرا لا يدفع عنه الكفر مع انه لا بد له من الاعتراف
بانه تشبيه لله بخلقه وكونه تشبيها معلوم ضرورة قيل ولم ينقل عن احد من اهل البيت ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة
قال مولانا عليه السلام وذلك لتفاحش مذاهبهم وكونها ادخل في الشناعة فلم يقع في اكفارهم من الاختلاف ما وقع في اكفار المجبرة
فذنبهم اقبح وخروجهم اوضح وافضح قال الامام يحيى وانما بدانا باكفار المشبهة لان كفرهم اغلظ لكونه متعلقا بالذات واكفار
المجبرة متعلق بالافعال ولان كفر المشبهة المصرحين بالتشبيه اجماع بين الامة وقد عكس الاسكافي فزعم ان المجبرة اعظم
كفرا منهم لان المجبر اضاف كل قبيح الى الله وتنزه عن اربابه الكفر ودافع عن اهل الضلال واهل مودة الشياطين وتبرأه يجيء على
براءتهم وانتفى الخروج عنهم قال والاهم جاهلون بالله تعالى قال الفقيه حميد والصحيح ان احوالهم متقاربة في باب الجهل قال مولانا عليه
السلام بل الصحيح انها متباعدة قال الامام يحيى ومعظم الخلاف في الاكفار انما يجري في هذين الفريقين المشبهة والمجبرة لما يعرض من

اشبار ح

اقوالهم المنكرة في ذات الله تعالى وصفاته واما من عداهم من الفرق فالكفار هم نصف كما سنحققه **قوله** فلا يمتنع في ذلك خلاف العنبري
والاشعرية الصحيح انهم لا يخالفون في كفر المشبهة على الاطلاق وانما خلافهم فيمن قال ذلك عن تاويل كما عاد المصنف الله ولا
نورعنهم خلاف في تشبيه المجسمة فقوله وانما خلاف هولاء في اهل المجسم مشبهة غير مستقيم قال الامام يحيى خلافهم انما هو في
الذين تاولوا ما ورد من الايات والاخبار المشعر ظاهرها بالتشبيه فلهذا اعذروه في الاكفار الا من قال بهذه المقالة التشبيه
من جهة نفسه من غير تاويل فلم ينقل عنهم انه لا يكفر **قوله** ونحو ذلك من الصفات التي ليست في صفات الالهية قال الامام يحيى كان
كل من اختص بصفة المكونات فهو بري عن صفات الالهية لا محالة والاحادة الواحد منا ان يكون محيطا بها ولا نقص اعظم من
هذا النقص لانه نقص في الذات لا سيما على بطلان صفات الالهية وحصوله على نقائصها من الصفات الجسمية **قوله** جهلا لانه
يمكن معه من العلم بصفات الكمال وذلك لانهم اذا اعتقدوا جسما طويلا عريضا على شكل الانسان وصورته لم يكن قديما وانما
يكون كالاجسام الحادثة ولا قادرا على جميع المكونات ولا محيطا بجميع المعلومات والا لزم في احدنا ان يكون كذلك **قوله** كالخلاف
في اثبات الاحوال يعني قول بعضهم في الوجود والقادرية ونحوها انها صفات كابي هاشم واصحابه وقول بعضهم انها احكام كابي الحسين
واتباعه ومنهم من لم يجعلها زائدة على نفس ذاته كالاخشيدية **قوله** كان اقروجه العبادة الى غير الله وذلك لانه
وجهها الى من اعتقد الالهية من اعتقد ان له اعضا وجوارح ولا شك ان الله تعالى ليس كذلك قال الفقيه حميد وجرى ذلك مجرى من يكون
له ان غني ابيض فقصد الى رجل عجمي اسود وبره وعظمه فانا نعلم انه لا يكون بارا به قال فيكون عبادة المجسم شبيهة لانها
تجري مجرى عبادة الوثن والصنم وقد ذكر ذلك علماونا وصرح بذلك الشيخ الشطر والسيد الجرجاني قال بل صرحا بانها كفر **قوله** والا يكون
عسا ونحو ذلك يعني من اسقاط صفات الكمال التي لا يصح ثبوتها للاجسام ولزوم ثبوت صفات النقص التي ثبتت للاجسام ولا يجوز على
الله تعالى نحو ان يكون جاهلا وعاجزا **تنبيه** اهمل المصنف بعضا مما يحتج به الاصحاب على كفر اهل التجسيم كاحتجاجهم
بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قالوا ولا شك ان كل من قال في جسم انه الله فقد قال في غير الله انه الله
~~بها ولا فرض جوابا ان الله هو المسيح ابن مريم قالوا ولا شك ان كل من قال في جسم انه الله فقد~~ جسم ذوا اعضا وجوارح وكف
وبنان وفم ولسانا كما صرح النصارى بان الله هو المسيح فيجب اكفارهم كالنصارى وكاحتجاجهم بان الله استعظم مقالة من اثبت
الولادة له بقوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان فاذا كان كذلك ولم يثبتوا له صفات
الاجسام الا الولادة فكيف حال من اثبت لله تعالى جميع الصفات الجسمية من اليد والرجل والظهر والبطن فذلك لا محالة يكون
اعظم قال المولى اعلم واما اهمل المصنف نحو هذا الاحتجاج لان مرجعه الى القياس الذي لا يوخذ به ههنا **قوله** على تقدير ذلك
ان اراد اعتقاد وضع اسم الحلول والمحل على غير ما هو المعقول فصحيح ان ذلك يقرب وان تسمية الله تعالى محلا غير سديد
وان اراد اعتقاد ان يكون هذا مذهب الكرامية وقد حكي انهم يقولون بحقيقة الجسمية فالاقرب خلاف ذلك والاظهر عنهم
عدم اعتقاد التحيز وعلى هذا المنهج الذي ذكره يجري الكلام اي من اعتقد انه تعالى مختص بالجهة لا على جهة الشغل لها وانه
كائن فوق العرش بكيف الاهي او انه حاصل بكل مكان لا على جهة الحلول والاستقرار قال الامام يحيى الى غير ذلك من المذاهب
التي تدل على حقيقة التشبيه **قوله** والذي ذكره اصحابنا في كفر من هذا حاله وجهان الاوزاري اصحابنا الا يقولون بكفره
واما قال الامام يحيى لو كفرنا من هذه حالة لاجل اعتقاده ما ذكر فليس كفره يكون الا باحد وجهين **قوله** انه يلزمه
القول بالتشبيه تقريره ان يقال اذا ثبت ان الله محلا للحوادث وحاصلا في الجهة لزم ان يكون جسما لان ذلك لا يعقل الا في
الاجسام **قوله** ان الكفر ليس بالالزام قال الامام يحيى ما مذهب الاول يلزم صاحبه الكفر لكنه لا يكفر لانه
لم يلتزمه ولهذا لم يكن معدودا في ادلة الاكفار بحال **قوله** وتاولوها على صفات قديمة كما يقوله قدماء الاشعرية قال

الإمام يحيى ويسمونها الصفات الخبرية إذا أرادوا أن طريق إثباتها الأخبار من جهة الله تعالى **قوله** فالقطع بكفرهم وكونهم مشبهة
بعيد إذ إنه بعيد من القول بكفر من جعله تعالى محلاً للحوادث وفسر الحلول بما لا يقتضي الجسمية والوجه في كونه بعيداً علم واضح
قال الإمام يحيى من أطلق لفظاً على الله تعالى يوهم ظاهره التشبيه ولم يعتقد مضمونه أو أراد به معنى آخر لا يدل على التشبيه فإنه
لا يعد من المشبهة ولا يكون داخلاً في غمارهم ولا يجوز إكفاره لأن المشبه ليس إلا من أثبت لله حقيقة التشبيه واعتقد معناه
لا من أجرى لفظه على غير المعنى اللغوي وإنما أخطأ في إطلاق اللفظ على غير معناه فهو خطأ لفظي لا غير فكيف يقال بكفره **فصل**
فيما يكفر به أصحابنا المجبرة في مسائل الجبر واعلم أن لفظ المجبرة اسم لهذه الفرقة التي يجمعها القول بأن الوجود في الأفعال
يستحيل تعليقه بقدرة العبد وإنه مضاف إلى قدرة الله تعالى وإن الذي يضاف إلى قدرة العبد إنما الكسب وأما غيرهم على اختلاف
فيه بينهم والمراد بقولنا رجل مجبر أنه صار ذا قول بالجبر كقولك مُفْرِس إذا صار ذا فرس وكذلك إذا قلت أجبر الرجل
وأما قولنا جبري فمنسوب إلى الجبر كنمري ولبني قال الإمام يحيى وفائدة وصفنا لهم بهذين الوصفين إما على معنى أن الله تعالى خلق
فينا جميع الأفعال كلها وإما على معنى أنه خلق القدرة وهي موجبة للفعل فمن قال بأحد هذين القولين صدق عليه هذان
الوصفان مجبر وجبري ثم قال الصحيح أن إطلاق هذين الوصفين إنما يكون باعتبار أمر جامع لهم في الجبر لأنهم قد أجمعوا عن
آخرهم واتفقت كلمتهم على أن الوجود في الأفعال يستحيل تعليقه بقدرة العبد وإنه مضاف إلى قدرة الله تعالى **قوله** وذلك متعذر
في العالم الأسعد الملاء أو بعد زمن الإرادة فرض أن الشارع نص على العلة وعلم قطعاً حصولها في الفرع فيصير القياس حينئذ ملحقاً
بالنص **قوله** لأن المرجع بالكفر إلى آخره يعني وذلك يقتضي تعذر إسقاط عليه **قوله** على أصل شيخنا أبي الحسين والشيخ محمد
وسائر من لا يكفر المجبرة قال الإمام يحيى الذي ذهب إليه أكثر علماء العترة ومن تابعهم من الزيدية هو إكفار المجبرة واتفق عليه رأي
الجماهير من المعتزلة وحكي عن الشيخ محمد وأبي الحسين أنهما ذهبا إلى أن الجبر ليس كفراً وأن المجبرة ليسوا كفاراً ثم مال
إلى ترجيح هذا لأنه قال ونحن نذكر ما عول عليه المعتزلة في إكفارهم ثم نذكر ما عول عليه المنكرون لإكفارهم إلى أن قال لأن إيراد
الاحتمالات والشكوك على ما أوردوه في القطع بإكفارهم يكفي في فسادها وبطلانها لأنه إذا أبطل الدليل لمكان دخول الاحتمال فيه
بطل ما قطعوا به من تلك الدلالة واعلم أن ممن نص على كفرهم من أهل البيت عليهم السلام القاسم والهادي والناصر وأحمد بن سليمان ومن تبعهم
وعزي إلى زيد عليه السلام وروي إجماع أهل البيت على ذلك رواه السيد أبو عبد الله الجرجاني والأمير الحسين بن محمد وأجروا عليهم
إذا حاربوا أحكام الكفرة من القتل والسبي وغير ذلك ونص على ذلك من المعتزلة أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة بل
قال أبو علي الشاك في كفرهم كافر والشاك في كفر الشاك كافر وقال الفقيه حميد ذهب الطبق الأكثر من العلماء إلى تكفير الجبرية
قال المؤلف أيده الله وممن قال بتكفيرهم عدلية الإمامية والقول بعدم تكفيرهم مذهب جماعة من المعتزلة وهم المتقدمون ومن
متأخريهم محمد بن شبيب وأبو الحسين وأبو الفضل بن شروين وهو مذهب الشيخ محمد والإمام يحيى حكى وروى بعض السادة
عن ... بأنه قال طريقة التكفير والتفسيق السمع إما نص في آية لا يحتمل التأويل أو خبر مجمع على صحته لا يحتمل التفسير
أو إجماع أمة أو إجماع أهل البيت عليهم السلام وليس يوجد شيء من ذلك في تكفير المجبرة قال الفقيه حميد وصح من باب الجبر أنه عظيم وخوض
كثير وزلت له فيه كبار الشيوخ من الأكابر إن رأيه الأول كان بكفرهم وقال الإمام يحيى المحكي عنه في أكثر كتبه وعلى السلسلة أصحابه
والناقلين لمذهبه وعن الشيخ أبي الحسين ليس الوقف وإنما المحكي هو القطع بعدم الإكفار مراعاة للأصل ولهذا قيل
للإمام ... إذا لم يكونوا كفاراً عندكم فهم مؤمنون فقال إذا جوزنا كفرهم لا دليل عليه وقفنا في حالهم وإن لم نجز كفرهم لا دليل
عليه فهم مؤمنون قال الإمام يحيى وليس الغرض أنه شاك في كفرهم فإن مذهبه خلاف ذلك وهو القطع بعدم إكفارهم
لعدم الدلالة عليه وإنما أراد أن الجبر معصية يجوز أن يعلم الله تعالى أن عقابها عقاب الكفار ويجوز أن يكون صغيرة فإذا لم

نعلم الحال في ذلك الاحترام بوقفه فيه وذكر في تعليق الشرح انه حكى عن الامام يحيى في المحيط ما يقرر من قول العنبري انهم مؤمنون
وانه نظر ان العنبري قاعدته القول بتصويبهم والامام يحيى صرح بغير ذلك ومن كلامه ما لفظه اما ان خطاهم في الخبر يجوز
ان يكون عقابه عقاب الكفار فهذا الامام منه او اما المحذور ان نقطع بكفرهم ونعاملهم معاملة الكفار من غير دلالة فهذا
باطل قطعا ونفيا وقد كان الراي الاول للمصنف بالمنع على عدم تكفيرهم وصرح بذلك في حديقة الحكمة ثم رجع الى القول بالمخالفة
فيه **قوله** اجماع الامة في الصدر الاول من الصحابة رضي الله عنهم وهذا الاجماع مروي عنهم وعن التابعين وانه
اجماع مستمر حتى نشأ الخلاف وتفرق الاراء وتبع الاشعري والنجاري وابن كلاب فقيل بهذه المقالة **قوله** غير مقطوع
به لانه لا يعلم ان القصد الكفار من اثبات قدماء قائمة بذات الله تعالى غير مستقلة ولا مستحقة للالهية فمع عدم العلم بقصد
الامة فيما اجمعوا عليه ويتطرق الاحتمال لا يكون الاجماع قطعيا بالاتفاق **قوله** واعترض بانه جهل بالله على التفصيل
الى اخره الاحسن في تحرير هذا الاعتراض وتقريره ان يقال ما تنسب كونه الجهل بصفات الله كفرا مع انكارها ونفيها واما مع
القول باثباتها والاعتراف بها فلا نسلم كونه كفرا فانه لا دليل على ان اثبات الصفة الالهية لله تعالى مع الجهل بتفاصيل احوالها يكون
كفرا اذ اللازم الكفار كثير من شيوخ المعتزلة كما قال المصنف ما من احد من الشيوخ الا وقد قال في الله تعالى مقالة هي جهل في صفاته
لما وقع من مسائل الخلاف بينهم والحق مع واحد هؤلاء الاخشيدية نفوا الاحوال والصفات وابو علي الجبائي اثبت الصفات
الاربع ونفى الاحوال وابو هاشم اثبت الصفات الخمس وابو الحسين البصري نفى الاحوال والصفات واثبت الاحكام والاضافات
وابو القسم نفى المريدية والقادرية والمدركية وغيرها اثبتها والخوارزمي اثبت المريدية والمدركية ونفى سائرها الى غير ذلك من
الخلاف فانه لزم الكفار المجبرة شيء من الجهل المتعلق بصفات الله تعالى لزم الكفار المعتزلة هكذا قرره الامام يحيى **قوله**
ولكن الجواز هاهنا جهل المجبرة الى اخره تعالى ليس بداخل في عدم امكان العلم معه بصفات الله من جهل من لم يجعل لله تعالى
حالا ولا صفة زائدة ولا حكما **قوله** يوضحه ان الكرامية يقولون ذات وصفتين قياس قاعدة العرشية ذات وصفتان او ذاتا
وصفتين وهذه اشارة الى من يقول من النصارى ان اقنوم الاب واقنوم الابن العلم وقيل الكلمة واقنوم روح القدس الحياة
قوله وهذا قيل لبعضهم هو ان كلا ذكره الامام يحيى وظاهر كلام المصنف انه الاشعري **قوله** وسبع صفات هو جار على
اصطلاحهم لانهم يسمون المعاني صفات والمعاني القديمة عندهم سبعة القدرة والعلم والحياة والادراك والارادة والكراهة
والكلام ومنهم من يعد من المعاني غير هذه **قوله** اعظم من اعتقاد مشارك له في العبادة يعني مع اعتقاد حدوث ذلك المعبود
لكونه جمادا **قوله** واستحقاق العبادة وان كان الامر يرجع الى الفعل وهو خلق اصول النعم هذا المعنى انه المضمون
منه على انه لا يعبد الا من يعتقد استحقاقه العبادة لاجل خلق اصول النعم وهذه الزيادة غير محتاج اليها ولا ذكرها غيره
فان المعلوم من حال عباد الاصنام انهم لا يعتقدون ان الاصنام هي المنعمة باصول النعم والاحسن في تحرير الاعتراض
ما ذكره الامام يحيى وهو ان يقال ان اعتمادكم في هذه الدلالة على القياس وللقائل ان يقول ان من عبد غير الله تعالى انما كفر لانه اعتقد
في معبوده انه إله يستحق العبادة ومن اثبت قدماء غير الله كهؤلاء الخصوم لا يقولون بانه يعبد من دون الله ولا يستحق
العبادة فاين احدهما من الاخر ويجوز ان يكون معتقدا استحقاق العبادة اعظم اعتقادا ممن يعتقد القدم لا غير **قوله** لا على من
شبهه بغير الله به قد يعدم تقرير هذا المعنى **قوله** بل كلما يصدر عن الله تعالى يكون متعلقا للارادة والقدرة فهو حسن
عندهم يعنون بذلك الوجود لانه عندهم متعلق بقدرة الله وارادته ولا تعلق له بقدرة العبد وارادته والوجود حسن
لا قبح فيه واما الذي يقبح ما كان متعلقا بقدرة العبد وارادته من الكسب وغيره من الوجوه التي تحلها **قوله** لما وجد
حكم البارى بعلمه اراد لزوم ذلك على قول من يقول انه تعالى موجود لمعنى وهو مذهب شذوذ منهم واما قوله او لكان ناقصا

فظاهر من مذهبهم لانه تعالى لا يحصل على اوصاف الكمال الا بها **قوله** وليس الحاجة بالكثار الى آخره يعني وسوا اطلقوا لفظ الحاجة
عليه تعالى او امتنعوا من اطلاق الوصف لانهم قد اعتقدوا معنى ذلك **قوله** بقوله المجبرة في المعاني يحصو مقالتهم انهم فرقتان
فرقة وصفوا الله تعالى بالمعاني والاحوال وقالوا بالعلة والمعلول وهو مذهب الباقلاني والكرامية واما الرازي فاثبت المعاني
ولم يثبت الصفات والفرقة الباقية جعلوا العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهو المحكي عن متاخريهم كالغزالي وشيخه
الجويني فيها والاسلام فمذهبهم الحاجة لانهم لا يقولون بالمعاني وقولهم كقول مثبتي الاحوال من المعتزلة من غير فرق واما
الفرقة الاولى فالحاجة وان لزمتهم لاثباتهم المعاني وهي مغايرة لذات الله تعالى والولاهي لما كان حاصلا على صفة الكمال فهم يتفصلون
عن ذلك ويعتذرون بانها عندهم مضافة الى ذاته نوع غير مستقلة بنفسها فهي على هذا كالقادرية والعالمية عند المعتزلة
قوله وهذا من دون قياس على الشاهد قال الامام يحيى وهذه هي طريقة النظار والتي عول عليها اكثر علماء الدين في معرفة
الصانع وصفاته ومن العجب انهم لم يكتفوا بالاعتماد على طريقة الجواز بل ابطلوا الاعتماد على طريقة القياس واظهروا
بالادلة القاطعة بطلان الاعتماد عليها وانها غير موصلة الى العلم قال عليه وهب انا سلمنا صحة ما ذكرتموه فغاية الامر
انكم الزمتموهم اياه لكنهم لم يلتزموه بل عندهم انهم عالمون بالله وبصفاته على ابلغ وجه فمن اين يلزم ان يكون حالهم كحال
من لم يعلم الله **قوله** واعترض بان الادلة العقلية الى آخره هو كلام حسن جيد والاعتراض لا يشمل وجود دلالة المعجز
على السوء كما ذكره المصنف ويسلمه ان يقال هب ان جميع ما ذكر لازم لهم على قود مقالتهم في الجبر لكنهم لم يلتزموه والاكفار
انما يتحقق في الالتزام لا في الالزام **قوله** وهم لم يقولوا اذ لكان لم يصدر من جهة المجبرة تصريح بالتكذيب وان جوز طائفة
منهم الكذب على الله تعالى ومن هذه حاله فليس مكذبا وكيف يكون مكذبا من يخبر عن نفسه بانه مصدق بجميع اخبار الله واخبار
رسوله **قوله** انما وصف المشركين بانهم كذبوا الى آخره هذا الوجه مبني على قراءة التخفيف واول الكلام مسوق على قراءة
التضعيف وهو الارجح لان الكفر انما يثبت بالتكذيب لا بالكذب **قوله** لجواز ان يظهر المعجزة عند دعوى الكاذب يعني فيحصل
بذلك انسداد باب العلم بالنبوة لانا مع هذا التجويز لا نفرق بين النبي والمتنبي والرسول والساحر ونجوز ان ما اتى به هذا
الذي ظهرت عليه المعجزة باطل وانه داع الى الكفر والضلال والكفار ربما هذا حاله معلوم باجماع الامة لما يتضمن من
ابطال الدين وفساده **قوله** بل يعملون في دفعه كل حيلة قال الامام يحيى لما الزموا اياه قاموا وقعدوا وصوبوا
وصعدوا وحاروا واستحسنوا الالزام وصعوبته ولما اعتاص عليهم الزام النظار منهم واهل الفطانة التخلص عنه بمخالص هي
في الحقيقة غير نافعة ولا مجدية ولكنها نافعة لهم في عدم اكفارهم لدلالتها على عدم الالتزام سوا كانت صحيحة او فاسدة
قوله وقال الجويني العلم بكون المعجز دلالة على التصديق علم ضروري قال الجويني لان العقلا لا يشكون فيه متى حصل
لهم علم بالمعجزة وانما كذب من الامم السالفة لعدم العلم بالمعجزة واعتقادهم انها من قبيل الحيل والمخارق والطلسمات
ولو علم صحتها لم يشكك في دلالتها على الصدق **قوله** لا يقدح في ذلك قال لان احدهما منفك عن الآخر وغير مفتقر عليه فلا
يكون مقيدا له **قوله** واما كونه تصديقا يعني من الله تعالى للمدعي **قوله** ولا يقدح في ذلك تجويز اظهار المعجز على الكاذب قال
الغزالي لان ما ذكرناه من تصرف العقل وحكمه بما ذكر يودي الى العلم بتصديق الرسول من غير افتقار الى النظر في الحكمة فلا يلزم من
تطرق التجويز فيما ذكرناه بطلان تصديق الرسول ومعرفته قال الامام يحيى وهذا منتهى نظر ابي حامد وفيه مغالطة ظاهرة
وانحراف عن المقصد وتعمية لطريق الحق كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا **قوله** وهذه مراوغة
وهي من راغ اذا مال ومعنى المفاعلة هنا غير مقصود فان المراد انه الذي راغ وحده لا انه قوبل بمثل ذلك وكذلك المراد في قوله مغالطة
وانما المقصود بمثل هذا الاستعمال في العرف المبالغة في ذلك المعنى قال الجوهري وفلان يراوغ في الامر مراوغة اذا حاد معنى

المفاعلة

258

المفاعلة غير مقصود فيه **قوله** وهذه هي المهازلة والتلاعب بالدين الكلام في المهازلة كما سبق في المداوعة وهي الهزل
بعض الجد والتلاعب مصدر تلاعب فلان وفلان بكذا من اللعب وكان التلاعب او فوق لان التلاعب لا يكون الا بين اثنين **قوله**
واعترض بان مذهب المجبرة ان الشيء يحسن الى اخره هذا الاعتراض جيد وهو اولى مما سلكه الامام يحيى عليه السلام من ان صحة الشرائع
موقوفة على القضايا العقلية والامور الضرورية وتجويزات يفعل الله القبيح لا يمنعنا من القطع بذلك والجزم به لان هذا انما
يصح اذا كان المراد بالشرائع ما يحكم العقل بوجوبه ووجوب تركه وليس كذلك فان الظاهر ان المراد بالشرائع ما جاءت به
الانبياء مما طريقه السمع ومما يعترض انه ذلك المسلك انه وان لزمهم فساد الشرائع فهم لا يلتزمونه ويحاولون دفعه بكل
حيلة والكفر لا يوجه بالالزام وانما يوجه بالالتزام **فصل** في ما تفرد به بعض علماء المجبرة من المقالات المنكرة ولزوم
الكفر فيما ظهر **قوله** كمقالة الاشعري انه لا نعمة لله على الكافر لا في الدين ولا في الدنيا قال اما الدين فلان الله تعالى ما خلقه للخلود
الابدية والعذاب السرمدية في الاخرة وهو الذي يعتقد صاحبه الكفر بحيث لا محيص له عنه وخلقه فيه واراده منه وعزته
عليه واما نعمة الدنيا من الحياة والسمع والبصر والشهوة واللذات وجميع انواع الانتفاع فليس في الحقيقة نعمة لما دينها
الى العذاب الدائم والعقاب الذي لا ينقطع ابدا قال الامام يحيى وهذه مقالة شنيعة ومذهب منكر لا يقوله من وقر الاسلام في
صدره وهو كفر صريح فنعوذ بالله من الجهل المؤدي الى الخذلان وكيف يمكن انكار نعمة الله على الخلق ولا يمكن حصرها وعدها وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها فاذا لا عذر له في هذه المقالة الا الرد والتكذيب بما هو معلوم بالضرورة من الدين ولا يعرج على التاويلات
البارزة التي لا برهان ينطق بها ولا يدل عليها ولو ساغ في هذا اول المساغ للباطنية وغيرهم من الفرق الخارجة عن الاسلام
بتاويلاتهم **قوله** وكما يحكى عن النجار الى اخره يعني فانه قال مثل قول الاشعري في نعمة الدين واعترف بحصول نعمة الدنيا في حق
الكفار قال الامام يحيى عليه السلام وهذه المقالة وان لم تكن كمقالة الاشعري في الفحش فهي كفر وردة لان المعلوم ضرورة من دين صاحب
الشرع ان الله تعالى انعم على جميع المكلفين بالهداية الى الدين وخلق الالطاف والمصالح المقربة من الايمان وان المنافع الدينية في الوصول
الى النعيم الدنيوية بل نعم الدين ادخل في النفع لان النفع بها دائم غير منقطع بخلاف الدنيا فان نفعها منقطع قال مولانا عليه السلام
حاكيا الامام يحيى عليه السلام قاعدته التي بنى عليها وبالغ فيها في التشديد ويبتغي ان يتامل ما ذكره عليه السلام فللناظر فيه نظر ثم قال
وليس العجب من النجار وطبقته لقصور باعه واستقصار شبره وذراعه ونكوصه عن بلوغ شاو التحقيق وانما العجب من ابن الخطيب
الرازي حيث صوبه على هذه المقالة وتابعه على كون غارز هذه الجهالة من غير مخافة لله تعالى ولا مراقبة للدين ولا محاشاة
لاهل الاسلام ويدعي مع ذلك حذقا وفطانة وتبحرا في العلوم وكياسة وقد ذكر هذه المقالة في تفسيره ومن كتاب الله الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على منهاج الجبر وقرره على قواعده وحاشى لله وكلا ان يشير كلام الله اليه او يدل ظاهره
ومفهومه عليه ولو بعث نبي مرسل على نصرة الجبر لكان ذلك تحدي قدحا في معجزته ولله در الامام يحيى لقد سلك سبيل الانتصار
للعدل واهله واتى في ذلك بما يشهد بغزارة علمه ووفور فضله **قوله** وكما يحكى عن العطوي الى اخره قال الامام يحيى وقد كفره اهل
العدل والجبر بهذه المقالة لانها مؤدية الى الا يوثق بشيء من اخبار الله تعالى ولا يقطع بصدقه ويقتضي الشك في جميع اخبار القرآن
وان القصص التي فيه خرافات وكفر من هذه حاله معلوم بالضرورة من الدين ولم يتجاسر احد على تجويز الكذب على الله الا العطوي
لا غير وذكر الاحال الوقاحة وقلة المبالاة بدين الله تعالى فاما اخوانه من المجبرة فما جسروا على ذلك بل اعتذروا عن الزامهم
الكذب فان من لا يجوز عليه الجهل لا يجوز عليه الكذب الى غير ذلك من المعاذير التي لا تجدي وانما هو تحامق وترك التكلف بالاسنة
وطول في تعبير الهذيان انفاسه **فصل** في ذكر ما الزاد على بعض المجبرة لاحل الكفر المعتزلة **قوله** وان هذا هو
الاقرب في الغالب ليس هذا عطفا على قوله انهم لا يكفرون احدا من اهل الصلوة ولا داخلا فيما حكاه عن جمهورهم

واما هو استثنا في كلام صادر عن المصنف فالموافق لذلك كسرات ومعناه ان عدم تكفير اهل الصلوة هو الا في راي او قول
من يكفر من كفر منهم **قوله** في الغالب احترز به عن تكفير من قال المقالة الشنيعة كما ذكرنا انفا في حق الغلاة والاشعري
وهذا نص في انه لا وجه لتكفير ايام الائمة الكفر ونحوه وقد صرح بذلك الرازي في النهاية عن ابي اسحق قال اما الغلاة وكان الاستاذ
ابو اسحق يقول اكفر من كفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره قال مولاه اعلم ولعل مستنده في ذلك ما روي في الحديث وهو ما
لفظه اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما فان كان الاول كما قال والا رجعت عليه اخرجه مالك والبخاري ومسلم
وابو داود والترمذي من رواية ابن عمر وكذلك ورد عنه صلعم من دعا رجلا بالكفر او قال عدو الله وليس كذلك الا حار عليه
اي رجع رواه البخاري ومسلم من حديث ابي ذر رضي الله عنه وعن ابي سعيد عنه صلعم انه قال ما اكفر رجل رجلا الا باء احدهما بها
ان كان كافرا والا كفر بتكفيره رواه ابن حبان في صحيحه فقول الاستاذ اذا اكفرهم المعتزلة مع انهم مسلمون فقد كفروا لاجل
ذلك اخذا بهذه الاحاديث ونحوها ولا وجه لما قاله وتلك اخبار احادية وقد تمسك بها بعضهم في تكفير الروافض والخوارج
لتكفيرهم من كفروه من الصحابة فاعترضه الرازي بان تكفير المسلم هل يقال بانه يقتضي الكفر مطلقا ام اذا كان المكفر عارفا
بان المكفر مسلم الاول غير مسلم ولم يكون من اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفرا لاجل شبهة ثم كفر لذلك القائل
فانه يكون كافرا والثاني مسلم ولكن الروافض والخوارج ما كفروا سادات الاسلام الا لاعتقادهم صدور الكفر عنهم وان كانوا
قد اخطاوا وضلوا في ذلك الاعتقاد وتاول الحديث على ما اذا قال يا كافر مع اعترافه بكونه مسلما **قوله** كما يقوله اكثر محققيهم
اشارة الى الغزالي والجويني ومن قال بقولهما **قوله** على اصل من يحيل مقدورا بين قادرين يعني واما من يقول بصحته كابي الحسين
واتباعه فلا يرد عليهم ذلك **قوله** بل لاجل انهم اسندوا بما مع الله يعني كما سموه انتم وكذلك كفروا لقولهم بتناهي مقدورات
الله وعجزه عن مدافعة الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة ونحو ذلك من جهالاتهم وحماقتهم **قوله**
وهو من جنس الخرافات الاشهر في الاستعمال الخرافات قال الجوهري وهي الموضوعة من حديث الليل قال مولانا اعلم واصله حديث
خرافة قال الجوهري وهو رجل من عذرة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة والراء فيه مخففة
واما قال المصنف خرافات فنبه بها على ان الرا مثقلة قال الامام يحيى عليه السلم بعد ذكر هذه الشبهة ان مثل هذه الخرافات لا
يصغى اليها ولا يسطر في الكتب النفيسة وهي بكتب التواريخ واحاديث القصاص اليق **قوله** ولتشكرون الله على الاتمام الى قوله
ونحو ذلك يعني به من كونه ربه في قلوبهم وامهالهم ورغبتهم فيه وبعث لهم الدواعي اليه قال الامام يحيى وابن الملاحمي يقول
ان الله هو قد فعل فيه المعصية وخلق فيه عبادة الاوثان والاصنام وغير الكفر باصنافه واعمى قلبه وختم عليه وجعل على
بصره غشاوة وحتم عليه الشقاوة وشدد عليه طرق السعادة **قوله** ثم ان بان مخالفة الاجماع كفر قال الامام يحيى عليه السلم وليس
كفرا باتفاق العلما وما هذا الا جهل بحال الادلة وحكمها فمن لا يهتدي لمقادير الادلة الا كفار كيف يخوض خوض العلما ويرتقي
الى مراتب النظار **قوله** وهذا موافقة لاهل الهيولى يعني القائلين من الفلاسفة بالهيولى والصورة قال في النهاية لا سيما
الذين كانوا اهل ابي هاشم فانهم كانوا يثبتون الاحوال فلا بد لهم من القول بان ذات الشيء ووجوده واحد فاذا لم يكن الذات حاصلة
بالفاعل مع ان وجودها غير ذاتها كان ذلك قولا بان وجودها ليس بالفاعل قالوا وما هذا حاله فانه كفر لانه يؤدي
الى قدم العالم وابطال ان يكون له صانع واعلم ان هذه الشبهة لا تتوجه الى ابي الحسين واتباعه المنكرين لكون المعدوم شيا
قوله يعني كون المعدوم شيا الى اخره فيه نظر فان القائلين بذلك يجعلون الذات وبعض صفاتها ثابتة في حال العدم متميزة
قوله ولا يجعلون للقادر فيها تاثيرا يعني ومسوا المعدوم شيا يجعلون للقادر فيها تاثيرا بان يكسبها صفة الوجود ويخرجها
اليه من العدم **قوله** والمعنون من كون العالم وجد بعد ان لم يكن قال الامام يحيى وكفر اهل الهيولى حاصل لقولهم بقدم العالم الاضافة

259 ٣٣

هذه الاثار كلها الى الامور السماويه وتاثيرات النفوس الفلكيه وكون ذاته ؟ موجبه ولنفي الاختيار عنها فان هذه المقالة عن مقالة اهل الاسلام المثبتين للصانع الحكيم المقرين بحدوث العالم قال الامام يحيى والاقوال المحدث ما سبقه العدم السابق عليه سبقا لا اول له وحصل بعد ان لم يكن وكل هذا موجود في ذات العالم سوا كانت للذوات العرضيه سوى اوّل الا وقد اقر له جميع الفرق الاسلاميه من المعتزله وغيرهم واما الفلاسفه فهم غير معتبر في شي مما ذكرناه **قوله** هذا الخبر احادي هو كما ذكر لكن هنا ما هو اظهر من ذلك وهو اطباق اهل الحدث على انه موضوع مكذوب كما تعرف ذلك من طالع كتبهم **قوله** وفي ذلك انكار لقا الله قالوا ومن انكره فهو كافر كما قال تع بل هم بلقاء ربهم كافرون **قوله** ثم قسمهم نعني وقد ذكر على ان الانسان زيديه العموم **قوله** وان اراد انهم انكروا القا بالله وانكر المقسيم على ان المراد بقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون الاخبار عن منكري الاعاده ثم وملاقاه الثواب والعقاب

فصل في المرجئه اعلم ان المرجيه ليسوا بفرقه مستقله بل لا يخلو فرقه من فرق الاسلام عالما عمن يقول بقول الارجا وليس يعنوا ان يطلق القول بتكفير المرجيه فاطلاق القول بذلك خطا والواجب ان ينظر في مذاهبهم فانها مختلفه متنوعه فما قام الدليل القاطع على انه كفر كفر الذاهب اليه وما لم يكن كذلك لم يكفر قايله قال الامام يحيى وهذا هو الذي عول عليه اهل العدل من ائمه الزيديه والمعتزله وارتضاه الاشعريه ولم اعلم ان احدا من اهل القبله قضى بالكفر مطلقا الا منهم من يكفر ومنهم من يفسق ومنهم من يكون مخطيا في مقالته وقد اشار المصنف الى هذه المراتب الثلاث بما اورده من التقسيم **قوله** وهذا كفر بلا شبهه قال الامام يحيى الا ان يزعم ان الوعيد بالعقوبه منصرف الى الكفار ولا يكون ذلك كفرا الا ان ما هذا حاله ليس معلوما بالضروره لان وعيد الفساق من اهل الصلوه ليس معلوما بالضروره من دين صاحب الشريعه **قوله** ليسوا مزجورين عن المعاصي اراد وان الله ما عناهم بالوعيد وانهم غير داخلين تحته **قوله** فتلك وهذا الكون كفرا صرح بذلك الامام يحيى عليه والظاهر من مذهب الاصحاب القطع بكونه كفرا وان القايل بانه لا وعيد للفاسق من اهل الصلوه وانه ان يترك كل فاحشه وانه يدخل الجنه كافر لانه رد ما هو معلوم من ضروره الدين النبي صلع وصرايح القران المتقدم ذكرها واعرض عن ايات المعلومه ضروره دينا والوعيد للعصاه جمله لا تفصيلا فاذا ذهب الى انه متناول للكفار دون الفساق ولم يكن هذا ردا للمعلوم ضروره من الدين اذ تناوله للفساق بخصوصهم غير معلوم ضروره اذ لو وقع الاشعريه فيه فلا يقع الكفر بانكاره كتقدم او منكره اما انكره لان ايات مفرده واحاديث وارده لمعارضه لما اشتوعدهم قال الامام المهدي ومنهم اسمع بعض الاصحاب من يكفرهم لكن الجواب الكفارهم لازم لا يحسن عنه فانا نعلم ضروره انه صلع لم يكن يقر من يكن الفواحش مرتكبه عنوه بل يظهر السخط له والتبري من عمله ويحكم بوجوب التوبه عليه ولا شك انه لا خلاف في وجوب التوبه على من يكن الفواحش بل ذلك معلوم ضروره من دينه صلع كما علم وجوب الصلوه ونحوه ولا توبه الا من ذنب يستحق عليه العقاب وان الله امر باقامه الحد عليهم على جهه الخزي والنكال ورد الشهاده حتى يتوبوا ولولا استحقاق العقاب عليها لم يكن فرق بينها وبين المباحات وحينئذ فذلك معلوم ضروره من الدين فالمنكر لوعيد الفساق راد لهذه المعلومات ضروره ومعلوم ضروره لزوم ذلك له وان انكره لم يدفع انكاره الكفاره قال مولانا الحكيم اذا صح ان الكفر يلزم بالالزام بلت هذا الكلام واستقام ذلك لكن ذلك غير محقق كما سبق والله اعلم **قوله** وان كان في كونه فسقا خلاف ذهب الحاكم القاضي القضاه الى انه فسق لان الاجماع منعقد من جهه الامه على اندراج فساق اهل الصلوه تحت هذه العمومات الوعيديه فالقايل بخروجهم عنها قد خرق اجماعا صريحا وخرق الاجماع فسق وبطن الامام يحيى بان قال ان كان المدعي اجماع الصحابه على الفسق من قال بهذه المقاله فهو ما شذ لانهم لم يخوضوا في هذه المسئله واما حيث فيها زمن التابعين وتابعيهم وما لم يخوضوا فيه فلا وجه لدعوى الاجماع الحاق فرع على الخوض وان كان اجماعا لاحقا فالمرجيه من العدليه جمله الامه ولا يخرجون عنه الا بالفسق وهم لا يفسقون الا بالاجماع

لو انه وعيا بما الى الا في ؟ قال هذا الذي هو الذي ما قاله ... عليه الاعاده ... (هامش)

تقضي

فتوقف احدهما على الاخر قال مولانا كلامه عليلم لا يخلو عن اضطراب لانه بناه على ان المدعى الاجماع على فسق اهل ذلك القول وليس
كذلك فان القاضي ادعى الاجماع على دخول الفسقة في الوعيد وجعل الوجه في التفسيق خرق الاجماع لكن كلام الامام يستقيم
توجيهه على ما ادعى القاضي من الاجماع فانها دعوى لا برهان عليها **قوله** ونحو ذلك من اقوال المرجئة يعني كالقطع بان الله يعفو
عن البعض ويعذب البعض وهو مذهب محققي الاشعرية كالجويني والغزالي والباقلاني وكالقول بانه يقطع بدخولهم النار ثم خروجهم
عنها **قوله** والذي يشتبه ان يقال الى اخره يعني الذي يشتبه ان يكون حجة على تكفيرهم عند المكفرين لهم وهم كثير من الاصحاب قالوا
يكفر من جوز شرطا او استثناء في عموميات الوعيد الصادرة من الله تعالى **فصل** في الخوارج سموا بذلك لخروجهم على امير المؤمنين
اعتقاد الوجوب الخروج عليه ومع ذلك كفروه ولعنوه واظهروا البراءة منه ويسمون المارقة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم في وصفهم يمرقون
من الدين كما يمرق السهم من الرمية ويسمون المحكمة للهجهم بقولهم لا حكم الا الله انكارا منهم لتحكيم الحكمين ويسمون
الحرورية لنزولهم بحروراء في اول امرهم ويسمون الشراة تهكما بهم لزعمهم انهم باعوا الدنيا بالاخرة نظرا الى قوله تعالى ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفي الحقيقة انهم على العكس من ذلك وانهم باعوا الاخرة بالدنيا وآثروا الخسارة على الربح واعلم
ان مذاهبهم متسقة وهم طوائف كثيرة الا انهم يجمعهم تكفير امير المؤمنين وعثمان بن عفان وانكار التحكيم والبراءة من حكم الحكمين
وتكفير من ارتكب كبيرة **قوله** ذهب اهل العدل الى اخره هذا مذهب اهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة وهو ايضا مذهب المحققين
من الاشعرية وذلك لعدم الدليل القاطع القاضي بكفرهم قال الامام يحيى فلا جرم وجب القطع بعدم اكفارهم **قوله** وذهب اكثر
الاشاعرة الى انهم يكفرون هذا منسوب الى بعض اهل البيت عليهم السلام ايضا **قوله** فلا يبعد ان يكون اعتقادهم حسنه واباحته عاصما
لهم من الكفر بل هذا ذكره الامام يحيى ولعمري ان اعتقادهم حسن ما ذكر واباحته من الخطأ العظيم والغلو الفاحش ثم من اشنع
الامور بعد ان يكون ذلك عاصما من الكفر وما نقاعسه وكيف يعصم عنه ما هو من حسنه من العصيان بان ينضم اليه لولا ان
الاكفار مما لا ينبغي بغير برهان قاطع ساطع الاقدام عليه **قوله** فاما يكون جهلا فقط لا بد ان يقال مع ذلك بكونه خطأ
وكونه اثما الا في المسائل الاجتهادية **قوله** انهم يعتقدون وقوع المعاصي من الانبياء هو الذي يقتضيه قاعدتهم واما انهم يكفرونهم
فلم يسمع بذلك عن احد منهم لكن انكارهم وسعهم وقوع المعاصي من الانبياء من جملة اعتقاداتهم الفاسدة ومذاهبهم الردية
المبنية على غير قاعدة فان القرآن مصرح بنسبة المعاصي الى الانبياء كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ولعلهم يتأولون ما ورد
من ذلك بان المعنى انهم عصوا بترك الاولى وارتكاب ما هو مكروه وهو تأويل بعيد وتخلص غير مفيد **قوله** الثالث انهم كفروا
امير المؤمنين الى اخره وتحرير هذه الشبهة تحريرا واضحا من هذا وهو ان يقال انهم استحلوا تكفير امير المؤمنين واكابر الامة
ولعنهم والبراءة منهم وذلك يدل على استخفافهم بالدين وتهاونهم بامره والمعلوم ضرورة من الدين ان مكفر مستحل تكفير المؤمنين
والمستخف بالدين وهذه اقوى ما يحتج به على كفرهم وبعرض لما ذكره المصنف وجوابه يناسب تحريره الشبهة واما هذا التحرير
فيقال انا نعلم ضرورة كفر مستحل تكفير من علم هو بايمانه واما من اعتقد كفره لشبهة طرأت عليه وهو في نفس الامر مؤمن
فلا نسلم العلم ضرورة من الدين بكفره **قوله** فهو احادي يعني فلا يصح ان يحتج به على كفرهم وان كان ظاهرا قاضيا
بذلك وقد عرفت مما عرض بعض ادلة تكفيرهم والاحالة لذلك عدل المحققون عنه الى تفسيقهم والحجة على تفسيقهم ما ذكر من ادلة
المكفرين فان الاعتراضات الواردة عليها انما تمنع من الاكفار واقل الاحوال العدول عن ذلك الا ان ينبغي دلالة على فسقهم كما ذكر
من استخفافهم بامير المؤمنين وغيره من ائمة الحق ولعنهم والبراءة منهم وذلك فسق بالاجماع وقد اعترضه الامام المهدي
بان الاجماع المذكور غير متواتر وان سلم تواتره فانما يكون الاستخفاف فسقا حيث يكون المستخف بالامام معتقدا الامامة
لا حيث نفيها او يعتقد بطلانها لشبهة طرأت عليه فلا نسلم فسقه واعلم ان ما كان دليله متعسرا الاجماع والقياس من

الا كفار والتفسيق فهو معرض للاحتمال عندا ولي التحقيق وان حصول القطع فما طريقه ذلك متعسر او متعذر والله ولي
التوفيق ومن ادلة فسق الخوارج بغي متقدميهم على امير المومنين وبغي متاخريهم على غيره من الائمة والباغي فاسق بالاتفاق ومن
لم يخرج منهم على امام ولا بغى عليه مع كون مذهبه مذهبهم الذي جمعهم على ما قدمناه وكان زمانه زمانهم فهذا الدليل لا يتناوله
الا ان القسم البستي نقل اجماع اهل البيت على فسقه وادعى ايضا اجماع الامة على عدم الفرق بين من حارب الامام وخرج
عليه وبين من اعتقد جواز محاربته لان الامة لم تفرق بين الخوارج المحاربين وبين من حارب منهم امير المومنين ومن لم
وهذا في غاية الضعف لان الخوارج بعض الامة وهم لا يرون ذلك قال مولانا عليه السلام ولعله لا يعتد بهم في الاجماع ولكن لا قطع
بالاجماع الذي ادعاه من غيرهم وان سلم فلا قطع بانه ينعقد من دونهم ومما يحتج به على تفسيقهم ان رميهم لامير المومنين
وغيره بالكفر اخبث من قذف مومن بالزنا فان الكفر اخبث من الزنا او يكون هذا من باب الفحوى وهو قياس جلي قطعي
فيكون رميهم لعلي عليه السلام وغيره بالكفر كالرمي لهما بالزنا بل هذا اولى قال الامام المهدي وهذا اقرب ما يتمسك به في فسق خوارج
زماننا اللهم لا نعتمد القطع عندي لان القذف انما قبح لكونه مفسدة ووجوه المفاسد لا نعلم تفاصيلها الا الله تعالى فلا مانع من
ان يكون المفسدة في الرمي بالزنا ابلغ من المفسدة في الرمي بالكفر قال مولانا عليه السلام ويقوى ذلك جواز الحد على القذف بالزنا
دون الرمي بالكفر ثم صرح المهدي بانه لم يظهر له برهان يدل على تفسيق القوم في عقيدتهم

فصل في الرافضة قوله في
حديث زيد قال الامام يحيى حديث زيد يدل على تلقيبهم بالرفض لاجل شتمهم الشيخين **قوله** وقد اختلف الناس
في تكفيرهم الذي عليه ائمة الزيدية وجمهور المعتزلة والرازي من الاشعرية انهم ليسوا بكفار ولا يقتضي شي مما ذهبوا اليه
الكفر وذهب اكثر الاشعرية الى اكفارهم قال الامام يحيى والحق هو الاول والمعتمد ما ذكرناه وهو انه لا حجة على اكفارهم
من نص كتاب او سنة ظاهرة متواترة ولا فيه اجماع قاطع ولا قياس يستند الى العلم ولانه لم يصدر من جهتهم الا ما كان
من شتم الصحابة واعتقاد كفرهم والسب ليس كفرا ومن اعتمد في بعض الاعتقادات الصحيحة انها كفر فلا يلزم اكفاره
لاجل هذا الاعتقاد انتهى واعلم ان الروافض فرق كثيرة وكثير منهم ينسب اليه مقالات كفرية كالمفوضة والخطابية والغلاة
فان المفوضة زعموا ان الله فوض الخلق والرزق الى الائمة وزعمت الخطابية وكذلك الميمونية ان الله يظهر في صورة
البشر ومنهم من قال بالحلول بالائمة ومنهم من قال بتجديدهم وقال بعضهم ان الله هو علي وان محمدا انما هو رسول علي وان
كل من ظهر على يديه معجزة فهو الله وساير الغلاة لهم اقوال كذلك شنيعة ومذاهب قطيعة كما اشار اليها نشوان في رسالة
الحور العين وشرحها وغيره من المصنفين لكتب المقالات ولا شك في كفر اولئك ولكن محل الخلاف هل يكفر الرافضة من جهة
هذا السب الذي يجمعهم وهو تكفير الصحابة و شتمهم اولا وقد اورد المكفرون لهم بذلك ثلث شبه الاولى انهم كفروا
سادات الاسلام ومن كفر مسلما كفر لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما ونحوه وقد تقدم ما يرشد الى جواب
هذه الشبهة وحاصله عدم تسليم ان يقتضي تكفير المسلم الكفر مطلقا وانما يقتضيه اذا كان المكفر يعتقد ايمانه وتاويل
الرازي للحديث وحمله على ذلك مع ابعد حاذى الشبهة الثانية ان القران والاخبار مشتملة على مدح الصحابة والثناء عليهم
فتكفيرهم رد للكتاب والسنة وذلك كفر والجواب ان الرافضة لا يسلمون ان المدح والثنا في الجماعة المعينين الذين قضوا بكفرهم
ولانه ان سلم ذلك فهو مشروط بسلامة العاقبة ولم يحصل ذلك في حقهم عندهم بل اعتقدوا انهم قد غيروا وحرفوا وبدلوا
فلم يكونوا رادين للكتاب والسنة في عقيدتهم الشبهة الثالثة دعوى الاجماع على اكفار من كفر سادات الصحابة وجوابه
انه غير مسلم اما الصدر الاول فلم يخوضوا واما اجماع غيرهم فالرافضة منهم وان اجمع غيرهم على ذلك فالمجمعون بعض الامة

فصل في المقلدين والعوام قد سبق في اول الكتاب ذكر حقيقة التقليد والمراد هنا بالمقلدين من اعتقد ثبوت الصانع ونبوة

فهو كافر

بلغ

صفاته تقليدا وأما العوام فهم في الحقيقة غير مقلدين وليس لهم من التمييز ما يهتدون به لمسلك التقليد ويعرفون به كيفيته
وسيأتي ذكر حكمهم فأما المقلدون فقد قال المصنف لا خلاف بين الجمهور أن المقلد مخطئ أشار بقوله الجمهور إلى ما حكي من خلاف
شرذمة من الملاحدة والحشوية وأهل التعليم زعموا أن النظر بدعة وأن التكليف لم يرد متعلقا بالاعتقادات العلمية وإنما
ورد مثبتا للإقرار فقط بالنطق بكلمتي الشهادة وهذا هو الإيمان عندهم وكلام المصنف يقضي بأن الشيخ أبا القسم ومن تابعه
يقولون بخطأ المقلد وإنما خالفوا في كفره كأنه نظر إلى قول الإمام يحيى لا خلاف بين أهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة
والنظار من الأشعرية في خطأ المقلد فيما يتعلق بالأمور النظرية في المباحث الإلهية وإنما الخلاف هل يكفر أو لا والمنقول
عن أبي القسم ومن قال بقوله ما يقضي بخلاف ذلك وأنه مصيب قال في الغايات وقال الشيخ أبو القسم البلخي وأبو إسحق بن عياش
والقسم بن إبراهيم والإمام يحيى والرازي وغيرهم كأبي حامد الجاجرمي بل المقلد مؤمن مستحق للثواب قائم بما وجب عليه إذا وافق
الحق لحصول ما كلف به من الاعتقاد الجازم وهو المطلوب منه وللإجماع من الصحابة على إسلام العوام الذين لم يعلم منهم نظر
في الأدلة قال والعجب كله من هؤلاء العلماء كيف مالوا إلى هذا القول الذي يهدم قواعدهم التي أصّلوها بل قواعد الإسلام كله
فإن هلاك الأمم السالفة إنما كان من قبل جهة تقليدهم أسلافهم فقيل فيهم أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون
ارادنو وكيف اتبعوهم من دون نظر في حسن ما اتبعوهم فيه أو قبحه فتعنيفهم بحجة على ذلك وهو عين ما قال هؤلاء العلماء بجوازه
وحسنه من هذه الأمة واستبشع من ذلك أن أضاف القول بجواز ذلك إلى رسول الله صلعم والسلف من صحابته وتابعيهم كأنه لم
يمر على أسماعهم ما ذم الله به في كتابه المتبعين لدين الآباء تقليدا قال مولانا عليم بالغ المهدي عليم في تشنيع هذه المقالة
ولا يمكن القطع بكونها ضلالة وما من شيء إلا ويمكن تشنيعه وإذا تأملنا ما ورد من أخبار الأمم السالفة والخالفة واستقريت
التواريخ وقصص الأنبياء في القرآن وغيره ظهر أن أتباع الأنبياء قاطبة ناجون وإن لم ينظروا ويستدلوا وأنهم غير
ملومين ولا مردودين بل ذمه الكافرين وإنما تعلق الذم والتشنيع بمن قلد أسلافه في رد ما جاءت به الرسل والاستمرار على
الكفر من غير قبول لما جاؤا به ولا نظر في معجزاتهم ولا استماع لدعائهم وكيف يلحق متبعو الأنبياء ومصدقوهم إذا لم ينظروا ويستدلوا
بمن ردهم وتنائى عنهم واعتقد كذبهم واستهزأ بهم تقليدا للأسلاف العصاة وعدم مبالاة برسل الله وفي حكاية الإمام
المهدي عن الإمام يحيى أن قوله كقول أبي القسم نظر فإن الإمام يحيى نص على أن أبا القسم تصويبه وأنه يخطيه فقال إذا تقرر أن
المقلد آثم عند كافة فهل يكون مصيبا فيما فعله من الاعتقاد أولا فيه قولان القول الأول أنه يكون مصيبا القول الثاني أنه
مخطئ في اعتقاده قال الإمام يحيى وهذا هو المختار عندنا وهو مذهب الأكثر من الزيدية والمعتزلة فصار في المذاهب في المقلد
ثلاثة أحدها أنه مصيب والثاني أنه مخطئ خطأ غير كفر الثالث أنه كافر ثم إن الإمام يحيى يقول بتخطئته ولكنه يقول مع ذلك بأنه
ناج قال والمختار عندنا مع القول بخطائه أنه ناج عند الله وأنه يتجاوز عنه تقصيره وإهماله للنظر لأجل اعتقاده هذا
المطابق قال والظن بما ذكره من الحكم بنجاته يحكي عن الإمام من صحة المصوبين أن اعتقاده مطابق كما لو كان علما فقد حصل
لنفسه اللطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات ولم يتأخر عنه إلا سكون النفس وثلج الصدر ومع حصول المطابقة لا يخل
ذلك بالاعتقاد واحتج المخطئون غير المكفرين بأنه ترك المعرفة مع إمكانها ومن أمكنه فهو مأخوذ بتحصيلها لما فيها
من اللطف والمصلحة فيكون مخطئا لا محالة ولا نكفره لعدم الدليل القاطع بكفره واحتج المكفرون بما ذكره المصنف

قوله

وقال الشيخان وغيرهما إلى آخره ذهب الشيخان والكثير من شيوخ المعتزلة أن كل من عدل إلى التقليد مع تمكنه من تحصيل العلم المقتضي
لسكون النفس فإنه كافر وليس بمؤمن لأن المؤمن من قام بالطاعات الواجبة والمندوبة وهذا قد أخل بأعظم الواجبات وهو
العلم بالله وصفاته وعدله وحكمته وقد قلنا إنه مؤمن عندنا وفي ظاهر الحال إذ كان يصلح بعمل أعمال العوام الذين لم ينظروا

ولا استدلوا

ولا استدلوا ولا يدري ما هو عند الله هل عقيدته مقبولة يستحق بها الثواب او لا يفيده الا حقن دمه وتحصين ماله ووجوب
موالاته في الدنيا وهو غير مخلص في الاخرة حكاه الحاكم عن بعض العلماء منهما **قوله** فغير مسلم قال الامام يحيى انه ثبت
انعقاد الاجماع على خطا المقلد فضلا عن كفره فان في الامة من عذره في التقليد وصوبه فكيف يمكن دعوى الاجماع
قوله ويمكن الجواب بان المدعى اجماع كل عصر الى اخره قد اتى المصنف بابلغ ما يمكن في تقويم هذه الحجة لكن لا يغفل عاقل
بكثير مما ذكره وهو انه لا سبيل الى حصول اجماع قطعي يوخذ به في هذه المسايل لهو الخطر وارجع الى نفسك هل تجد
رواة هذه الاجماعات موصلة لك الى العلم باجماع هذه الامة في محل الخلاف فان تحصيل العلم غير حاصل والاخبرة ممكن امكان
قريب **قوله** وهذا ثابت في المقلد اي العلة الجامعة وهي انتفاء المعرفة وهذه طريقة قياسية **قوله** لصحة ما اقتضى
صحته وان كان مطابقا لان من قواعدهم انه لا يجوز الاقدام على اعتقاد يجوز كونه جهلا ولو كان في نفس الامر مطابقا
وانه قبيح والاقدام عليه قبيح كالاقدام على الجهل **قوله** وهذا العذر وان كان غير صحيح يقال انه في الحقيقة ابدا فارق
بين الاصل وهو الشاك والفرع وهو المقلد وهو فرق ظاهر **قوله** تجد في قلب كثير من العوام من الخشوع الى اخره هو كما
ذكره ولقد وصل الى عندي مرة رجل بدوي من اهل الشعر والوبر لا يقرا القران فوقف بالمنزل يقرا في الكشاف وسمع تلاوة
قطعة من القران ثم يذكر في تفسيرها فلما شرع التلميذ في قراءة تلك القطعة وذلك البدوي بجنبه اقبل بكليته على القاري
واصغى سمعه واحس بتعقل ما يتلوه فكان فيما احسب اذا سمع ذكر الله سبحه وهلله ومجده واذا سمع ذكر الرسول
صلى عليه واذا سمع ذكر الشيطان استعاذ بالله منه واذا سمع ذكر الجنة سال الله دخولها واذا سمع ذكر النار استجار
بالله منها وهملت عينه وخرت دموعه وتحدرت في خدوده بسرعة وكثرة فقضينا من ذلك العجب وعلمنا ان لهم من الخشوع
ما ليس لذي علم وادب **فايدة** جليلة ذكر الامام يحيى عليه السلام ان طبقات الخلق بالنسبة الى احراز العلوم الدينية
على مراتب خمس اعلى درجات خمس الدرجة الاولى حصول هذه المعارف ضرورة وذلك مما احلوه فيه ولا مانع منه لان
موضوع ايجاد هذه المعارف مبني على اللطف والاستصلاح وليس يبعد في العقل انه لا يصلح حال بعض المكلفين الا بالعلم
الضروري فلا جرم جوزناه وهذه اقوى الدرج في اللطف واعظمها في الانتفاع الدرجة الثانية يحصل العلوم
الالهية كلها بالنظر والاستدلال وهذا هو مذهب اكثر ائمة الزيدية والمعتزلة لان اللطف لما ذكرناه اكثر وانفع
ولا يستطيعه السمع بما ورد في القران من الحث على طريق النظر والاقوال على ارشاد انه انفع من التقليد ونحوه
لا من المعرفة الضرورية الدرجة الثالثة تحصل هذه العلوم كلها على جهة الجملة من غير نظر في التفاصيل
كما هو راي اصحاب الجمل وهو مخالف اهل الدرجة الثانية لان اوليك علموا بالنظر على جهة التفصيل في ذاته وصفاته وما
يجب له ويجوز ويستحيل وهولا انما علموه على جهة الاجمال وهذا هو الذي عليه العامة والنساء والعبيد والاماء
ومن قعدت به همته عن النظر في التفاصيل كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز والغالب في حقهم السلامة الدرجة
الرابعة من احرز هذه المعارف كلها تقليدا واعتقدها وصمم عليها فهولا وان عدموا العلم فاعتقادهم حق
وصواب ولا يقدح حكمهم الدرجة الخامسة ادنى هذه المراتب واضعفها حالا وهم الذين لا حظ لهم في هذه المعارف
وليس معهم الا الاقرار باللسان من غير اعتقاد لا عن نظر ولا عن تقليد كما حكي عن الحشوية واهل البطل وهولا
لا ثمرة لما جاوا به الا احراز دمايهم عن السفك واموالهم عن الاخذ حيث اقروا بمضمون المعارف ونطقوا بالشهادتين
فالى هذه الدرجات اعلاها واحراها ادناها وما بينهما وسايط متفاوتة في القوة **مسالة** اقتصر المصنف
من ذكر من يكفر بالتاويل على تلك الطوايف لانهم اشهر من ذكر بذلك ووقع الاخلال في كفره وقد ذكر المتكلمون

مسائل غير تلك في اعيان مذاهب تجاذبوا فيها اهداب النظر ايكون كفرا او لا منها حكم من ذهب الى ان الله لا يقدر على الظلم
ذهب البغداديون انه يكفر قال ابو علي النظام لا يكفر لانه قد تاب عن تلك المقالة وذهب ابو الهذيل الى ان القائل بذلك لا
يكفر وفصّل القاضي فقال ان زعم القائل بذلك ان القبيح حينئذ مستقل بذاته لا يقدر الله عليه فكافر لان ذلك
يقدح في كون الله تعالى قادرا للذات وان لم يقل بذلك فلا يكفر ومنها حكم من جعل الالوان مقدورة لنا فالقسم وصي عليم
والشيخ ابو هاشم انه يكفر لاضافته فعل الله الى غيره وقال القاضي وغيره ليس بكافر ومنها مذهب ثمامة ان الحوادث
لا محدث لها فقيل ان اراد ظاهر ما ذكره فهي مقالة كفر به لانه بها تنسد الطريق الى العلم بالصانع لان الطريق اليه
حدوث هذه الحوادث فاذا جوزنا حدوث محدث ولا محدث له لم يبق لنا طريق الى اثباته ومنها القول بجواز تعذيب
الاطفال ذهب القاضي الى انه يكفر مجوز ذلك اذا اضاف الظلم الى الله تعالى وبطلبه كفر وقال ابو علي لا يكفر بذلك لان
القائل به يزعم ان الطفل يستحق فيغلط في حال الطفل ولم يقل لا عقابا ذاتيا بالظلم جائز على الله تعالى وتوقف ابو هاشم
في ذلك ومنها مذهب من يقول ان الانسان غير هذا الشخص فقيل يكفر لرده صريح القرآن فانه اذا اشبهه
واعترف بتسميته هذا الشخص انسانا فخطاؤه محتمل ومنها ذكر صاحب ... ان معمر امامه الفجرة الاموية
والقاسطين المتهتكين المظهرين لشرب الخمور والفسوق كافر لانه يعلم ضرورة من الدين وجوب كون اولي الامر
عدولا وعنه عليه السلام انه يكفر من اجاز الكافر وانصه الى غيرها انه مجرودة لرده قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الاية فقصر اجارته على غاية معلومة قال مولانا عليه السلام وحاصل القول في هذه المسائل انه لا ينبغي الاقدام على التكفير
فيها الا مع قيام الدليل القاطع والبرهان الساطع وحصوله فيها بعيد وما وقفنا من ادلة القائلين بالتكفير
فيها على ما هو شديد ومعتبر فالواجب عدم التكفير وان يحذر الناظر فيها عن مهاوي الغرور والله الموفق **تنبيه**
اخر وقد ذكر بعض كتب الكلام في هذا الباب احكام الكفار واحكام البدو وذكر وجوب الهجرة ونحوه ولم نستحسن وضع ذلك
هنا لان هذه فصول من فصل الفروع تذكر في كتب الفقه وهي بها اليق **تنبيه** اخر كافر التصريح خارج عن امة محمد صلى الله عليه وسلم
وعن اهل القبلة اتفاقا واما كافر التاويل فموصوف بانه من الامة ومن اهل القبلة والصلوة لان الامة في الاصل كل من بعث
الله النبي صلعم اليه وفي العرف كل من صدقه واعتقد وجوب اتباعه سواء كان مؤمنا او لا بدليل ستفترق امتي الى ثلث وسبعين فرقة
فجعل كل تلك الفرق من الامة وليس الناجية منها الا فرقة واحدة فقط وكذلك اهل القبلة والصلوة من صدقه صلعم
واعتقد وجوب اتباعه واهل التاويل كذلك وقيل لا يصح وصف كافر التاويل بذلك لان من شرط صحة الوصف بذلك ان يكون متبعا
وكافر التاويل غير متابع ولان امة النبي اسم مدح فلا يستحقه والصحيح هو الاول

القول في التفسيق

قوله اعلم ان الفسق كالكفر في انه لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وكذلك فهو كالكفر في انه لا مجال للعقل فيه وفي انه ينقسم
الى مجمع عليه وهو كل ما علم من دين النبي صلى الله عليه ضرورة انه كبيرة محبطة ومختلف فيه وهو ما ليس كذلك والى فسق صريح وفسق تاويل
فالصريح ظاهر كشرب الخمر والزنا ونحوهما مما لا شبهة لمرتكبه فيه وضابطه ما علم ضرورة من الدين انه فسق وفيه نظر فليس
كل فسق صريح يعلم كونه فسقا بضرورة الدين ولو كان كذلك لم يحدث خلاف في شي منه ومعلوم ان في الكبائر خلافا وفي
الادلة التي يدعى كونها كبائر وفسق التاويل ان يرتكب المكلف معصية من ان يكون عاصيا مع علمه بكونها معصية فهو
فاسق لكنه لا يعتقد كونها معصية لشبهة عرضت له مثاله ما كان من الخوارج من يكفر امير المؤمنين ولعنه وقتاله واستباحة
دمه وماله وكذلك دماء المسلمين واموالهم لشبهة عرضت لهم ولعب بعقولهم اعتقدوا لاجلها اصابتهم في ذلك وكذلك من
بغى على ائمة الهدى وحاربهم معتقدا اصابته في ذلك وخطا الائمة وفسق من هذه حاله مذهب الزيدية وجل المعتزلة

وكل الخوارج وذهب المجبرة واهل الحديث الى ان تلك مسئلة اجتهادية فجعلوا ذلك من قبيل الخطا في الاجتهاد فيكون المخطي
في ذلك معذورا كسائر الاجتهادات والواقع في الحروب التي جرت بين الصحابة هي من هذا القبيل فالقاتل والمقتول في الجنة
لان كلا منهما فعل ما ادى اليه اجتهاده وبالجملة فالكفر والفسق اخوان متفقان في اكثر الاحكام وانما يختلفان في
ان عقاب الكفر اعظم واحكام اهله اغلظ وفي انه يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه اتفاقا واما ثبوت كفر لا دليل عليه ففيه خلاف
فيه كما سبق واعلم ان اختلاف اهل القبلة في المسائل الدينية العلمية التي لا مجال للظن فيها كالعقائد الالهية لا بد من
الخطا فيه لان الحق مع واحد ويعلم الخطا فيه بالعقل كما يعلم من جهة العقل ان القادرية والعالمية ونحوهما صفات في حق
الباري تعالى وان المخالف في ذلك مخطي ونحو ذلك واما كون ذلك الخطا كفرا او فسقا فلا مجال للعقل فيه وانما يعلم من جهة الشرع
وقد سبق ذكر ما يبلغ من الخطا في ذلك الى حد الكفر واختلاف العلماء في المكفرين جملة وتفصيلا واما التفسيق فالمشهور عن اصحابنا
وفي كتبهم ان ذلك الخطا قد يكون فسقا ولا يبقى الى درجة الكفر وينصون على تفسيق طوائف من المبتدعة وسبق عن المؤيد بالله عليه السلام
انه منع من تكفير المجبرة ونص على ان خطاهم كبير والذي ظهر لنا من كلام الامام يحيى عليه السلام في كتاب التحقيق انه لا يقول بالتفسيق
في هذا الباب ويرفع قاعدته الا نادرا او لانه ذكر وقوع الخطا في بعض مسائل العقائد كما في مسئلة الوجود هل هو حالة او لا
وهل القادرية والعالمية احوال او معاني وهل الصوت يسمع في محله او في غير محله وهل الالوان مدركة او لا ونحو ذلك من المسائل
الكلامية ومنع من وقوع الفسق بذلك قال مولانا عليه السلام ومن هذا القبيل خلاف المعتزلة للزيدية في مسائل الامامة وان
كان قد ذكر كثير من العلماء ان من انكر امامة ثابت الامامة وجهلها فهو فاسق لكن تاويله وجراته ونسبه الشيخ ابو القسم
البستي الى كثير من الزيدية لكن المختار ما ذكره م بالله والبستي نفسه وغيرهما من انه لا دلالة على فسق من جهل امامة امام
او انكرها اذا لم يعرف بذلك نحو خطيه ومحاربته له قال الامام المهدي وهذا هو الحق عندي وعليه اهل التحصيل من الزيدية
قال الامام يحيى والذي يدل على ان الخطا في تلك المسائل لا يكون فسقا ان القضاء بكونه فسقا لا بد فيه من دليل ولا دليل هنالك
ووجب القطع بالجهاد وبالفسق وانه لو كان الخطا في تلك المسائل فسقا لوجب انقطاع الموالاة وحصول المعاداة والاجماع
منعقد على بطلان ذلك ووجود المعاضدة والمناصرة مع وقوع الخلاف في هذه المسائل بينهم فعلمنا ان الخطا فيها
لا يكون كبيرا ثم ذكر عليه السلام المشبهة والمجبرة وذكر ان المنكرين لاكفار المشبهة والمجبرة منهم من زعم انهم فساق وهذا
شيء يحكى عن بعض الزيدية ولم اعرف هذه المقالة للامام م بالله ولا للشيخ ابي الحسين ولا لاحد ممن انكر اكفارهم ثم ابطل
ذلك بان الفسق لا يثبت الا من دلالة قطعية من كتاب او سنة او اجماع من الامة او العترة او قياس يقطع به وشيء من هذه
الادلة ليس حاصلا في حق المجبرة والمشبهة ولاجل هذا قطعنا بانكار فسقهم ثم نقول لمن قطع على فسقهم اذا قد قطعتم
على بطلان اكفارهم لعدم الدلالة عليه فاخبرونا لم قطعتم بفسقهم هل لدلالة قامت على ذلك كما ذكرنا فاذكروها لننظر فيها او من
اجل قصور الدليل على كفرهم فوجب القطع بفسقهم فما هذا احالة لانا نقول الان قصور الدليل على الكفر لا يوجب اثبات فسقهم
بل كل واحد من الكفر والفسق يحتاج الى دلالة ثم انه عليه السلام ذكر ما استدل به على فسقهم ونقضه ثم ذكر الموجبة وحكى ان الكثير منهم
من المعتزلة ذهبوا الى ان من جوز من المرجئة على الله تعالى الا يبين لنا مراده من الوعيد للفساق من اهل الصلاة فهو
فاسق لانه يتعذر عليه معرفة مراد الله في كل شيء ومن اخرج نفسه عن صحة ان يفهم عن الله خطابه بسائر
احواله ان يكون فاسقا اذ لم يكف بهذه المقالة قال الامام يحيى واعلم ان تفسيقهم بما ذكرناه فيه نظر من وجهين الاول
ان تفسيقهم بذلك على جهة الالزام ولا يلتزمونه الثاني اظهار الفرق بين الوعد وسائر خطاب الله فقالوا الغرض بالوعد
هو الترغيب فيما عند الله فلو لم يبين حاله لحصل الغرض به بخلاف الوعيد فالغرض التخويف وهو كما يحصل مع القطع

حصل مع التجويز فافترقا ثم ذكر مذهب من زعم انه الوعد والوعيد تعارضا وقال بحمله الامر فيهم الخطا فيما ذهبوا اليه من هذه
المقالة فاما كونه فسقا فلا دلالة تدل على ذلك وذكر من غلط في اللغة ولم يحط بحقايق الالفاظ الموضوعة في الفاظ
العموم قال وخطاهم دون خطا من تقدم ثم ذكر الخوارج وحقق الادلة على فسقهم ونحو دينها وقوتها لم نعترضها ولا اشتراك
اهل الجمل في الفسق واستحقاق عقابه وسوا احكامه قال الامام يحيى وقد اشار امير المومنين فيهم بسيرة الفسق والبغي
ولم يعاملهم معاملة الكفار قال مولانا عليه وقد نقل الاجماع على فسقهم ثم ذكر مخالفي الامامية وذكر انهم لقبوا بهذا اللقب لقولهم
بالنص على اعيان الايمة ووجوب الرجوع اليهم في الامور الدينية وزعموا ان منزلة الايمة منزلة الانبيا وانه لا بد في كل وقت
من امام ويسمون الرافضة لما نعوم قال ولما زالت اقوامهم في اعتقادهم في الايمة ما لا يجوز من تفضيلهم على الانبيا واحاطتهم بالعلوم
الغيبية وظهور الخوارق الى غير ذلك من الجهالات تخبطوا في كل واد من الضلال لم تحزبوا احزابا ثلاثة الحزب الاول
الغلاة وهم المفوضة والخطابية والميمونية وغيرهم وقد مناظرة فامر الاشارة الى ذكرهم ولهم اقاويل شنيعة وكفريات
فاحشة لا تفوه بها مسلم قال الامام عليه ولا خلاف بين الامة في كفرهم وليسوا معدودين من فرق الامامية كالابعد
القرامطة والباطنية منهم وان انتموا اليهم ومنهم الغرابية يزعمون ان عليا هو الرسول وانه اشبه بمحمد من الغراب بالغراب
قال ولهم تهوسات كثيرة اعفلنا ذكرها صيانة للبياض واكثر الغلاة يبطلون الشرايع ولا يعترفون بها الحزب الثاني
المتوسطة الذين ليسوا بغلاة ولا حصلوا النظر والجهد والكياسة كغيرهم وهولا فرق الكاملية وهم الذاهبون الى ان
الامة كفرت لمنع علي حقه وانه كفر بترك المطالبة بحقه والكيسانية الزاعمون ان الامام بعد الحسين محمد بن الحنفية ومنهم
من جعله الامام بعد علي ومنهم الجعفرية الزاعمون ان الامام بعد محمد بن علي جعفر بن محمد وكل فرقة من هولا تفرقت فرقا
كثيرة قال عليه ومعظم اقوالهم خطا فان قام برهان شرعي بعد امتحانها وتعهدها بالنظر على ان فيها ما يكون كفرا او فسقا
وجب القضا به لان الدليل منع وعالد الطرق مذاهبهم الخطا وانه ليس فيها ما يوجب الاكفار والتفسيق الحزب الثالث القطعية
قطعوا بموت موسى بن جعفر وزعموا ان الايمة اثنا عشر وهم بدء الفرق الامامية وعليهم التعويل في المذاهب وهم المتطورون
فهم الذين تصوروا التقوي المذاهب وقعدوا في دست العلما واصغى الى اقاويلهم الفضلة في التدوين والكلام وهم العدد الكثير
ومن عداهم حثالة وغثا وقد بادوا وانقرضوا فلا يوجد منهم الا القليل النادر وهم يزعمون ان الامام يجب عقلا لكونه
لطفا في الدين وان الزمان لا يخلو عنه وانه يشترط فيه العصمة ولا بد له من معجز وانه يعلم الغيب ولا يعرف معنى القران
الا بواسطته ونحو ذلك من مذاهبهم قال عليه وهذه المذاهب وان كان مقطوعا على فسادها وبطلانها فليس فيها ما
يقتضي الكفر والفسق لعدم الدلالة على ذلك وقد ابطل علما الدين مذاهبهم وافسدوها وسكتوا عن اكفارهم وتفسيقهم لما
ذكرناه من عدم الدلالة على ذلك **فصل** **قوله** وذلك الدليل هو السمع فقط الكلام في هذا الفصل على نحو الكلام فيما
تقدم من بحثه في ذكر ادلة الاكفار **قوله** الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه الاية ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وهو اصرح في الاحتجاج على ما نحن بصدده واما قوله تعالى فيسحق الله منه وذلك في اية قتل الصيد **قوله** والجملة
كل ما فيه وعيد تخصه فيه نظر وقد تقدم تحقيق هذا في ذكر ما يعرف به كبر المعصية والمعتمد عليه ما ذكر هنالك فراجع
بالنظر فيه **قوله** واما السنة الى اخره لا كلام انه ورد في السنة ما يقضي بكبر عقوق الوالدين وانه فسق وان لم يكن
متواترا كقوله صلعم الا اخبركم باكبر الكباير وذكر منها عقوق الوالدين وقد تقدم ذكر ذلك وكذلك الربا فانه ورد عنه صلعم فيه
ان اهون ابواب الربا وهي بابه وسبعون بابا مثل ان ينكح الرجل امه وورد فيه من الكتاب ما يقضي بذلك كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله وقوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا

مضاعفة الايات وقوله الذين ياكلون الربا الايه واما الفرار من الزحف ففي القران تصريح بما يقتضي كونه فسقا وكبيره وهو قوله
ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئه فقد باء بغضب من الله **قوله** كان يقال ان سرقه عشره دراهم
الى اخره هذا ذكره من يصحح التفسيق بالقياس وادعا انه قياس قطعي وقد منع من ذلك المويد وابو الحسين وغيرهما لان
القاضي لا يقطع به الا اجماع وهذا وارد اقل احواله منع كون القياس قطعيا وقد حكي عن ابي الحسين وغيره انه لا يمكن
قياس قطعي في التفسيق لانه ان نفى حكمه قارقا فلا يقطع وان لم يبق ما يمكن فيه ذلك فلا قياس والاصح ان ذلك يمكن حلوبكا
قدمنا واما اقامه وقوعه فمحل نظر ولا يقطع به وقد مال المصنف الى نحو ما حكي عن ابي الحسين بقوله لكن الاعلب انه لا يمكن
القطع بكله فتسق قط

القول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قيل ان هذا
الباب مما يستمل عليه الجنه التسعيه من باب الوعد والوعيد وهذا الاوجه له والصحيح انه باب مستقل وقد جعله قاضي
القضاه احد الاصول الخمسه وقال هو من اهم ابواب اصول الدين واعظمها الا انه احد من التكليف بجميع جوانبه وذلك
من اربع جهات احداها العقل والشرع فان الامر والنهي يقضي بهما العقل والشرع وكذلك المامور به والمنهي عنه منهما
ما يكون عقليا ومنها ما يكون شرعيا الثانيه انه يدخل فيه القطع والظن فقد يجب علينا قطعا وقد يجب علينا ظنا
الثالثه انه يستمل على فرض العين وفرض الكفايه الرابعه انه يدخل فيما يخص المكلف الا من الناس وقد يكون فيما يتعداه قال
مولانا عليه السلم بالغ قاضي القضاه رحمه الله في حق هذا الباب من ابواب اصول الدين حتى عده من اهمها واعظمها وجعله احد الاصول
الخمسه وقرينا للعدل والتوحيد والوعد والوعيد وادا اعطي النظر حقه علم انه ليس من اصول الدين في شي وانه من ابواب الفقه
ومسايل الفروع لان فن اصول الدين موضوعه الكلام في اثبات الصانع وصفاته وافعاله واحكام افعاله وليس من هذا القبيل
في شي وكتب حال الدرس في علم الكلام ابعد من عدم له في ابواب هذا الفن واستطرما الوجه في ذلك حتى وقفت على كلام القضاه الذي ذكرناه
وعلى وجوه ذكرها غيره وكلها لا يقضي بكونه من علم الكلام اما ما ذكره قاضي القضاه من كونه اخذ من التكليف بجميع جوانبه
فكثير من ابواب الفروع كذلك الا في قوله ان العقل يقضي به وهو غير مسلم وكذلك ما ذكره بعضهم من كونه يطلب فيه مع
العمل الاعتقاد الذي هو العلم دون الظن فقد تقدم بان ذلك لا يقتضي كونه من اصول الدين كمسايل الفروع العلميه ومسايل
اصول الفقه القطعيه وكذلك اسار اليه الفقيه حميد في وسيطه من ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عقوبات على العصيان
فكان ذلك سببا في ايصاله بما تقدم من استحقاق العصاه عقوبات الاخره قيل وهو وجه صحيح قلت بل هو فاسد فان الصلوه
والزكاه والحج كذلك وقيل انما عد من اصول الدين لانه يجب على كل مكلف معرفه هذا الباب على انفسنا اهل على سبيل الجمله او على
سبيل التفصيل فجعل العلم بكل مسله من مسايله الباقي غير مسلم والاقرب انه في ذلك وسن وجوب الصلوه والزكوه وجعلهما
من اصول الدين بعد وعلى الجمله فاذا علمت موضوع فن الكلام علمت ان هذا الباب ليس منه بسبيل وانه لا النفات الى ما ذكر من
الاعذار ولا تعويل وافرب ما يمكن محمله ان محله المناسب باب الوعد والوعيد سطوى على ذكر الطاعات والمعاصي وما يقتضيه
فيعص الله وما يحب من التوبه عن ترك الطاعه وفعل المعصيه وذكر اسمايا عليهما واحكامهم حسن وناسب ان يردف
ذلك بذكر وجوب الامر بالطاعه والحث عليها والنهي عن المعصيه والا نزل المد بدها سبيلا اليها فكان في ذلك الباب ذكر
احكام على الطاعه والمعصيه وما ينبغي منهم من حسن المعامله لله فهذا كلام في بعض ما ينبغي ان يعاملهم به غيرهما
من الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي ولو الحق الغفار بعد تخشين المقال وقد وقفنا على ما ذكرنا خطوره بالبال ووقوعه
في النفس لبعض المتاخرين فانه صرح بخروج هذا الباب عن فن الكلام وقال الحلا انه شغل الاقفا لاثار المتكلمين في ذلك تبركا ولا نيز
في اسامهم دينا ولا دنيا **قوله** افعل او ما تقوم مقامها يعني مقام هذه اللفظه او الصيغه وهو ليفعل في حق الغايب وافعلا

لكن فيه نظر لان ... الطلب ... الا انه من اصول الشرايع
وفيه نظر لان ما يعود ... تكون معه ... فيه علما اقتضا

مثل

وافعلوا ولتفعلا ولتفعلوا او افعلي ولتفعل هند **قوله** على جهة الاستعلا يعني استعلا الامر على المامور والاستعلا طلب
العلو فيصح ذلك وان كان مرتبة المامور اعلى **قوله** مع ارادة لحدوث ما تناوله الصيغة يحترز من التهدد كقوله تع
اعملوا ما شئتم ونحو ذلك والمراد من هذه الاحترازات بعد والمراد من الاحترازات في حقيقة النهي **قوله** والمعروف الى آخره الذي يذكره
المتكلمون في حقيقته انه كل فعل عرف فاعله حسنه وان له مدخلا في استحقاق المدح فقولهم عرف فاعله حسنه فيه تحرز الاصل
الاشتقاق واخراج لافعال الله تعالى لانها لا توصف بانها معروف كانه لم يعرف وحسنها مع كونها حسنة وقولهم وان له مدخلا في
احترز احتراز عن المباح لانه ما عرف فاعله حسنه والمصنف عدل الى الحقيقة التي ذكرها لانها احصر وليس من شرط الحقائق الاشارة
الى وجوه الاشتقاق وكما ذكره مع ان لفظه المعروف واصلها عرف مخففا لا عرّف بالتضعيف **فصل** **قوله** لا خلاف في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني على سبيل الجملة ولم يعد المصنف خلاف من يعزى الى الحشوية وهو انهم منعوا وجوبه عقلا
وشرعا وقولا وفعلا الا طائفة منهم فزعموا انه لا يجب سمعا ويعلم وجوبه بالعقل فيسقط قولهم والحصر منهم وتحقيقه انه يجب
الانقياد لكل من غلب ان تشتمل الشرائط ولو كان ظالما فيجب الجهاد معه والامر والنهي حسب امره ثانيا ذلك اذا لم يرد عنا الى الامر والنهي
من له شوكة فلا يجب بالسيف قط ويجب بالقول فقط **قوله** وان اختلف في كيفية هل يجب بالقول والفعل الى آخره لعله
يشير الى خلاف الامامية وقولهم لا يجب فعلا الا في زمن الامام واما قولا فيجب من دونه ومنهم من اطلق وقال لا يجب قولا ولا فعلا
الا في زمن الامام وقال الاصم لا يجب الا حيث يكون ثم امام مجمع عليه لا اذا لم يجمع عليه فلا يجب **قوله** ويدل على وجوبه
من الكتاب قوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان هي من اوضح الادلة على وجوب التناهي عن المنكر في حق بني اسرائيل والآية تشرع لا
نها في حقنا مبني على انا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم ينسخ وفيه خلاف بين اهل الاصول لكن هذا هو المترجح وما ورد في النهي عن
المنكر يدل في الامر بالمعروف واذ هما اخوان ولا فارق بينهما في الوجوب **قوله** فامر الله ان يكون فينا من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
يعني والامر يقتضي الوجوب على ما هو المختار عند الجمهور من علماء الاصول وفيه خلاف واسع ليس هذا موضع ذكره وبسطه **قوله**
والنهي المذكورين يدل [illegible] وجه على الكفاية وذلك ان الامر متناول لبعض منا غير معين وهذه الآية الكريمة كما تدل على وجوب الامر
والنهي المذكورين يدل على ان هذا الوجوب من فروض الكفاية التي اذا قام بها البعض سقط عن الباقين ويدل على ذلك ان الغرض
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يقع المعروف ولا يقع المنكر فاذا حصل الغرض بالبعض فلا معنى لايجابه على الكل كنشر معالم
الدين ونحو ذلك من فروض الكفايات **قوله** وقال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض الآية وجه دلالة هذه الآية
انه تعالى حكم على المؤمنين بكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من اوصافهم فمفهومه ان من لم يكن كذلك فليس بمؤمن كما انه من لم
يقم الصلوة ويؤت الزكاة فلا ايمان له **قوله** وقال تعالى كنتم خير امة الآية لما مدحها تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قال الفقيه حميد
والاستدلال بها على الوجوب يتقيد لان مع قولها المدح على ذلك والمدح غير مقصور على الواجب بل يحسن على المندوب ولا يقال وجه
دلالتها ان الله تعالى جعل هذه الامة خير الامم بذلك لانه تعالى قد يجوز ان يكون خيرا مع ذلك وان كان مندوبا لان ذلك المقتضي
فضل هذه الامة والفضل الذي ما النوال يكون بالواجب ويكون بالمندوب ومن الادلة القرآنية قوله تعالى حاكيا عن لقمان يا بني اقم
الصلوة وامر بالمعروف وانه عن المنكر فاقره الله على ذلك ولولا كونه حقا لما حسن اقراره قال مولانا عليم وهذا مبني
ايضا على انا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم ينسخ ولا يقال ليس في الآية ما يدل على الوجوب لان الامر صادر عن غير الشارع ولنا
امره الله تعالى لانا نقول آخرها يدل على الوجوب وهو قوله ان ذلك من عزم الامور فانه اشارة الى جميع ما ذكره سبق ذكره
من اقامة الصلوة والامر بالمعروف والصبر ومعناه انه مما عزمه الله من الامور اي قطعه قطع ايجاب والزام ومنه ان الله
يحب ان يوخذ برخصه كما يحب ان يوخذ بعزائمه وقوله عزمة من عزمات ربنا ومنه عزمات الملوك وذلك ان يقول الملك لبعض

من تحت

من بعده عزمت عليك الا ما فعلت كذا اذا قال ذلك لم يكن للمعزوم عليه بد من فعله والمعنى من معزومات الامور اي من مقطوعاتها
ومفروضاتها هكذا اورد جار الله وقال وانا هنك بهذه الآية فاصنه يقدم هذه الطاعات وانها كانت مامورا بها في سائر الامم
قوله وقوله عليه السلام ليس لمومن يرى الله يعصى فيطرف حتى يغير او ينتقل المشهور في رواية الحديث لا يحل لعين والمراد
بطرف واطباق احد الجفنين على الاخر بعد الانشرع من طرف فيه عين والعين هنا عبارة عن جملة الانسان لانها التي يصح
منها التغيير او الانتقال وليس المراد الجمع بين الانتقال والتغيير بل المراد انه اذا لم يمكنه زجرا فاعل القبيح وجب عليه
الانتقال وفيه دلالة على وجوب الهجرة على ما يذهب اليه جماعة من اعيان الائمة عليهم السلام كالقسم والناصر والمنصور واليه
الاشارة بقوله قيل عن البلد وعند كثير من اهل البيت وغيرهم ان الهجرة غير واجبة والى الاشارة بقوله وقيل
عن المكان حملوا الانتقال على انه من مكان الى مكان لم يقع التهمة عن الرضا بالمعصية قوله وعنه عليه السلام لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر الى اخره روى الترمذي ما هو بمعناه عن حذيفة عنه صلعم ولفظه والذي نفسي بيده لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليوشكن الله ان يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم قوله واشباه هذا من الاحاديث اكثر
من ان يحصى من ذلك ما رواه الفقيه حميد الحمرا عنه صلعم ليحشرن من امتي اناس من قبورهم في صورة القردة والخنازير بما
داهنوا اهل المعاصي وكفوا عن نهيهم وهم يستطيعون وروي عنه صلعم ان التارك للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بمومن
بالقران ولا بي وروي عنه صلعم ما من رجل يجاور قوما فيعمل بين ظهرانيهم بالمعاصي فلا ياخذوا على يديه الا اوشك ان يعمهم الله
بعقاب وذكر عبد العظيم المنذري في كتاب الترغيب والترهيب جملة من الاحاديث الواردة في هذا الباب واسعة منها قوله صلعم افضل
الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وقوله صلعم سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام الى امام جائر فامره ونهاه
فقتله وقوله صلعم ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي يقدرون على ان يغيروا عليه ولا يغيرون الا اصابهم الله منه
بعقاب قبل ان يموتوا وقوله صلعم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف
الايمان وقال ابو بكر الصديق يا ايها الناس انكم تقرؤون هذه الآية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم
واني سمعت رسول الله صلعم يقول ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده
وغير هذا مما يطول ذكره ويشق حصره **تنبيه** وقد عرفت مما ذكر ان هذا الباب دليله الكتاب والسنة والاجماع
لان المصنف قد اشار الى الاجماع في اول الفصل الذي لم يعد ذكره قال الفقيه حميد واما الاجماع فلا خلاف بين الامة على وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة القول وان اختلفوا في ذلك من جهة الفعل كما تقوله الامامية والدليل قائم على
وجوبه من جهة الفعل من دون امام الا فيما يختص الامام وخلاف الامامية لا يعتد به لان مذهبهم حادث بعد انعقاد
الاجماع من الامة فيستقيم دلالة الاجماع على كل وجه **فصل** قوله كان المتقدمون من شيوخنا يطلقون القول
بوجوب ذلك اطلاقا اي يطلقون وجوب الامر بالمعروف من غير تفصيل بان يكون المعروف واجبا او المعروف مستحبا او واجب
ومندوب اذ حقيقة المعروف تشملهما كما مر قوله حتى جاء المتاخرون اعلم انه اذا قيل المتقدمون من المعتزلة فالمراد
منهم من هو متقدم على قاضي القضاة وتلامذته والمتاخرون القاضي وتلامذته ومن بعدهم وقال في تعليق الشرح بل المراد
المتقدمين ابو علي وابو هاشم وطبقتهما ومن بعدهم والمتقدمون من قبلهم وعليه يبنى المصنف فان اول من فصل في وجوب
الامر بالمعروف الشيخ ابو علي وهو تفصيل حسن وكيف يتصور ان يجب الامر بما لا يجب على المامور فعله وعلى هذا التفسير ينبغي
ان يحمل اطلاق المتقدمين ولكنه قد نسب الى الشيخ ابي القاسم بقية الاطلاق على حقيقته والتصريح بوجوب الامر بالمندوب
واحتج بحجة ضعيفة وهو انه قد ورد عن النبي صلعم في السنن الرواية ما يقتضي بان تركها منكر وما كان تركه منكرا وجب

الامر به كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر وقد ذكر بعض العلماء انه اذا اطبق اهل بلده على اهمال السنن وتركها وجبت محاربتهم
والمحاربة اقصى ما ينتهي اليه في الامر والنهي وجوابه اما قوله صلعم لا تدعوا ركعتي الفجر فالمراد به الحث على فعلهما لاشعاره
بانهما سنة موكدة وانه ينبغي الحرص عليهما لعظم ثوابهما ولو حمل النهي على ظاهره فالذي يقتضيه وجوبهما فقط ومع ذلك
نسلم وجوب الامر بهما واما انه يحصل دلالة على وجوب الامر بهما فقط فهذا ما لا وجه له وكما يرد الامر للندب فكذلك يرد النهي
للكراهة لا للتحريم فيكون مؤدى النهي عن الترك كراهته واما ما ورد عن بعض العلماء من ذكر قتال امر اطبق من اهل البلاد
على ترك المندوبات فليس بحجة ويحمل على ان مرادهم من تركها تهاونا بالدين واستخفافا بها **قوله** فاما المنكر فلا ينقسم يعني لانه
قسم واحد وهو ما يستحق عليه العقاب فكله قبيح ولا يدخل فيه المكروه كراهة تنزيه وحكم النهي عنه حكم الامر بالمندوب
فيكون النهي عنه مندوبا **فصل** واختلف الشيخان في هل يدل العقل مع السمع على وجوب ذلك **قوله** وقال ابو هاشم
لا يدل او الى مثل قوله ذهب قاضي القضاة وابو الحسين والجمهور وصححه السيد صاحب شرح الاصول **قوله** الا في صورة واحدة
وهي ان يلحق احدنا بروية المنكر اغتمام وغيظ يعني على وجه يتضرر بذلك ويلحقه مضض ولا شك ان الغم من انواع الضرر وزاد
قاضي القضاة صورة اخرى وهو ان نقويه بعدم الثاره او الانتفاع به المنكر بادنه واجب عليه كما اذا اعدم الا العصادنه
فان اراد الغير اخذه او ما السوط به فقصد غيره الى اراقته او الانتفاع به غصبا فيجب حينئذ عليه عقلا ان ينهى عن ذلك لان
تادية ما وجب عليه لا تتم الا بنهيه ومدافعته وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا وقد اعترض ما ذكره ابو هاشم والقاضي بانه
لا معنى لاستثناء الصورتين المذكورتين لان النهي فيهما لا يجب عقلا لكونه نهيا عن المنكر بل وجب في الاولى لدفع الضرر وفي الثانية
لتوقف الواجب عليه وهذا غير ما نحن فيه فانه لا فرق في الصورتين المذكورتين بين الامر والنهي وغيرهما فانه يجب دفع كل
ضرر بالامر والنهي وغيرهما ويجب ما لا يتم الواجب الا به امرا او نهيا كان او غيرهما وانما كلامنا في انه هل يجب الامر والنهي لكونهما
امرا بمعروف ونهيا عن منكر عقلا ويكون هذا هو الوجه في وجوبهما ولا قائل على ذهب الى ذلك وابو هاشم معه ولم يجعل
ما ذكره وجها في الوجوب فلا معنى لاستثناء تلك الصورة لان الامر والنهي فيها وجبا لوجه اخر لا لذلك الوجه وهذا اعتراض حسن
وكلام جيد لا غبار عليه **قوله** لانه من باب الاحسان الى الغير ودفع الضرر عنه اما كونه احسانا فظاهر لانه يقود الى
فعل الطاعة او ترك المعصية فيحصل له نفع عظيم وخير كثير واما دفع الضرر عنه فلان المامور بفعل الواجب وترك القبيح يرتفع
عنه ضرر العقاب ولما كان الامر الناهي كالسبب فيما ذكر صار كانه النافع له والدافع الضرر عنه وان كان حصول النفع والدفع بفعله
لما امر به وتركه لما نهي عنه **قوله** والذي نشبه الحال فيه يعني من الوجوه التي يحتملها القسمة على ما ذكره كثير من اصحابنا
فانهم يقولون لو وجب ذلك عقلا لم يخل اما ان يجب لامر يرجع الى الامر الناهي من كونه امرا وناهيا او الى الامر والنهي من كونه امرا
بالواجب ونهيا عن القبيح او الى المامور به والمنهي عنه وهو كون احدهما واجبا والاخر قبيحا او المجموع ذلك او لبعضه وكل ذلك
لا يصح لانه كان يجب ان يلزم الامر والنهي في كل حال وعلى كل انسان لان وجه الوجوب قائم في كل حال وفي كل انسان فيجب على
الاعيان وكان يجب الا يرد السمع باقرار اهل الذمة على عقائدهم الباطلة ومذاهبهم الفاسدة اذ ما كانت عليه قالبه لا يجوز
تغيير حاله ولا ان يرد الشرع بخلافه كما في الكذب والجهل **قوله** لان الباري يوم مكلفا الى اخره فقد حاد عن هذا بان وجه الوجوب
وعلته اذا حصل في حق الباري بعلت الوجوب ولزم ان يمنع وان بطل التكليف في ذلك المامور به او المنهي عنه فلا نضير كما انه لما
وجب المنع من فعل المفسدة التي تصدر من مكلف لكونها مفسدة في حق مكلف اخر وجب ذلك عليه تعالى وان بطل التكليف في حق
ما منع عنه ذلك المكلف **قوله** لكن السمع قضى باقرارهم فقد احتج بانه لو كان وجه الوجوب ما ذكر لم يصح ورود السمع بخلاف
مقتضاه كما ان الكذب والجهل لما قبحا لكونهما كذبا وجهلا لم يختلف الحال فيهما ولم يصح ان يرد السمع بخلاف ذلك فعلمنا ان وجه الوجوب

في الامر والنهي ليس الا حصول المصلحة لتاديتهما كغيرهما من الواجبات الشرعية والمصالح يجوز ان تختلف باختلاف الاشخاص
والازمنة والامكنة بخلاف الوجوه العقلية المقتضية للقبح او الوجوب فانها لا تختلف بحال **قوله** لانه لا يمكن القطع من
جهة العقل الى اخره يعني فلا يصح ان يجعل ذلك وجها عقليا يعرف به وجوب الامر والنهي وانما يعرف ذلك بالشرع فيكون
كوجوب الصلوة والزكاة فانه وان كان لطفا الا انه لما لم يعرف ذلك بالعقل لم يمكن وجوبهما عقليا وحيث لم يعرف الا بالشرع
كان شرعيا وقد احتج الشيخ ابو علي على مذهبه بوجهين احدهما انه لو لم يكن الطريق الى وجوب الامر والنهي عقليا لكان
المكلف مغرى بالقبيح ولمن ابيح له فعله وجوابه ان هذا الكلام في غاية الركة اذ يقتضي انه لا يجب واجب ولا يقبح قبيح الا
والطريق اليه عقلية والا كان المكلف مغرى بالقبيح والاخلال بالواجب وفي حكم من ابيح له ذلك وهذا فاسد ولا ينبغي ان يعول
عليه ولهذا اهمله المصنف الوجه الثاني انه قد ثبت وجوب الامتناع عن المنكر فكذلك يجب المنع منه لان العقل لا يفرق بينهما
واجيب بانه اذا كان الوجه ما ذكر لزم ان يجب المنع على الله لان الامتناع واجب عليه ومثل هذا لا يلتفت اليه

فصل

قوله ويفيد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يبدا بالقول اللين هو ما ياتي به على طريقة النصح والوعظ والتذكير **قوله** والا
تعدا الى القول الخشن هو ما فيه غلظة ويشتمل على الشتم والوعيد والتهديد **قوله** والا بالعصا وفي حكمها السوط والضرب
بالنعال ونحو ذلك **قوله** ثم السيف اراد القتال لان الاصح انه يجوز هنا القتل والقتال سواء كان في الزمان امام او لم يكن لان ذلك
من مقتضى النهي عن المنكر اذ الغرض الدفع فاذا لم يتم الا بالقتل جاز وعليه قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي **قوله** وقد ورد النص
الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما ان مثل هذه الاية لا تعد من النصوص على ما تحقق بل من الظواهر الثاني دعواه ان الاية تضمنت
تضمن الكلام اللين والخشن فلا دلالة في ظاهره على ذلك ولهذا فسر جار الله بما لفظه فالذي يجب على المسلمين ان ياخذوا به
في شانهما اصلاح ذات البين وتسكين الدهماء بارآه الحق والمواعظ الشافية ونفي الشبهة الا اذا اصرتا فحينئذ تجب المقاتلة اعلم
ان الاية في الحقيقة غير دالة على ما استدل بها المصنف وغيره عليه من وجوب التدرج لان ذكر الاصلاح فيما اذا اقتتلتا فان
على سبيل البغي منهما جميعا وذكر القتال فيما اذا بغت فئة على فئة وكان الباغي احد الفئتين فامر الله تعالى في حق القسم الاول بالاصلاح
واقتصر عليه لكنه يعلم بدليل اخر انه اذا لم ينجح صير الى قتالهما معا وذكر في القسم الاخر القتال للباغية لكنه يعلم بدليل اخر انه لا
قتال الا مع عدم جدوى غيره فليتامل **قوله** ان الاية لم يفصل الى اخره ظاهره انه اراد هذه الاية من سلك العهد بالذكر
وهي قوله تعالى وان طائفتان الاية وهو غير مستقيم وانما يستقيم اذا قصد بها ما سبق ذكره فيما يدل على وجوب انكار المنكر فيكون
الاحسن ان يقول لان الايات المتقدمة واما هذه الاية فانما تدل على الاصلاح والقتال لمن بغى

فصل

وللامر بالمعروف
والنهي عن المنكر شروط **قوله** ولان ذلك يتضمن الخبر الى اخره يعني ان الامر لا بد بان يعقل الوجوب لتضمنه الاخبار بالوجوب
اذ لو لم يكن عالما بوجوبه لما امر به وكذلك في النهي فاذا كان الخبر لا يحسن الا مع العلم فكذلك ما تضمنه وسيق عنه **قوله**
بل تكفي وجوب الفعل والكف عنه الى اخره تعالى فاسك هذا محتمل لانه يلزم ان يتساوى الفرع الاصل فيجب على الامر الناهي ان
يامر وينهى ولو لم يعلم وجوب ما امر به وقبح ما نهى عنه اذا كان يمكنه العلم وهذا الاصح فانه يقبح منه في تلك الحال فلا معنى
لهذا القياس المتكلف لولا ملجئ اليه وفيما سبق غنية عنه **قوله** الشرط قد يدخل التكليف في مسائل الاجتهاد بالمختصر انه قال
الشرط ما يجب علينا فيه الامر والنهي الامور الاجتهادية التي طريقها الظن حيث انا نظن وجوبها او قبحها ولا نعلم ذلك
ومقتضى ما ذكره وشرطه ان يرتفع عنا بابا الامر والنهي لكونهما غير معلومة ويلخص الجواب ان الظن انما هو في مسائلها
فيتبين علينا الادلة الظنية بعد توفية الاجتهاد حقه صار الوجوب فيها والقبح معلومين لان دليل وجوب العمل بما
ادى اليه الاجتهاد قطعي عندهم ونظيره ما اذا حصلت قرينة تقتضي الظن بان الطعام مسموم او ان في سلوك هذه الطريق

لجواز ضربه فانه حسن يعلم بالعقل علما يقينا وجواز تحسين الطعام والطريق **قوله** واما الانكار على من يكلم امراة في السوق
الى اخره فهو جواز لسؤال مقدر تقديره انه يحتمل من راه يكلم امراة في سوق او على قارعة طريق ولا يعلم ان ذلك منكر لجواز
ان يكون زوجة له او محرما **قوله** من حيث وقف موقف تهمة يعني وقام مقام ريبة ولا يسكت وجواز تجنب ذلك ولهذا بالغ صلعم
في تعريف من مر عليه ليلا ومعه بعض زوجاته في المسجد بانها زوجته وقال انها صفية لئلا يختلج قلب المار شك مع كونه صلعم
لا يتعلق به التهم ولا يتطرق اليه الوهوم وهو الطاهر المعصوم **قوله** وشرط من يريد له استدعا الغير الى الدين يعني فانه يحسن
وان علم انه ذلك لا ينفع منه **قوله** ويكلف من المعلوم انه يكفر كان الاولى ان يقول وامر الله ونهيه من علم الله انه لا يلتزم ولا ينتفع
ان معنى ما ذكره مستقيم **قوله** وههنا بحث هو ان الاولى او الارجح ولا معنى لسقوط الوجوب مع انتفا العلم والظن لعدم التاثير فان
المانع وهو علم عدم التاثير او ظنه منتف والاصل الذي يقتضيه الادلة الوجوب مطلقا **قوله** الثالث ان يعلم او يغلب في ظنه
الى اخره فدلك كل هذا الشرط على وجه اخر وكيفيه هي اوفق وهو ان يقال ان يعلم او يغلب على ظنه انه ان لم يامر بالمعروف وينه عن
المنكر ادى الى تضييعهما كجواز ان يرى الات الملاهي المعتاده موضوعه والخمر حاضرا ومن يريد الشرب واقفا ويشاهد الغير
لم يصل بعد ان وقت الصلوة قد اذن بالزوال **قوله** والامر بالتوبه عنه ويجوز لك يعني بما يكون فيه دعاله الى الاقلاع ومعرفه
خطابه فيما اقدم عليه كان يعرفه بما يقتضي انه تلك المعصيه والاقدام عليها والاصرار وعدم الاستغفار وما ينال بالتوبه من
الفوز بالجنه والنجاه من النار **قوله** قبل الله المعنى فيه حاصله من قبل ان يقال ليس هذا على سبيل الاطلاق فقد يكون في تركه
المنكر من هو غافل عن الله غير عالم بحدود الله وقد يكون قريب العهد بالاسلام فمن كان كذلك فلا كلام في حسن تعريفه ونهيه او وجوبه
قوله واختلفوا في الوجوب القياس ثبوت الوجوب لانه اذا علم اجتماع جماعة للشرب الخمر في دار وحضوره عندهم ولم يعلم هل
قد شربوا او فرغوا من العمل اولا فالاصل عدم ذلك وتوجه الوجوب وعدم المسقط **قوله** بترابه او باطرافه قال الفقيه حميد
ومن ذلك نحو الضربه والحبس الطويل **قوله** او بماله المجحف قال الفقيه حميد والمجحف بحاله ما يودي الى هلاكه او يدنو من ذلك من
المشاق العظيمه وما لم يود الى ذلك لم يسقط الوجوب كما لا يسقط وجوب الجهاد لمكان ما يتحمله من المؤن التي تعرض في ماله فكذلك
ههنا **قوله** ويجوز لك يعني الافطار في واخر الصوم وترك الصلوه حتى يخرج وقتها وغير ذلك **قوله** وذكر السيد في شرح
الاصول الى اخره قال ما لفظه وفي هل يحسن منه تقرير فان كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذله اعزاز للدين حسن والا فلا وعلى
هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلم لما كان في صبره على ما صبر اعزاز لدين الله عز وجل وعلى هذا ساهى به سائر الائمه
فمعول المرسوم من ولد الرسول صلعم الا سبط واحد فلم يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك **قوله** والاقرب انه
لا فرق بين ما فعله الحسين وما يفعله غيره تعالى بل الفرق ظاهر لان صدور ذلك ممن يقتدى به ومن له رتبه عاليه ليس
كصدوره ممن لا يخطر الله ولا يلتفت عليه قال الفقيه حميد فان كان ممن يقتدى به حسن منه ذلك وان ادى الى هلاكه وعلى ذلك جرى
احوال الكثير من الهداه عليهم كحمل الحسين وزيد ومن حذا حذوهما فانهم قاتلوا في قله من الانصار حتى ادى الى استيصال شافتهم
وصاروا قدوه للامرين بالمعروف والناهين عن المنكر من بعدهم ولم يرجع المصنف في اخر كلامه الى الا عن الفرق ولكن نص
على انه لا فرق في حسن ذلك سوا صدر ممن له منصب الاقتدا او لا **قوله** وقال حاكيا عن لقمان الى قوله واصبر على ما اصابك
ان دلاله هذه الايه الشريفه داله على حسن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان ادى الى ان يضار لانه امر بالصبر على ذلك وهذا
بناء على احد تفسيريها وهو ان المراد الامر بالصبر على ما ناله من الاذى بسبب امره ونهيه لانهما مظنتان لذلك والتفسير الثاني
ان المراد الامر بالصبر مطلقا ذكره المفسرين في الكشاف **قوله** تودي الى تضييع معروف اخر كان الاولى ان يقول تودي
الى ترك واجب اخر لانه لو ادى الى ترك مندوب لم يضر ذلك لا لمنع وجوب الامر بالواجب **قوله** ولا يوصف الامر الناهي بانه

مقبح

معين له تعالى يصح ذلك واما ان امره ونهيه في حكم المفسدة لدعائه الى فعل القبيح او ترك الواجب فليس هذا حوا لعنه وظاهر
كلام السيد في شرح الاصول انه لا يسقط الا الا يؤدي الا الى مضرة اعظم منه ومثله لما اذا علم الناهي عن شرب الخمر او علي ظنه
ان نهيه يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين او احراق محلة فلا يحسن حينئذ والحسن واما القبيح حينئذ فحمل الشرط الا يؤدي
الى منكر اخر او منكر هو واحد مطلقا فيسقط الوجوب والحسن لانه يكون حينئذ مفسدة وهذا احسن المصنف السيد وجود في
النقل فليوفق الناظر النظر حقه **فصل** اعلم ان المعروف والمنكر ضربان **قوله** احدهما يكون ضروريا ظاهرا وذلك نحو وجوب
رد الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين في العقليات ووجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج في الشرعيات وقبح الظلم
والكذب في العقليات وقبح شرب الخمر والزنا في الشرعيات **قوله** والثاني لا يكون ظاهرا بل يكون نحو خفاء وذلك نحو
العقائد الفاسدة في المسائل المختلف فيها وظاهر كلام المصنف ان من هذا الفصل ايضا ما يجب وتقبح من الاعمال الظاهرة وكون
معلوما من ضرورة الدين بل يجوز خفاؤه على المامور به او المنهي عنه وعرض تغير بوجوب تقديم التعريف فيه **قوله** فهذا
لا يحسن الامر والنهي فيه الا بعد التعريف اختار المصنف انه لا بد من البيان والتعريف قبل الامر والنهي والى هذا مال الفقيه حميد
فانه قال بعد ذكر النهي عن الاعتقادات الفاسدة والنهي لا يكتفى به في هذا الباب بل لا بد ان يبين له ان هذا الاعتقاد خطا وان تركه
يجب ان الله عز اعتقاده في هذه الصورة ومن غير ان يتضح انه باطل بعد ولانه يلزم منه اعتقاد حاله وذلك المذهب
واعتقاده من دون دلالة تدل عليه قبيح فيفتح منه ان يأمره بذلك لانه يكون امرا بالتقليد قال في تعليق الشرح وكلام
قاضي القضاة يقتضي بانه ينهى عن ذلك وينكر عليه فيه وان لم يبين له وجه الحجة كما في غيره من القبائح التي من افعال الجوارح
ولانه ممكن من العلم بقبحه قال والاولى التفصيل فان كان المنهي قريب العهد بالاسلام او ممن لم يمارس الادلة ووجوه الحجج
وجب ان يبين له الدلالة على قبح ما هو عليه وصحة ما يدعوه اليه وان لم يكن كذلك لم يجب عليه ان ينظر في الادلة وينظر فيها
على الوجه الصحيح يقوده الى الصواب فان لم ينظر فمن اتي من جهة نفسه **قوله** فقال البعض لا يتصور الاكراه في ذلك هذا
هو اختيار الامام ض ويصحح الفقيه حميد وذلك ان الصلوة لا تكون صلوة على الحقيقة الا بالنية فاذا عرت عنها لم تكن صلوة فلا
تكون حسنة وقد ثبت ان النية لا يصح الاكراه عليها فلا يصح الاكراه على ما يحتاج اليها وفي حكم الصلوة الوضوء والصيام والتيمم
والحج ونحوها **قوله** وقال البعض يتصور الاكراه في ذلك هذا يقتضيه مذهب الهادي عليه السلام ان تارك الصلوة عمدا استنادا بلا تاويل
تارك والامثل ومذهبهم بانه يجلد ويضيق عليه لان مثل ذلك لا ثمرة له الا طلب فعلها منه وان يضطر الى ذلك فلولا صحة
الاكراه لم يحسن **قوله** ويكون مؤيدا لما ذكرناه تعالى ليس مؤيدا له لان هذا النوع لا يتوقف على فعل فعلي لفاعله فليس من
ذلك القبيل والاتفاق هنا حاصل على انه يصح الاكراه **قوله** احدها الا يكون للاجتهاد فيه مجال بل يدل ما كان وجوبه او تحريمه
قطعيا ولا يعلم من ضرورة الدين كوجوب غسل الوجه في الوضوء وقبح الكذب الذي فيه نفع **قوله** بعد التعريف يعني بوجوبه
او قبحه واقامة الدليل على ذلك ولا يحتاج الى معرفة حال فاعله لانه مما لا يختلف الوجوب فيه والتحريم باختلاف الاجتهاد بل
الحكم فيه واحد في حق كل مكلف **قوله** وعلى الحنفي ان ينهى الشفعوي عن شربه يعني لان العبرة في هذا بحال الفاعل لا بحال
الامر والمنكر فالشافعي اذا فعل ذلك فقد ارتكب المحظور عنده لكون مذهبه تحريمه وعند الحنفي لان الحنفي يرى تحريمه على الشفعوي
والحنفي يترك وان استحله هو **قوله** اما لفقد العلم والتساهل في النظر يعني فقد العلم المعتبر في المجتهد الذي يجوز له ان يقلد
ويتبع لاجله او لعدم الثقة به بان لا يكون من اهل التحري فيتساهل في النظر بالا يوفيه حقه **قوله** فاذا عدل المجتهد والمقلد
عما كلفاه في المسئلة التي يكلف المجتهد ان يوفي النظر حقه ويبحث عن الادلة ولا يقصر في اجتهاده ولا يخالف ما اداه اليه والذي
يكلفه المقلد ان يقلد المجتهد العدل بعد ان يحصل له الطريق الى علمه وعدالته على ما ذلك مبين في موضعه من اصول الفقه **قوله**

بل هو خلال العبد كان هو خلال له عند كلا لك **تنبيه** اعلم انا سلكنا في هذا الباب مسلك الايجاز ولم نبسط القول فيه
ولا عولنا على استيفاء ما يورده اصحابنا في مصنفاتهم في علم الكلام والفقه واصول الفقه بذكره وبيانه في ما يعتبر حاله بالاكراه
وما لا يعتبر وفيمن اعتقد اعتقادا ثم ظهر له فساده وكونه خطأ باطلا ما الذي يجب عليه وفي المفتي اذا اخطأ ما الذي يلزمه
وفي الحاكم اذا اخطأ في الحكومة ونحوها لان في ذلك ايغالا في الخروج الى فن اخر وتعرضا لما لا يعني فيما نحن بصدده وله كسر اخر
يلتمس منها في احد والله ولي التوفيق

الكلام في احوال الائمة عليهم السلام وفي حق الصحابة رضي الله عنهم

هذا باب بسط فيه المصنف واستوفى في الكلام عليه وانصب بشرعه ورغبه
وصدق همه وشرح النفات اليه وقد افاد واجاد وفي حق الصحابة الايجاد ويمكن مناقشته من وجهين امرهما التشبير
احدهما انه اتى بهذا الباب في غير موضعه المعتاد اللائق به والقياس ان يؤتى به في احد موضعين اما في الكلام على الفسق
لانه اليق به واعرق فيه اذ اهم ما في هذا الباب الذب عن تفسيق الصحابة والرد على من فسقهم او كفرهم وذكر الشبه في ذلك والاجوبة
عنها وذكر ما يدل على خلاف ذلك من الايات والاخبار عن المصطفى المختار والاثار عن الائمة الاطهار وهذا هو الذي اعتمده الامام
عماد الاسلام يحيى بن حمزة فانه ذكر ذلك في باب الفسق لانه باب يذكر فيه تفسيق من فسق من الامة صحابيا كان او فاسدا واما ان
يذكر في باب الامامة ويستدعيه مسه الكلام في امامة امير المؤمنين وذكر انه احق بالامامة ممن تقدم عليه واغتصب حقه كما يعتاد الاصحاب
في كتبهم واحسن ما يعتذر به للمصنف انه تحاشى عن ذكر هذه المسألة في باب التكفير والتفسيق صيانة لمكان الصحابة ومحلهم
عن ان يسلكوا في اعداد الطوائف المرمية بالفسق او الكفر ولم يدخلها في مسألة امامة امير المؤمنين وتوسطها فيها لطول الكلام
في هذه المسألة واتساع دائرتها اذن لساعد بعض الكلام في تلك المسألة عن بعض وهذا عذر حسن الا انه كان الاولى على هذا
الاعتبار ان يؤخر الكلام في شأن الصحابة الى ان ينقضي الكلام على الامامة فان الكلام فيها اهم واقدم وهذه المسألة من لواحقها
وتوابعها والاختلاف الواقع في شأن الصحابة بسببها ولاجلها الوجه الثاني من وجهي المناقشة ان المصنف ترجم هذا الباب
بان قال الكلام في احوال الائمة وفي حق الصحابة وترتيبه في اربعة ابواب اولها تسمية المصنفين على الجملة والثاني في الرد على الطاعن
في كل واحد على انفراده والثالث فيما ورد من النهي عن سبهم والرابع في تزكيتهم والترضية عنهم وهذه الابواب المذكورة غير ما تقتضيه
الترجمة وامور خارجة عنها واما اتى بالكلام في احوال الائمة في اخر فصل من فصول الباب الرابع وهذا كلام لا بد من حملته
وتفصيله وترجمته وتحصيله ولو انه قال الكلام في احوال الصحابة لكان تحسينا لا باس به وكذلك لو انه قال الكلام في احوال
الائمة في حق الصحابة وذكر ما ورد عن الائمة فيهم من حسن الثناء عقبه بذكر من خالف هذه الطريقة وبنى امرهم على غير
حقيقة ففسقهم وحطهم عن منازلهم ثم احتج عليهم بما ورد من الاثار والاخبار ثم ذكر شبههم ثم اجاب عنها وانضاف الى قوله
الصحابة والاتيان بهذه اللفظة العامة لكل صحابي نظر فان الكلام هذا من اوله الى اخره انما هو في شأن المشايخ الثلاثة ثم ذكر
امير المؤمنين عليه السلام جهة الاستطراد فاما سائر الصحابة ولمن كان في ادلة التزكية والترضية ما يشملهم وانما اوردها من اجل الخلفا
لكونهم يدخلون فيها دخولا اوليا واما سائر الصحابة فغير مقصودين واعلم ان الامام يحيى عليه السلام ذكر هذه الابواب والانواع في باب
الفسق من كتابه التحقيق واحكم في بطونها عامة الاحكام حتى افرغها في قالب الاتقان وجعلها بلب مسائل المسألة الاولى في التعريف
لما وقع في الصدر الاول من الخلاف وهل يوجب الكفر او الفسق ام لا وذكر الخلاف في ذلك ثم قال وحقيقة المسألة تضعوا الاعتبار بكيفية
التنصيص على امامة امير المؤمنين ثم بيان حكم من خالف هذه النصوص فهذان مطلبان ثم ذكر المطلبان واستوفى الكلام عليهما بيانا
للمذاهب وذكر الادلة والاسئلة والاجوبة والشبه وحلها وابطالها المسألة الثانية في بيان ما ورد من المطاعن التي توجب
تفسيق المشايخ الثلاثة مما يتعلق بامير المؤمنين واستوفى الكلام على ذلك واجوبة ما ورد منه المسألة الثالثة في اقامة البرهان

بلغ

على التزكية

على التزكية للصحابة واختصاصهم بالعدالة وجعلها أربع مراتب الأولى فيما ورد من الآيات القرآنية الثانية من الأخبار النبوية
الثالثة من جهة الطرق الاعتبارية الرابعة من جهة الآثار المروية ومن كلام الإمام يحيى أخذ المصنف رحمه الله ما أورده
ولكنه ما رتبه على ما رتبه بل خالف في الترجمة والسياق فما طابق كل الطباق والأمر قريب وما مثل ذلك بغريب والله الموفق
قوله فتارة يكفرون وتارة يفسقون اعلم أنه لا خلاف عند أهل التحقيق من أئمة الزيدية والمعتزلة ونظار الأشعرية في أن
الخروج على إمام الحق بغياً وعدواناً وإبطال إمامته والطعن فيه والقعود عن نصرته والتخذيل عنه وترك الإعانة على أمره مع
التمكن من غير عذر فسق لمخالفة الإجماع المنعقد على ذلك وأما الجهل بإمامته وادعاء الإمامة لغيره والجلوس مجلس الإمام
من غير أمر منه ومخالفته في ذلك كما كان من المشايخ الثلاثة في حق علي عليه السلام فهل يكون كبيرة أم لا فيه مذهبان المذهب الأول
أنه من جملة الكبائر واختلف هؤلاء هل يكون كفراً أو فسقاً فمذهب أكثر الإمامية ونسب إلى الصباحية من الزيدية أنه كفر وحكي
عن بعض الإمامية وعن الجارودية من الزيدية أنه فسق وإلى هؤلاء أشار المصنف بقوله فتارة يكفرون وتارة يفسقون وفي عبارته
ما يوهم أن التكفير صادر عمن صدر عنه التفسيق وأنهم يقولون تارة بهذا وتارة بهذا وليس كذلك والمراد ما ذكرناه من أن
منهم من يكفر ومنهم من يفسق المذهب الثاني أن ما ذكر لا يعد كفراً ولا فسقاً قال الإمام يحيى وهو رأي أهل التحقيق من أئمة الزيدية
والمعتزلة قال وهو المختار قوله ولعل المزري عليهم كان الأولى أن يقول المزري بهم من الإزراء وهو التهاون يقال أزريت به
إذا قصرت به وازدريته أي حقرته أو الزاري عليهم والزاري على الإنسان الذي لا يعده شيئاً وينكر عليه فعله والزاري أيضاً العاتب
الساخط قوله أما الثاني الأول وهو في الجواب عما ذكروه في فسق الصحابة لم يعد المصنف ما يذكر في تكفيرهم رضي الله عنهم لتناهيه
في الضعف وإفراطه في الفحش وكيف يرمى بالكفر أسبق الناس إيماناً وأشدهم فيه أركاناً واعلم أن مدار الخلاف هنا على الخلاف في النصوص
الواردة في إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام فمن قال بأنها جلية فمخالفها لا محالة يكون كبيرة إما كفراً كما زعمه الإثنا عشرية وبعض فرق
الزيدية وإما فسقاً كما زعمه بعض الإمامية وبعض الزيدية كما تقدم تقريره ومن قال بأنها خفية يعلم المراد منها بنوع من الفكر والنظر
قال الإمام يحيى فيما أنه الأمر فيه الخطأ من غير كفر أو فسق قال وهذا هو المختار عندنا وعليه الأكابر من علماء العترة قوله أكثر ما
يقتضي إن صح أنهم أخطأوا وهذا يقتضي بالسكوت عن خطاياهم ولا قائل بذلك من أصحابنا قال الإمام يحيى وهو أكثر الأئمة مبالغة في حسن
أمر الصحابة فوجدنا الذي نقطع به هو الخطأ لا غير ذكره في تحرير هذه الدلالة التي أوردها المصنف قوله وبشارتهم بالجنة يشير
إلى ما ورد من أخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بدخول أصحابه العشرة الجنة وهم الخلفاء الأربعة وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح
وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وطلحة والزبير وقد نظمهم الساعي في قوله شعر علي والثلاثة وابن عوف وسعد منهم وكذا سعيد
كذاك أبو عبيدة الجراح فهو منهم وطلحة والزبير ولا مزيد ولفظ الحديث المأثور فيهم وهو من رواية سعيد بن زيد قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن
بن عوف في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر قال سعيد بن زيد يعني نفسه أخرجه أبو داود والترمذي وفي رواية
أشهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أني سمعته وهو يقول عشرة في الجنة النبي في الجنة وأبو بكر في الجنة وذكر الحديث ولم يذكر أبا عبيدة
قوله لو صح أن في العلماء من ينكر القياس [illegible] وخبر الواحد والصريح إلى آخره هذا كلام قلق غير مأنوس وكان الأحسن
أن يقول لو صح أن في العلماء من ينكر القياس [illegible] فضلاً عن أن يكون عنده حجة قطعية يوجب بها التفسيق ولو قال لو صح أن
المخالف في هذه المسألة المورد لهذه الشبهة وهم الإمامية ينكرون القياس لكان أرجح وأوضح وأما [illegible] إلى إنكار القياس
والخوض [illegible] أكثر من الضرر في سرقة عشرة دراهم وهو لا يفسق به فكان التمثيل بغير هذا أنسب والله أعلم ولكنه أخذ ذلك من كلام
الإمام يحيى عليه السلام فإنه جعل هذا وجهاً مستقلاً في جواب هذه الشبهة قال [illegible] وأما ثانياً فلأن الضرر في إنكار القياس وخبر

الواحد والاجماع اصح من سرقة عشرة دراهم والمعلوم من حال العلماء من ائمة الزيدية والمعتزلة انهم لم يفسقوا من
خالفهم في هذه الاصول كاهل الظاهر في انكار القياس ولا من دفع خبر الواحد ولا فسقوا ابراهيم النظام في انكاره الاجماع
ولو كان اعتبار الضرر ضعيفا في التفسيق لوجب تفسيق من ذكرناه **قوله** فما المانع ان يكون نظرهم على وجه الصواب الى اخره
قال الامام يحيى وبه يكون في ذلك منزلة من قام للامامة وبويع له بعد سبقه غيره جهلا بذلك ولم يحقق الحال به لا تقول ان
تصرفه كان باطلا يكون معذورا في تصرفه فهكذا ههنا **قوله** وبعد فقد سئل امير المومنين عن الذين تخلفوا عنه ايام
صفين الى اخره هم سعد بن ابي وقاص وابن عمر واسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة هاولاء هم المشهورون بذلك واقتصر الامام
يحيى عليهم ولم يذكر غيرهم وذكر غيره ان منهم زيد بن ثابت وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وبرجم الامام يحيى بان المسألة
التاسعة في حكم من تاخر عن امير المومنين على جهة التوقف من غير بغي ولا محاربة وحكى عن امير المومنين عليه السلام انه لما بلغه تخلفهم
قام خطيبا فحمد الله واثنى عليه وقال ايها الناس انكم بايعتموني كما بويع عليه من كان قبلي وانما الخيار للناس قبل ان يبايعوا
فاذا بايعوا فلا خيار لهم وان على الامام الاستقامة وعلى الرعية التسليم وهذه بيعة عامة من رد عنها رغب عن دين المسلمين
واتبع غير سبيلهم وانه لم يكن بيعتكم اياي فلتة وقد بلغني عن عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة امور كرهتها
والحق بيني وبينهم ثم بعد ذلك بعث اليهم وجمع الناس عليهم وقال بلغني عنكم امور كرهتها ولست اكرهكم
على القتال بعد بيعتكم اياي فاخبروني عن البيعة التي ابطاتكم عن الدخول فيما دخل فيه المسلمون وما الذي يكرهون من
القتال معي الستم قد بايعتم ابا بكر وعمر وعثمان قالوا بلى قال فاخبروني لو ان معاوية وعمرو بن العاص قاتلا واحدا من الخلفا
الكنتم تقاتلون معه قالوا نعم قال فلم تكرهون القتال معي وقد علمتم اني لست بدونهم ولو شئت ان اقول لقلت فاخبروني عنكم
هل تخرجون عن سبقي قالوا لا والله ولكنا نكره معك قتال اهل الصلوة فقال لهم ان ابا بكر قد استحل قتال اهل الصلوة وقد
راى عمر مثل ما راى ابو بكر قال ابن عمر نشدتك الله والرحم ان تدخلني فيما لا اعرف به الصواب والقوم وقيل ان عمار بن ياسر
رحمه الله استاذن امير المومنين في مكالمة ابن عمر فاذن له فقال يا ابن عمر انه قد بايع عليا من المهاجرين والانصار من ان
فضلناه عليك لم تغضب وانما اكره قتال اهل القبلة بالتنبيه وقد علمت ان القاتل يقتل بالسيف والمحصن يرجم بالحجارة وما
قاتل علي من اهل الصلوة الا من لزمه من حكم القتال ما لزم هولاء فقال ابن عمر والله ما احب ان الدنيا وما فيها لي وان اظهرت عداوة
علي يوما واحدا ولا ساعة واحدة وقال ان عمر جمع اهل الشورى فكان احقهم بها في نفسي عليا وهو اليوم على ما كان
عليه بالامس غير انه جا امر فيه السيف فصحبت عنه فقال عمار تعلمون ولا تعملون ثم استاذن في مكالمة محمد بن مسلمة فلما كلمه
قال محمد انه لولا ما في يدي من رسول الله لتابعت عليا ولو ان الناس مالوا جانبا ومال علي جانبا لكنت معه اشار محمد الى ما سمع
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما يقتضي المنع من قتال اهل الصلوة فانه قال امرني رسول الله ان اقاتل بسيفي ما قوتل به المشركون فاذا
قوتل به اهل الصلوة فاضرب به صخرة حتى يكسره فقد كسرته بالامس ونقل ان امير المومنين عليه السلام قال في حقه ما كل مفتون
يعاتب وان امير المومنين بعد ذلك قال لعمار دع عنك هولاء الرهط الثلاثة اما ابن عمر فضعيف في دينه واما سعد فحسود
واما محمد بن مسلمة فذنبي اليه اني قتلت قاتل اخيه مرحبا اليهودي يوم خيبر قال مولانا عليه السلام وهذا يوهم ما رواه اصحابنا ان عليا
عليه السلام هو قاتل مرحب ولعله اراد ان محمد بن مسلمة حسده لذلك وغاظه ان لم يكن هو قاتله ليتولى التفرد بثار اخيه محمود بن مسلمة
فقد كان قتل عند افتتاح اول حصن من حصون خيبر القي عليه رحا فقتلته واما ابن هشام فالذي ذكره في سيرته ان محمد بن
مسلمة هو قاتل مرحب قال الامام يحيى واعلم انه لا خلاف ان ابن عمر وسعدا ومحمد بن مسلمة لم يفسقوا من البيعة والرضا بالامامة
وانما امتنعوا من المقاتلة معه لاهل القبلة ولم يشدد عليهم امير المومنين في المقاتلة بل تركهم على حالهم من الشبهة وان كان

قد بسم

وقد يشبههم الى ضعف في الدين والبصيرة وقد روت عنهم هذه المعاذير المذكورة فان كان عليهم السلام قبلها منهم فلا عتب عليهم في
التخلف والاعتزال لرضاه باسقاط ذلك عنهم وان ثبت انه الزمهم الخروج معه ولم يعذرهم في التخلف فقد عصوا فاما هذا حاله لا
يعدو ان يكون كبيرا لان كل من امره الامام بامر ثم خالفه بعد ان ضيق عليه فيما يلزمه فيه الطاعة والانقياد فلا يعد فسقه
وانه بمنزلة النبي عليه وآله قال عليهم والظاهر من حالهم والذي يدل نصه في حقهم انه لم يضيق عليهم امر الخروج معه بل عذرهم
لما عرض لهم من الشبهة في ذلك فلا يفسقون بالقعود والتخلف عنه قال مولانا عليه السلام الطاهر وقد تظاهرت الروايات على
توبة ابن عمر وندمه على ترك الجهاد مع امير المؤمنين واشتد اسفه على ذلك حتى قال ما اتاسف على شي تاسفي على اني لم اشهد معه
المشاهد وحكى الحاكم في سورة العنكبوت ان امير المؤمنين اذن له في التخلف [illegible] الذي تقدم من الروايات المذكورة في
بيان اولئك الرهط فيه ما يقضي بانهم غير متوقفين في امامة امير المؤمنين ولكنهم توقفوا في جواز حرب اهل القبلة مع اعتقادهم
هو لامامته والتزامهم لبيعته وتقدم ان الامام يحيى عليه السلام روى الاتفاق على ذلك وعدم الاختلاف فيه ورجح الامام المهدي عليه السلام ما
روى انهم متوقفون في الامامة ومتاخرون عن البيعة وذكر ان هذه الرواية اظهر من الاولى واشهر والله اعلم مستنده في ذلك
قال الامام يحيى عليه السلام لم يقع الخلاف في بيان امير المؤمنين عليه السلام الا بعد انعقاد امامته لامور اما اولا فلانه قسم بينهم بالتسوية
ولم يفضل احدا على احد فغضب قوم وانكروا ذلك قال مولانا عليه السلام اشار الى طلحة والزبير ومن حذا حذوهما قال واما ثانيا فلانه
دفع الى محاربة اهل القبلة فضعفت بصائر قوم عن قبول ذلك وانكروه قلت اشار الى ابن عمر ومن حذا حذوه قال واما ثالثا
فلما كان من امر عثمان وكل هذه امور عارضة لا تقدح في صحة امامته بعد ثبوتها واستقرارها بالنصوص الواردة فيها وبما كان
من اجماع المسلمين على بيعته **قوله** الشبهة السادسة قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية الى آخره
بحسب ما قالوه ان ذلك يدل على ان كل من جهل امامة الامام مات ميتة الكفار من الجاهلية وفي هذا اوضح دلالة على كونه مخالفا
للدين وخارجا عنه **قوله** وقد اجمع اهل التحقيق على ان معناه الى آخره لا يعرف مستند المصنف فيما ذكره وكيف يحمل على معرفة
الشروط وقد قيده بالزمان فقال امام زمانه فان الشروط مشروطة في الامام مطلقا لا في امام زمانه فقط والذي رواه الامام
يحيى عن العترة ان المراد وجوب معرفة داعي الوقت فيتبع مع الكمال وقيل اراد القرآن وقيل اراد عليا عليه السلام قال الامام يحيى
وفيها تعسف ذكره في الحاصر **قوله** بدليل انه يجوز خلو الزمان عن امام ليس في حمله على معرفة الامام نفسه ما يمنع عنه
ذلك لان المراد من لم يعرف امام زمانه الموجود لا غير الموجود **قوله** واكثر ما فيه ان يكون اعتقادهم خطأ هذه عبارة
تقضي الشك في التخطئة وقد سبق ان الخطأ مقطوع به وقاعدة المصنف بنقيضه **قوله** وليس فيه انه يموت كافرا او فاسقا
قال الامام يحيى لانه لم يقل من جهل امامة الامام فهو كافر او فاسق وانما قال انه يموت على حالة من خلال الجهل وقد يكون
الرجل جاهلا بالحق وهو غير فاسق ونحن نقول الموجب الخبر وهو ان الواجب ان يعرف الانسان امام زمانه لان الجهل به قبيح
ولا يأمن ان يكون مع الجهل مخلا بما هو واجب عليه **قوله** ولهذا لم يقطع اهل التحقيق الى آخره بناه على ان المراد بمعرفة
الامام معرفة شروطه **قوله** ومن اذى الله يوشك ان يقع منه مضارع اوشك اي اسرع في الشيء [illegible] كما قال الجوهري
ومنه قولهم يوشك ان يكون كذا قال الامام يحيى ع في خبر آخر او من اذى الله لعنه الله قال والظاهر من الخبر يدل على ان اذيه
على كاذبه الله ورسوله وادنى درجاته ان يكون فاسقا ومن اخرجهم فقد آذاه اذ لا اذية اعظم من اخذ الحق عن صاحبه
قوله ونحو ذلك يعني من الدعاء لهم باسم الخلافة والخروج مع بعضهم في بعض مغازيه واخذ نصيبه من الفي والسبي عليهم

الباب الثاني

في الجواب عما طعنوا به على كل واحد من الصحابة والمراد هنا بالصحابة المشايخ الثلثة فكان الاولى
علم الصحابة بهذا اللفظ العام فليس المراد من عدده الكثير وما هو من افراده الجم الغفير الا الثلاثة فقط **قوله** في

فدك قال الجوهري هي قرية بخيبر وقال الامام يحيى هي قرية افاها الله على رسوله من غير ايجاف عليها بخيل ولا
ركاب وكان رسول الله صلعم ينفق ما ينفع من غلاتها الله على نفسه وخاصته ثم توفي صلعم وهي في يده على هذه الصفة وقد
ذكر في عدد قرى فدك انها سبع وذكر في تقدير غلتها انها كانت في كل سنة بمثابة الف دينار واعلم ان وجه الطعن بقضية فدك
من جهتين احداهما انه صلعم نحلها فاطمة عليم لانها ادعت ذلك وهي صادقة في دعواها للعصمة فيكون قولها حجة
ولانها جاءت بشهادة تامة على ذلك وهي شهادة علي عليم وام ايمن فيكون ابو بكر ظالما لها لانه اخذ مالها من غير حجة ظلما
واذا كان الفسق يقع باخذ عشرة دراهم فلان يقع باخذ اموال كثيرة اولى واحق الجهة الثانية دعواها فدك بسبب الارث
من ابيها وهو ثابت بنص القران وقد اشار المصنف الى الجهتين في اثنا جوابه **قوله** فعدلت الى دعوى الارث هذا احد اقوال ذهب
الى كل منها طائفة من العلما واهل التاريخ القول الثاني ان فدك كانت في يد رسول الله الى ان مات ثم وليها ابو بكر بعده ولم تتفق
من فاطمة عليم منازعة فيها لابي بكر وانما راجعته في ذلك على جهة الاستخبار فلما عرف جوابه سكتت واعرضت عن ذلك وكفت
القول الثالث قول من قال انه اخذ فدك ظلما ورد فاطمة ردا يوجب الفسق **قوله** سوا كان الخبر ناسخا او مخصصا يعني
لاية المواريث القاضية بان كل ميت يورث من نبي وغيره فان جعل التوريث من الانبيا مشروعا في الاصل ثم رفع فهذا معنى
النسخ وان جعل غير مشروع وجعلوهم غير مرادين في اية المواريث وانما شملهم اللفظ فورود الخبر لبيان ما اريد من عدم
دخولهم فهو مخصص **قوله** وجوز ان يكون في افعالهما ما هو صغير يعني وليس في دعواها لما ادعته حين لا يصح لهما يقطع
بكبره **قوله** فكيف يعلق على ظن ابي بكر صدق الخبر هذا كلام محتمل لان ظاهر الامر ان ابا بكر ادعى انه سمعه من رسول الله وانما
يصح هذا لو انه رواه له غيره **قوله** وجعله مخصصا هو بفتح الصاد الاولى يعني لعموم الخبر الانبيا واخرج الانبيا منهم
فهي مخصصة له وهو ايضا مخصص بكسر الصاد الاولى لاية الميراث الشاملة للانبيا وغيرهم **قوله** لما قرر امير المؤمنين
حين اتى الامر اليه هذا هو الظاهر من الروايات واخبار التوارخ ومما يؤكده ما روي ان عبد الله بن الحسن بن الحسن اراد
من السفاح العباسي بعد تملكه وهلاك بني امية ان يرد فدك الى اولاد فاطمة وقال ناشدتك الله الا وفيتنا حقوقنا فاجاب
السفاح عليه بمناشدته الله هل صار الى علي بعد عثمان قال نعم قال فما صنع فسكت عبد الله والسفاح يكرر المناشدة له فدل
على انقطاع حجته اذ لو رده علي عليم لاحتج بذلك قال الامام يحيى والمختار عندنا امران احدهما ان الذي ادعته فاطمة في فدك
كان حقا قال وهو الذي عليه الاكثر من اكابر اهل البيت واتفق عليه اهل التاريخ والثاني جرت بينها وبين ابي بكر المناظرة في فدك
وادعت ان اباها نحلها اياها فقال لها ائتيني برجلين او رجل وامراتين فقالت شهودي والله سيد الوصيين وامير المؤمنين والحرة
الصالحة ام ايمن التي اخبرها رسول الله صلعم بالجنة ولديه فقال رجل مع رجل او امراة مع امراة فاعرضت عن ذلك
وسكتت ثم قال ابو بكر ان الله اذا اطعم نبيه طعمة في حياته فهي للخليفة من بعده فلما اقر لها الملك رسول الله لفدك واقراره مقبول
فيما كان في يده قالت ويحك يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي فاحتج بالخبر فلما سمعت ذلك اعرضت ومرت على قبر ابيها
فصبت دمعها عليه وقالت ه قد كان بعدك انبا وهنبثة لو كنت شاهدها لم تكثر الخطب ه قال عليم فهذه المناظرة
ظاهرة بين اهل التاريخ لا يمكن انكارها لظهورها واشتهارها الامر الثاني انها صادقة فيما ادعته من ذلك لان رسول الله صلعم
بشرها بالجنة وان ابنيها ومن امير المؤمنين في الجنة حذا منزله وقال صلعم كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النسا الا
اربع آسية امراة فرعون ومريم ابنة عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وقال صلعم فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها
ويؤذيني ما اذاها وكيف لا تكون صادقة في تلك الدعوى وقد شهد بصدقها فيها امير المؤمنين ولا يشهد الا بالحق ولا يقول الا
الحق هذا ذكره الامام يحيى في كتاب التحقيق وذكر عن اهل البيت في الانتصار تصحيح كون فدك كانت ملكا للرسول صلعم الظاهر

قوله

قوله فلله وللرسول ونصحح حكم ابي بكر وانه صلى الله عليه وسلم لا يورث ويجعلون مصرفه المصالح كسائر الاوقاف اعتمادا
على حكم ابي بكر قال مولانا عليه السلام واما تصحيحهم احكم ابي بكر لانه حكم بظاهر الشرع وقد روي عن زيد بن علي انه قال احسن سل
عن ذلك لو كان ذلك الي ما قضيت الا بما قضى به ابو بكر وقد اشتهر عند اهل التواريخ ان عمر بن عبد العزيز لما افضت
اليه الخلافة وولي الامر رد فدك الى فاطمة ونقض حكم ابي بكر وقبل ذلك ولم ينكر فقال اذا كان حكم ابي بكر صحيحا عند
اهل البيت فلم فعلوا ما فعله عمر فانهم يجعلونهم معصومون عن الخطا وقد اجيب بان عمر بن عبد العزيز لم يقصد نقض حكم ابي بكر وانما
اراد الاحتياط فان كان لفاطمة في معلوم الله فقد صيره الى ابنائها وان كان لمصالح المسلمين ومن المعلوم تعذر حصته
لهم فقد صيره الى خيرة المسلمين وراسهم واذا لم يكن بد من وضعه في بعض فلا اولى وضعه فيهم لما ذكر وقد خالف في صحة حكم ابي
بكر الامامية جميعا وبعض الزيدية وبعض المعتزلة واحتجوا بعصمة علي عليه السلام فقوله وشهادته احق وحجة قطعية وابطال
شاهد اخر معه مخالفة للقاطع والحكم بخلاف ذلك باطل ورد بانه لو كان باطلا لنقضه علي عليه السلام بعد توليه وكذلك الحسن
وغيرهم لانهم لا يقرون الباطل ولا انكره في وقته سوى هاشم وسائر المسلمين غضبا لفاطمة الزهرا وكيف يقرون اول حكم جاء في
الاسلام مع كونه باطلا وقد اجيب عن تقرير علي عليه السلام ومن بعده من الائمة له بانهم تركوا نقضه لمصلحة اخرى لا التهمة قال
وقد احتملوا في كون قول علي عليه السلام حجة قاطعة للاجتهاد فقال بذلك اكثر الزيدية قياسا على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا يكون حكم
ابي بكر في فدك باطلا وقال البعض ما هو الا كقول سائر الصحابة يجوز مخالفته والعدول عنه الى غيره للاطباق على ان المستفتين
كانوا بالخيار في الاخذ بقوله وقول غيره من غير نكير ولان مخالفة العترة له في كثير من الاقوال الفقهية ظاهرة وللمنصوص عليه
ظاهرة انه اذا لم يلبس له سماع الخبر ولا علم على طيبة فلا اقل من ان يخرج به عن الفسق في
في ذلك قولان **قوله** والا فلا اقل من ان يخرج به عن الفسق ونحوه اما اذا لم يلبس له ذلك فلا يخرج به عن شيء وما الذي بقي بعد
عدم سوغ ذلك فيصير حاكما بما يصادم الشرع وينافيه **قوله** ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم مات وهو يقول نفذوا جيش اسامة الى اخره لا
يخلو كلام المصنف هذا عن اضطراب وكان ينبغي ان يبني الاعتراض على احد وجهين اما ان ابا بكر لم يمتثل الامر في حال مرض رسول
الله صلى الله عليه وسلم لعدم الخروج الى مخيم اسامة ومعسكره لانه اقام في المدينة يقضي في امر نفسه لتخلفه وفي امر عمر لانه طلب منه الرجوع
وقد كان اخرج مع الجيش وقد قال الشيخ ابو الحسين الخياط ان ابا بكر اسر ذلك من جيش اسامة للحاجة اليه واما ان يبني الاعتراض
على ان ابا بكر لم يمتثل امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتنفيذ جيش اسامة بعد موته صلى الله عليه وسلم وبعد ان افضت الخلافة اليه وولي الامر واذا تاملت
كلام المصنف وجدته خلط الوجهين وجاء من كل واحد منهما بطرف ولانه في اوله رمز الى عصيانه بعد موت رسول الله وفي اخره
رمز الى الوجه الاول فليتامل والذي عول عليه الامام يحيى وغيره الوجه الاول قال حاكيا عن الخصوم لانه قال عليه السلام في مرضه مرة
بعد مرة نفذوا جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر فيه وعثمان وكانوا من جملة من يلزمهم النفوذ فيه لا مرة فلم يفعلوا ذلك لمخالفة الامر
ومنعهم ابو بكر عن ذلك ومخالفة الرسول لا محالة فسق ولعل المصنف لم يقصد الا هذا المعنى ولكن كانت عبارته بقوله مات
وهو يقول وكان المطابق ان يقول مرض وهو يقول او قال في مرضه والقصة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقام بعد قفوله من حجة الوداع
بقية ذي الحجة والمحرم وصفر وضرب على الناس بعثا الى الشام وامر عليهم اسامة بن زيد بن حارثة مولاه وامره ان يوطئ
الخيل تخوم البلقاء اي حدودها والداروم من ارض فلسطين فتجهز الناس واوعب مع اسامة المهاجرون الاولون قال ابن هشام
قال ابن اسحق وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطا الناس في بعث اسامة
وهو في وجعه فخرج عاصبا راسه حتى جلس على المنبر وقد كان الناس قالوا في امرة اسامة امر غلاما حدثا على
جلة المهاجرين والانصار فحمد الله واثنى عليه بما هو اهله ثم قال ايها الناس نفذوا بعث اسامة فلعمري لئن قلتم في امارته
لقد قلتم في امارة ابيه من قبله وانه لخليق للامارة وان كان ابوه لخليقا لها ثم نزل وانكمش الناس في جهازهم واستعز برسول

الله مرضه فخرج اسامه وخرج جيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينه على فرسخ فضرب بها عسكره وتتام اليه الناس
وثقل رسول الله فاقام اسامه والناس لينظروا ما الله قاض في رسوله قال ابن اسحق حدثني سعيد بن عبيد بن السباق
عن محمد بن اسامه عن ابيه اسامه بن زيد قال لما ثقل رسول الله صلعم هبطت وهبط الناس معي الى المدينه فدخلت على رسول الله صلعم
وقد اصمت فلا يتكلم فجعل يرفع يده الى السما ثم يضعها علي اعرف انه يدعو لي **قوله** من الجائز ان يرى الصواب في تاخيره
لنصرة الاسلام ولئلا يتفرق المسلمون كان الاسد من هذا ان يقول ان انفاذ الجيوش والسرايا انما هو مبني على انفراج المصلحه
ومراعاتها ولا شك انه لما ولي الامر بعد الرسول راى الصلاح متعلقا بالوقوف بالمدينه عقيب وفاة رسول الله صلعم فان كان
هذا اصلاحا فقد فعله وان كان غير صلاح فقد اعتقد انه صلاح ولم لا يكون عذرا له هكذا ذكر الامام يحيى واما كلام
المصنف فلقايل ان يقول واي تخلف نصره للاسلام في تخلف الجيش اي افتراق في نفوذه وكان المصنف لمح الى وقوف الجيش
وتخلفه كان وان غامر الفرقه في امر الامامه لما يحضر من المهاجرين والانصار فيها ولا معنى لهذا فان الشجار انقطع
بالبيعه لابي بكر واستطير الامر واستقر ولو نفذ الجيش لم يعد ذلك خذلا للاسلام ولا فرقه بين المسلمين او لعله لمح الى ما كان
من ارتداد بعض العرب وانه لو نفذ الجيش والحال ما ذكر لكان في ذلك خذلان عن جهاد المرتدين **قوله**
وقد جهزه من بعد لما استقر الامر فيه نظر لان جيش اسامه المذكور لم ينقل جهزه ابو بكر له وان جهز عسكرا الى الشام فغير
ذلك الجيش ومع غير ذلك الامير وبعد ذلك الزمان بزمان كثير والله اعلم **قوله** قال المعتزله كل هذه الاحاديث نقلها
الروافض في هذه العبارة اشارة الى انه لا يقطع بما قطعت به المعتزله من احالة تلك الاخبار لانه اضاف ذكرها وتخلص عن
عهدته وقد ورد في شي من التواريخ ونقلها غير الروافض من الزيديه وغيرهم ولكن نقول لا شك ان العلم بلغ حد التواتر
والمال العموم معلوم مشهور وفضلهم معروف غير منكور وتلك الامور المنسوبه اليهم لا تليق بحالهم وفضلهم ولا
تصدر مثلها الا عن الجبابره المفرطين في الظلم والعدوان كما كان من خلفا الجور الامويين والعباسيين واما اصحاب رسول
الله وخواصه ومن سمحوا بديارهم واموالهم وابنايهم واباهم في محبته ونصرته وحفظ اديانهم فمن البعيد ان يصدر منهم
ما فيه احباط لاعمالهم الصالحه وجراه على الله وهتك لحرمة رسول الله وينبغي اجتناب الظن السي فيهم فهو من البعض الذي
هو اثم والله اعلم **قوله** وقال لابي سعيد بن حبيب امره بالمشاقه هي مفاعله من الشق واصلها المشاققه فادغمت الاولى في الثانيه
بسكون القاف الاولى وادغامها في الثانيه وقد نقل عن ابي سفيان استنكار تولي ابي بكر ومصير الامر والخلافه في تيم وهم
من اضعف بيوت قريش ولم يكن لهم رياسه ولذلك روي عن ابي سفيان انه قال لعلي عليه السلام حملكم على هذا الامر اراذل بني
قريش اما والله لئن شئت لاملانها خيلا ورجلا فزجره علي عليه السلام وقال طال ما غششت الاسلام واهله وكانه علي عليه السلام
فهم منه قبح القصد وعدم النصيحه للاسلام واهله واعتماد الهوى فيما يفتح منه وعداوته للاسلام ظاهره ولم
يدخل في الاسلام الا عن غير رضا منه **قوله** احيا منار الاسلام المنار في الاصل علم الطريق والمعنى المراد حفظ
سنة الاسلام وحمايته شريعته ان تضام **قوله** والمنافسه في الرياسه المنافسه الرغبه في الشي على وجه المباراه
قوله اذ سلك مسلك المناظره والمحاجاه كان الاصوب ان يقول والمحاجه بمعنى الحجاج وهي اقامة الحجه واما المحاجاه
فهي من قول اهل اللغه بينهما احجيه يتحاجون بها وهي لغيه واغلوطه يتعاطاها الناس بينهم قال ابو عبيد هو نحو
قولهم اخرج ما في يدي ولك كذا وقد صار بالعرف فيما اورد من المسايل على جهة الالغاز وليس هذا المقصود هنا **قوله**
فلم يكن الصحابه حينئذ يستحسنوا الصواب يستحسنوا اسار اليون **قوله** ان علم التوليه لا يدل على اسعاص من سنه يوضح
هذا ان النبي صلعم قد ولى من المعلوم قطعا انه دون ابي بكر في مراحل كثيره ومرات كثيره كتوليته عمرو بن العاص وخالد بن الوليد وقد

وان ابا بكر الصلوة التي هي سنام الدين ولا يتولاها الا احبار المسلمين **قوله** ولهذا قطع سارقا الى اخره قالوا واحرق
الفجاءة بالنار مع نهيه صلعم عن ذلك وقال لا يحرق بالنار الا رب النار **قوله** قال المعتزلة المشهور انه كان من اعلم
الصحابة الى اخره قال الامام يحيى وعلى الجملة فهذه الامور على ما ذكره السائل يعني من عدم علمه فقد توهم صلاحيته
للامر وانه اهل له لظن وشبهة فلهذا لا يعترض ذلك على الفسق وانه لم يقدم جرأة مخالفة للدين قال مولانا اعلم ان مقتضى ما ذكره
الامام يحيى عليه السلام انه من افتقر تحت الامامة طالبا للصلاحية وليس منها في شي فاورد واصدر وقدم واخر وتصرف في
النفوس والاموال وجال في ميدان هذا الامر الواسع المجال انه لا يحكم بفسقه وفي هذا ترخيص كبير فليتامل **قوله**
فقد اقدم بالكذب على الكثرة لم يعرض المصنف لمناقشتهم في هذا ووجهها ظاهر وهو منع كون ذلك مما يقطع بكبره **قوله**
ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة الى اخره وجه احتجاجهم بذلك انه قالوا في هذا شان انها كانت خطا وانه يجب المقاتلة
فيها وهو يدل على اعتقاد عمر انه غير صالح للامامة **قوله** وبعد فقوله وقى الله شرها يدل الجلي انه لم يكن يعتقدها
خطيئة يعني لانه لو اعتقدها خطيئة لقال ونسال الله ان يعفو عنها او نستغفر الله منها ونحوه فاما وقى الله شرها
فالمراد ان فيها نوع خطر وان مثل ذلك لا يومن معه الفرقة والتشاجر لان البيعة وقعت بعد نزاع شديد من
غير اتفاق راي واجتماع كلمة وانما وقعت فجاة من غير تدبر ولا تردد ولا مشاورة وانما قال عمر ان ابا بكر امد دولة الاسلام
ووقى الله شر ذلك حتى لم ينقل عن عمر لغير ابي بكر مثل ذلك فتفرق المسلمون ويقع الفساد والعناد لكن وقى الله شر
ذلك وتم لعمر ما اراد والمعنى ان الملجي الى ذلك في صدر الاسلام وعقب وفاة رسول الله خشية اشتهار هذا الامر وما وقع
في السقيفة من التنازع العظيم الذي كاد يفضي الى اشد الفساد دول يلجي الى مثل ذلك فيما بعد لاستقرار امر الامامة وعلام
ساير قريش فيها واحكام المسلمين لمن وليها في امره وامر من يخلفه الى ان يتم امرهم عاقبة وما سنه من سير الجبارين
لم صار يكسروه فقيض به ابا عالسنة الشنية الرديه وكان المحتجون بحديث عمر يتوهمون ان معنى فلتة لمعنى الزلة والخطيئة
وليس كذلك قال الجوهري يقال كان ذلك الامر فلتة اي فجاة اذا لم يكن عن تدبر ولا تردد والفلتة اخر ليلة من كل شهر
ويقال في اخر يوم من الشهر الذي بعده الشهر الحرام اشتهي قيل وانما سميت اخر ليلة من الشهر الذي بعده الشهر الحرام فلتة
لان من لم يدرك ثاره فيه فاته بدخول الشهر الحرام لما يكون من كف الايدي فيه عن القتل والقتال **فصل** واما ما طعنوا
به على عمر فوجوه **قوله** قال لولا علي لهلك عمر قال ذلك حين اراد ان يرجم مجنونة وحين اراد ان يرجم حاملا فمنعه
علي عليه السلم وقال في شان الحامل هب ان لك عليها سلطانا فما سلطانك على ما في بطنها **قوله** مغلاة بالدرة الدرة بكسر
الدال المهملة وهي شي يستعمله الامير يضرب به اذا دعى الداعي الى ذلك قال الجوهري الدرة التي يضرب بها **قوله** وقال
لابن عباس ما اظن صاحبك الى اخره وفي الرواية ان ابن عباس قال بعد قوله الا وارد الله ظلامته وانه قال بعد قوله الثاني
والله ما استصغره الله حين ولاه سورة براءة وعزل ابا بكر وتمام هذه ان عمر قال للعباس رضي الله عنه في مناظرته ان
هذا الامر لم يزل هو احق به مني ومنك لمن تركناه وزلنا بالمدينة يعني علينا عليه **قوله** انه قال عام الحديبية هو بالتخفيف
مكان معروف بالقرب من مكة كان النبي صلعم قد انتهى اليه من المدينة قبل الفتح يريد دخول مكة معتمرا يهدي معه فصده
المشركون ووقع بينه وبينهم خوض في الصلح والهدنة فقبل ذلك رسول الله صلعم مع انطوا الهدنة على رجوعه وعدم
دخوله فنحر الهدي بالحديبية وقد كان سبق الوعد بدخولهم مكة برؤيا اراها رسول الله صلعم قبل خروجه الى الحديبية
انه واصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا وقصروا واقتص الرؤيا على اصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا
انهم داخلوها في عامهم فقالوا ان رؤيا رسول الله صلعم حق وكان الذي راجع في ذلك عمر انه كان رجلا جهورا جسورا

وحاشى علمه وفضله ورسوخ قدمه في الاسلام ان يحوم حول التكذيب لله ورسوله وانما قصد الى استنكار ان يقتل رسول الله صلعم
ذلك مع القطع بصدق وعد الله منازعة في الراي لان عمر كانت تلك عادته كما نازع في امر اسرى بدر ومفاداتهم وكما نازع في الصلوه
على المنافق ومما حسن ذلك على ذلك خصوص الله رايه في عدة مواضع كما كان في قصة بدر وفي الصلوه على المنافق وان تأول كلامه
في الحديبية حق التأويل وجدنا صفيقة الايمان لا يضعفه **قوله** فلما قال النبي صلعم افقلت لكم من عامكم هذا فسكت المروي انه
قال لا قال النبي صلعم فهو كما قلت يعني ان ما وعدتكم فهو صدق فسيكون الامر في المستقبل كما قلت لكم قال الامام يحيى فلما سمع ذلك
عمر سكت وعلم ان ذلك كائن في المستقبل كما وعد الله وقد كان ذلك يوم الفتح فدخلوها آمنين محلقين ومقصرين غير خائفين
من احد حرباً ولا نكاية وانما صدر الاستنكار والاستبعاد وما هو في معنى التكذيب من عبد الله بن ابي رأس المنافقين وعبد الله
بن نفيل ورفاعة بن الحرث فانهم قالوا والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام فنزل لقد صدق الله رسوله الرؤيا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين **قوله** قالت المعتزلة ولا نسلم صحة هذا الخبر الى آخره قال الامام
يحيى والحاصل ان هذا الخبر ان كان احاديا فلا يقبل في احكام الفسق لانه لا شك في ان الامر بقتل المسلم يكون فسقا لا سيما من امره فضلا
عمن يعظم محله في الاسلام ويرتفع مكانه فيه كامير المؤمنين وان كان متواترا او موجبا للعلم وامكن حمله على النهي عن الخلاف
والتفرق وجب حمله عليه ولا يجوز القطع به في التفسيق مع امكان الحمل على ما ذكر وقال الامام المهدي يحمل على انه اراد ان
البعض الذي فيهم عبد الرحمن بن عوف اذا عقدوا للواحد لزم اتباعه وان امره لازم لهم لان ذلك من احكام الامامة فصار الذي
حازه عبد الرحمن ومن انضم اليه كالمنصوص عليه ونص الامام على امام بعده سلف في اعتقاد امامته عند كثير من الامة قال
عليلم واذا كان يعتقد ذلك جاز عنده ان يامر بقتل من خالفه لانه يصير عنده باغيا واذا كان مخطيا في هذا الاعتقاد فهو خطا
لا يقتضي الفسق اذ لا دليل على ذلك ولا تفسيق الا بدليل قاطع **قوله** جاء الى باب فاطمة فاحرقه وفعل وفعل المذكور ان عمر
قام على الباب وقال لئن لم يخرج ابن ابي طالب لاحرقن عليه البيت بمن فيه واخرج عليا والزبير وكسر سيفه **قوله** وان فاطمة ماتت
بسبب ضربه على بطنها الذي روي انه لما دخل عمر عليهم البيت اعتمد على الباب واعتمدت فاطمة عليه فعصر الباب على بطنها
فالقت جنينا اسمه محسن وبقيت عليلة الى ان ماتت **قوله** من انه لا يظن العاقل بالصحابة مثل هذا قال الامام يحيى وهذه الروايات
روت من طرق ضعيفة وحكايات موهومة عن جهال لا يؤبه لهم يتسورون الى وضع الاكاذيب ونشر هذه الاخبار في الرد
والتهمة منزلة اخبار الجبر والتشبيه والقصد بوضعها الطعن في الصحابة واسقاط منازلهم في الدين قال ولا معنى لتاويل
هذه القصص فانها لو صحت لكانت من الكبائر المبطلة للاعمال الموجبة لاستحقاق النار وذلك فيها معلوم من حال الصحابة
نعم فقد علم منهم تعظيم امير المؤمنين ورفع منزلته واستمدادهم من جهته للاراء والمشورة واعتمادهم على فتواه في مسايل
الاجتهاد **قوله** فقيل عارض حاجة وفي الرواية ان القائل رجل اقامه امير المؤمنين هيبا ليهون عنه **قوله** وهذا استخفاف
بامير المؤمنين وهو فسق قالوا والوعيد بالقتل في حق امير المؤمنين اعظم من الخروج عليه **قوله** روايات احادية غير مقطوع بها
قال الامام يحيى منسوبة الى رجل تفقى منهم في نفسه ثقلة الثقة واخلاق الرواية ولو قدرنا صحته فغاية الامر فيه انه خبر
احادي لا يعمل به في التفسيق ومعارض لما اثر عن عمر من الرجوع الى امير المؤمنين في الاجتهادات والاعتراف بحقه ونصحه
بانه لولاه لهلك وغير ذلك من الروايات الحسنة فاين هي عن هذيان الروافض وفرقة الملاحدة **قوله** ومنها ما رووا ان
رسول الله صلعم لما احتضر الى آخر هذه الشبهة على ما ذكره الامام يحيى انهم قالوا لما حضر رسول الله صلعم الوفاة وكان في البيت
رجال منهم عمر قال صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر حسبنا كتاب الله واختصموا في البيت فقال عمر في
الرسول انه يهجر وعصاه حين طلب ان يكتب الكتاب وهو رد على الرسول في امره واعتراض عليه فان لم يكن هذا كفرا فما فيه

من الاستخفاف بالرسول فاقل احوال الراد ان يكون فسقا قال مولانا المهجر من الهجر وهو الهذيان يقال هجر المريض يهجر
هجرا فهو هاجر والكلام مهجور **قوله** والجواب ما تقدم من ان هذه الاخبار لا تنطق صدقها قال الامام يحيى ان احدا
من الخلق لم يرم عمر بما اتهمه بالردة والرجوع عن الاسلام بعد وفاة رسول الله ولو كان ما نقلوه صحيحا لوجب ذلك
قال مولانا عليه بل هذا من الاخبار الصحيحة اخرجه الشيخان البخاري ومسلم في جامعيهما من رواية ابن عباس رضي الله عنه قال لما
حضر رسول الله صلعم وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده فقال عمر ان رسول
الله صلعم قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله فاختلف اهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم رسول
الله صلعم ومنهم من يقول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال رسول الله صلعم قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع فخرج
ابن عباس وهو يقول ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلعم وبين كتابته وفي اخرى قال ابن عباس يوم الخميس
وما يوم الخميس ثم بكى حتى بل دمعه الحصى قلت يا ابن عباس ما يوم الخميس قال اشتد برسول الله وجعه فقال ائتوني بكتف
اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع فقالوا ما شانه اهجر استفهموه فذهبوا يردون عليه
فقال ردوني دعوني فالذي انا فيه خير مما تدعوني اليه فامرهم وفي رواية فاوصاهم بثلاث فقال اخرجوا المشركين من جزيرة
العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت عن الثالثة او قال نسيتها وقد قال الامام يحيى اذا قدرت صحته فانما
هو منقول بالاحاد فلا يعول عليه في المسائل العلمية ويجوز ان يكون عمر قد التبس عليه حال رسول الله فظنه مغمى عليه
فيكون الخطا في هذا دون الخطا في العمد وسائر ما يستدعي اعتراف عمر بما كان منه من مدافعة رسول الله عما اراد من امر الكتاب
وذكره لعذره في ذلك **قوله** لما قال الناس بموت رسول الله انكر ذلك ذكر اهل السير ان عمر خرج وقال والله ما مات
رسول الله ولا يموت حتى يظهر على الدين كله وليرجعن فليقطعن ايدي رجال وارجلهم ممن ارجفوا بموته ولا اسمع رجلا يقول
مات رسول الله الا ضربته بسيفي وكان ابو بكر حال موت رسول الله بمنزله فجا في تلك الحال حتى كشف عن وجه رسول الله صلعم
ووجهه مسا فقال بابي وامي طبت حيا وميتا ثم خرج والناس حول عمر وهو يذكر انه لم يمت وانما هو غائب كما غاب موسى عن قومه
فقال له ابو بكر ايها الحالف على رسلك ثم قال من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت قال
الله انك ميت وانهم ميتون قال عمر فعلمت ان رسول الله قد مات فلم املك نفسي حتى سقطت الى الارض **قوله**
وانما توهم انه لا يموت حتى يظهره الله على الدين كله المذكور في سيرة ابن هشام عن ابن عباس عن عمر انه قال يا ابن عباس هل
تدري ما كان حملني على مقالتي التي قلت حين توفي رسول الله صلعم قال قلت لا ادري يا امير المومنين انت اعلم قال فانه والله
ان كان الذي حملني على ذلك الا اني كنت اقرا هذه الاية وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا فوالله ان كنت لاظن ان رسول الله سيبقى في امته حتى يشهد عليها باخر اعمالها فانه للذي حملني على ان قلت
ما قلت

فصل واما ما استدلوا به على فسق عثمان فوجوه

قوله من لا يصلح للولاية اشارة
الى كونه ولى الوليد بن عقبة واستعمله على العراق وكان اخاه من امه فظهر منه شرب الخمر حتى صلى بالناس وهو سكران
وروي انه صلى بهم الصبح اربعا ثم التفت اليهم فقال ازيدكم واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فجار وظلم حتى اخرجه
اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فتظلموا منه وكانت سيرته الخلاف لما كتب الله جهارا وامره بقتل
محمد بن ابي بكر وقد كان وجهه الى مصر ليتولاها وعزله ابن ابي سرح لما شنع عليه في امره وولى عبد الله بن عامر العراق فكان
منه ما كان وولى معاوية الشام حتى سعى لدين الله الغوائل وحرف وبدل وفعل ما فعل وولى مروان مقاليد امره ودفع اليه
خاتمه قالوا فجميع هذه الامور يدل على تهاونه بالدين وترك الاهتمام باحوال المسلمين وهذا يوجب سقوط عدالته وفسقه

قوله فانه لم يعلم ذلك من حالهم حتى ظهر وقد اعترض هذا بانه ما ولى اولئك النفر الا وحالهم مشهور في التهتك والمجانة ولا سكر ان الوليد بن عقبة فسقه متقدم لولايته وكان شرب الخمر شنشنة له وعادة معروفة حتى نزل فيه اي من كان مومنا كمن كان فاسقا فهو المراد بالفاسق والمومن امير المومنين بنزلت لمشاتمته وقعت بينهما وفيه نزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فكيف يخفى على عثمن مع اختصاصه به وكونه اخاه لامه من حاله ما لا يخفى على الا بعد **قوله** فلما ظهر عزلهم وقد اعترض بانه لم يعزل الوليد الا بعد ان دافع عنه غاية المدافعة ولولا ان امير المومنين قهره على رايه لما عزله ولما مكن من جلده وكذلك الحكم في غيره **قوله** وقد ولى امير المومنين فوما ظهر منهم الخيانة اعترض هذا بانه لا يستوا فانه لم يول امير المومنين الا من ظاهره حسن ولا يتهمه الناس ومن احس منه بعض الريبة لم يمهله ولا داهنه **قوله** وولى ابن عباس البصرة فخان في مالها اعلم ان عبد الله بن العباس من اشهر فضله من نابز على علم وقدمه في العلم والكمال الراسخ قدم وقد نسب اليه ما ذكره المصنف وما كان حدبه لذلك واختلف اهل السير والتواريخ فقال الاكثر منهم ان ذلك جرى لابن عباس قبل قتل علي عليه السلم وحتى صالح الحسن ومنهم من انكر ذلك كابي عبيدة معمر بن المثنى وزعموا ان عبد الله لم يزل عاملا على البصرة حتى قتل علي عليه السلم وحتى صالح الحسن معاوية فقاد الى البصرة واخذ ما قاله وما كان فيها من بيت المال ثم اته اتى زافه ومضى الى مكة وقال ابو الحسن المدايني الصحيح ان عليا قتل وعبد الله بن العباس بمكة والذي شهد صلح الحسن عليه السلم ومعاوية عبد الله هكذا وقفنا عليه في بعض التواريخ المستجادة وممن صحح تلك الرواية محمد لعمر بن عبد ربه وذكرها في تاريخه العقد وتابعه صاحب الجليس وهو من التواريخ البسيطة المحيطة وصحح ذلك الفقيه العلامة عمران بن الحسن بن ناصر العذري الشتوي في قصيدة الى جواهر المجيبة التي انشرها اسخان آل اهل البيت عليهم السلم ذكر ذلك في شرح قوله ه انكر الحبر عبد الله نعمة ابوكم ام عبد الله ام قثم ه فقال اما الفطه وكان عبد الله بن العباس من اكبر اعوانه وانصاره شديد المحبة له وهو عالم الامة وحبرها بعد علي وابن مسعود وابي الدردا وله تفسير قد جمع احسن تفسير وولي البصرة لعلي عليه السلم واخذ منها مالا حسبا لبيت المال مبلغه الف الف درهم وهرب من علي وقال ان يدركني والالحق بعوبه فامسك علي عنه ورجع الى الصواب وعمي في اخر عمره من البكا على علي عليه السلم والامة كلها ترضى عنه وتقبل حديثه وهو احد العبادلة هو وابوه وجده في نسق واحد لا نعلم سواهم قال وعبد الله هو الذي هدم ركن الاسلام حيث قل عسكر الحسن واخذ من معوية مائة الف درهم انتهى وهذه القصة منقولة من العقد باختصار قال من حديث عبد الله بن العباس ع على بن ابي طالب عن ابي بكر بن ابي شيبة كان عبد الله بن العباس احب الناس الى عمر وكان يقدمه على الاكابر من اصحاب رسول الله صلعم ولم يستعمله قط فقال له يوما اردت ان استعملك ولكني اخشى ان يستحل الفي على التاويل فلما صار الامر الى علي استعمله على البصرة فاستحل الفي على تاويل قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فاستحله بقرابته من رسول الله ثم ذكر ابن عبد ربه ما معناه ان ابا الاسود الدؤلي وكان تخلف ابن عباس على اعمال البصرة كتب الى علي عليه السلم وقال في كتابه وان ابن عمك قد اكل ما تحت يده بغير علمك فلم يسعني كتمانك ذلك فكتب علي عليه السلم الى ابن عباس اما بعد فقد بلغني عنك امر ان كنت فعلته فقد اسخطت الله واخربت امانتك وعصيت امامك وخنت المسلمين فارفع الي حسابك واعلم ان حساب الله اعظم من حساب الناس والسلام فاجابه ابن العباس بان الذي بلغك باطل واني لما تحت يدي ضابط وعليه حافظ فلا تصدق علي الظنين والسلام فكتب اليه علي اما بعد فانه لا يسعني تركك حتى تعلمني ما اخذت من الجزية من اين اخذته وما وضعت منها اين وضعته فاتق الله فيما ائتمنتك عليه واسترعيتك اياه فان المتاع بما انت رازم منه قليل وتباعته وبال لا تبيد والسلم فاجاب عليه اما بعد فقد بلغني تعظيمك علي مرزئة ما بلغ عني لمن رزاته اهل البلاد وايم الله لان القى الله بما في بطن الارض من عقيانها ولجينها وبما على ظهرها من طلاعها احب الي من ان القى الله وقد سفكت دم الامة لا نال بذلك الملك والامرة فابعث الى عملك من احببت

فاني ظاعن عنه والسلام ثم انه حمل ما كان في بيت المال وكان فيما زعموا ستة الاف الف فجعله في الغرائر وذكر ضعفه حمله له
واستعاضه به وما كان من منازعة بعض القبائل له في ذلك ودفع بعضهم عنه حتى احرزه ونزل به مكة فاشترى من
عطاء بن جبير ثلث جوار مولدات حجازيات يقال لهن شادن وحورا وفتون بثلاثة الاف دينار فلما كان من امره الذي
كان وبلغ عليا عليه السلام قال واتل عليهم نبا الذي اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ثم كتب اليه
اما بعد فاني كنت اشركتك في امانتي ولم يكن في اهل بيتي رجل اوثق عندي منك لمواساتي وموازرتي واداء الامانة الي فلما
رايت الزمان على ابن عمك قد كلب والعدو عليه قد حرب وامانة الناس قد خزيت وهذه الامة قد فتنت قلبت لابن عمك
ظهر المجن ففارقته مع القوم وخذلته اسوء الخذلان وخنته مع من خان فلا ابن عمك اسيت ولا الامانة اليه اديت
كانك لم تكن على بينة من ربك وانما كنت تكيد امة محمد على دنياهم وتغرهم عن فيئهم فلما امكنتك الفرصة في خيانتهم اسرعت العدوة
وعاجلت الوثبة فاختطفت ما قدرت عليه من اموالهم وانقلبت بها الى الحجاز كانك انما حزت الى اهلك ميراثك من ابيك وامك
فسبحان الله اما تؤمن بالمعاد اما تخاف الحساب اما تعلم انك تاكل حراما وتشرب حراما وتشتري الاماء حراما وتنكحهن
باموال اليتامى والارامل والمجاهدين وما افاء الله عليهم فاتق الله واردد الى القوم اموالهم فانك والله ان لم تفعل
ثم امكنني الله منك لاعذرن الى الله فيك فوالله لو ان الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كان لهما عندي هوادة ولما
تركتهما حتى اخذ الحق منهما والسلام فاجاب عليه ابن عباس اما بعد فقد بلغني كتابك تعظم علي اصابة المال الذي اصبت من
بيت مال البصرة ولعمري ان حقي في بيت المال اكثر واعظم مما اخذت والسلام فكتب اليه علي عليه السلام اما بعد فالعجب كل العجب منك ان
تزين لنفسك ان في بيت مال المسلمين اكثر مما لرجل من المسلمين فقد افلحت ان كان تمنيك الباطل وادعاؤك ما لا يكون ينجيك من الاثم ويحل
لك ما حرم الله عليك عمرك الله انك لانت المهتدي السعيد اذن قد بلغني انك اتخذت مكة وطنا وضربت بها عطنا تشتري المولدات من المدينة والطائف
وتختارهن على عينك وتعطي فيهن مال غيرك فاني اقسم بالله ربي وربك رب العزة ما احب ان ما اخذت من اموالهم حلال لي
ادعه لعقبي فما بال اغتباطك باكله حراما ضح رويدا فكان قد بلغت المدى وعرضت عليك اعمالك بالمحل الذي ينادي
فيه المغتر بالحسرة ويتمنى المضيع التوبة والظالم الرجعة فكتب اليه ابن عباس والله لان لم تدعني من اساطيرك لاحملنه
الى معاوية يقاتلك به فكف عنه علي انتهى ما ذكره ابن عبد ربه وغيره والله اعلم بصحته فاما ظاهره فمناف لما كان عليه
ابن عباس رضي الله عنه من الفضل والعلم **قوله** وهو طريد رسول الله ذكر الذهبي في السلام ان النبي صلعم نفاه لكونه حكاه
في مشيته وفي بعض حركاته فسبه وطرده وذكر صاحب الاستيعاب انه صلعم طرده من المدينة فنزل الطائف وكان صلعم اذا
مشى تكفا وكان الحكم يحكيه فالتفت صلعم اليه فرآه يفعل ذلك فقال صلعم فكذلك فلتكن فكان الحكم مختلجا يرتعش من
حسد **قوله** حتى امر بقتل محمد بن ابي بكر وغيره يعني بعد ان ولاه عثمان مصر وعزل عبد الله بن ابي سرح ولم يكن ذلك
برضا منه وانما فعل لما الحوا عليه وكثر التظلم من ابن ابي سرح فلما انفصل محمد بن ابي بكر ومن معه متوجهين الى مصر
وصاروا في بعض المسافة لحقهم بعض خدم عثمان يريد مصر فاستنكروه فوجدوا معه كتابا من عثمان بخط مروان وخاتم
عثمان الى ابن ابي سرح فيه امره بقتل محمد بن ابي بكر ومن معه اذا قدموا عليه فرجع محمد ومن معه وكان ذلك سبب حصار عثمان
في الدار وما آل اليه امره **قوله** وذلك فسق منه اما ايواؤه للحكم فلانه رد لامر الرسول ومخالفة له وايواء الطريد
واما جنوحه عن مروان وعدم مواخذته له فلان ذلك يقضي باحد امرين اما انه كتب بامره ورضاه فيكون هو الامر بقتل
عصابة من المسلمين الناقضين لعهده واما الاغضاء له على ذلك والادهان اذا كان فعله بغير امره ورضاه وذلك يؤذن بعدم المبالاة
بالدين الاسلام والمسلمين **قوله** فلم يقتل قوله ابو بكر وعمر امام المقتله لانه شاهد في حد ومثل ذلك يفتقر الى شهادة

كاملة ولا يقبل فيه رواية الواحد **قوله** انه حرق المصاحف قيل الذي كان مشهورا من المصاحف بلا ثقة مصحف ابن مسعود
ومصحف ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت قيل فان ابن مسعود قرا القران على رسول الله وعرضه عليه ولم يكن قد كمل النزول وابي
قراه عليه صلعم بعد الهجرة وما كان عرضه عليه الا في ذلك الوقت وكانت قراءة زيد له عليه صلعم بعدهما وتاخر عرضه له عليه صلعم عنهما
وكان صلعم يقرا في صلاته حتى مات والمختار لقراءة زيد الكريم ووقع الاتفاق عليها وقد قيل ان عثمان لم يحرق فيها وانما غسلها
لكن الاحراق اشهر **قوله** ولا عتب عليه قال الامام مكي واما جمع القران على حرف واحد فهو معدود من مناقبه لانه لما وقع
اختلاف في القران كتب مصاحفه على راي ابن عباس وحرق ما عداها فقراءة السبعة المأثورة الان هي على مصاحفه **قوله** الى
ابن مسعود داعرض بعض حصين احدهما منع عثمان انكار تغير ابن مسعود دواد عثمان المنكر جماعة الصحابة وطائفة منهم الداني انكار
ابن مسعود ذلك لفضله وعلو درجته ولقوله صلعم فيه من سره ان يقرا القران غضا كما انزل فليقراه على قراءة ابن ام عبد
وعن ابن عباس ان قراءته هي القراءة الاخيرة لانه صلعم كان يعرض القران على جبريل في كل سنة عرضة في شهر رمضان واما
العام الذي توفي فيه فعرضه صلعم عليه عرضتين وشهد عبد الله بن مسعود ذلك وما صح منه وما نسخ فقراءته هي الاخيرة
وعن ابن مسعود اخذت من في رسول الله صلعم سبعين سورة وان زيد بن ثابت لغلام يهودي له ذوابة **قوله** لبشاعة الاخلاق
هو بالباء الموحدة والشين المعجمة من قولهم شيء بشع اذا كان كريه الطعم ياخذ بالحلق وكان الاحسن ان يقول لشناعته
بتقديم الشين وبالنون **قوله** انه ضرب ابن مسعود وفي رواية رووها انه ضربه حتى مات وفي رواية انه امر باخراجه
قوله كان يكفره ويشتمه وروي انه كان يقول في عثمان ليتني واياه برمل عالج يحثو علي واحثو عليه حتى يموت الاعجز مني ومنه
واوصى ان لا يصلي عليه وكان يقول ما يزن عثمان عند الله جناح ذباب **قوله** لا حل انه عزله ونقص من عطائه اما عزله اياه
فقد كان اميرا على الكوفة على عهد عمر رضي الله عنه فلعل عثمان عزله بعد موت عمر عند انتصاب الخلافة واما نقصه عطايه
فظاهر بل روي انه منعه اياه كله وذكر ان عثمان عاده في مرضه فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال افلا
ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال
يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذ لي منك بحقي **قوله** انه ضرب عمارا
انه ضربه ضربا عسفا حتى صار به فتق من الضرب فكان عمار يطعن فيه وهو من ظاهر عليه وكان يقول قتلناه كافرا **قوله**
فانه لم يصح ذلك وقد اعترض بان انكار ضربه عمارا انكار طلوع الشمس فانه لم يختلف فيه الرواة **قوله** ان عثمان اشخصه من الشام
قيل انه اشخصه على جمل ليس عليه الا القتب حتى جرحه ذلك وسقط لحم فخذيه وكان ذلك من عثمان اساءة لهوى معاوية لانه كره
اقامته في ذرى الشام وادعى انه ينشط عن عثمان وان اراد بعده عنه لئلا يطلع على مساويه فسيرها لانه كان صليبا في دين
الله فاضلا من فضلاء اصحاب رسول الله صلعم قدوة يقتدى به في دين الله وقد روي انكاره على معاوية اشياء فعلها منها بناء الخضراء
بدمشق وقال له ان كانت من مال الله فهي خيانة وان كانت من مالك فاسراف وكان يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي
في كتاب الله ولا سنة رسول الله واني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا وكاذبا مصدقا واثرة بغير تقى وصالحا
مستاثرا عليه فقيل لمعاوية ان ابا ذر لمفسد عليك الشام فتدارك اهله فكتب معاوية الى عثمان فيه وقد قيل ان عمر هو الذي
نفاه الى الشام وازعجه من المدينة الى الله فلما رجع له معاوية ابعاده عن الشام اشخصه الى المدينة ثم اخرجه منها مرة اخرى
الى الربذة بلدة بالبادية وبها قبر ابي ذر رضي الله عنه وهي بالراء المهملة والباء الموحدة المفتوحتين والذال المعجمة وكان سبب نفيه الى
ربذة عن عثمان ايثار اهل بيته بالاموال العظيمة كما سياتي ذكره **قوله** حتى قتل الهرمزان هو رجل من اهل فارس اسلم وسبب قتل
عبيد الله له انه راه مع ابي لؤلؤة قاتل ابيه عمر يشاوره فاتهمه بان له يدا في قتل عمر ونقل ان عمر رضي الله عنه اوصى بقتل ابنه عبيد الله

ان لم ينقم لله على الحكم بن مروان لما انهم به من الامر بقتله فلما ان عمر طلب المسلمون الى عثمان امضا الوصية في عبيد الله بن
عمر ودافع عن ذلك ولم يعزره فلما راى ان المسلمين لا يعزرونه عن قتله امره فارتحل الى الكوفة واقطعه بها دارا
وارضا فعظم ذلك على المسلمين **قوله** واراد ان يعطل الحد على الوليد بن عقبة يعني حده على شربه الخمر وقد تقدم ذكر ذلك
وقامت به الشهادة المعتبرة وزعموا ان عثمان توعد الشهود وتهددهم وضرب احد الشهود اسواطا فاتاه امير المومنين
وقال عطلت الحدود وضربت قوما شهدوا على اخيك فقلبت الحكم وقال فما ترى قال ارى ان تعزله ولا توليه شيا من امور المسلمين
وان الشهود اذا لم يكونوا اهل ظنة ولا عداوة اقمت عليه الحد فساعده ولكن ما حسر احد على حده فاخذ امير المومنين السوط
فجلده بيده **قوله** لم يكن للحكم بن مروان ولي قيل انه كان ولدا فعفا عن قاتله فقيل ان امير المومنين اعترضه في عفوه عنه
وقال انه قتل امرءه غيرك وقد حكم الوالي الذي قتل في امارته بقتله ولو انه قتل ايضا في امارتك لم يكن لك العفو عنه فاتق
الله فان الله سايلك عن هذا **قوله** ومنها انه كان يوثر اهل بيته بالاموال العظيمة الى اخره وقد روي انه اعطى ازواج ثلاثة
وهم اربعة من قريش ما ذكره المصنف وفي رواية انه اعطى مروان مائة الف عند فتح افريقية وفي رواية انه اعطاه خمسمائة
وكان الف الف دينار وقيل ماية الف دينار قالوا وكان من قبله يعطي على جهة الاقتصاد وتقدير الاستحقاق واذا كانت
سرقة عشرة دراهم يوجب الفسوق فما بالك هذه الاموال من بيت المال واعطاها من لا يستحقها منزلة القائها في اليم فيكون
ذلك فسقا مبطلا لعدالته **قوله** وجائز ان يعطي من ماله قال الامام يحيى وقد روي ذلك فانه كان ذا مال وثروة عظيمة
قال واذا كان من بيت المال فالاحتمال فيه كثيرة وما هذا حاله لا يمكن القطع بالفسق به وغاية الامر انه اخطا في العطا من
غير استحقاق فلا يكون بذلك فاسقا خاصة مع اعتقاده للولاية وان بيت المال بيده يتصرف فيه ويبسط **قوله** ومنها
ان اكابر الصحابة كانوا بين قايل به وراض بقتله وخاذل له وذلك دليل على فسقه قال الوالد لو لم يكن قتله حقا لم يسقو عليه
المهاجرون والانصار ومع ذلك كون قتله حقا فاقل احواله الفسق واعلم ان قضية عثمان وما كان من قتله في صحن داره
والمصحف في حجره بمهاجر رسول الله وفي جواره وحول قبره ومدينته المسماه طيبة من طغاة الى المهاجرين والانصار الذين
اثنى الله عليهم ومدحهم وخصهم بالفضائل الكبار مع قرب عهدهم بشهود خاتم الانبيا وسيد ولد ادم ياخذون عنه ويشاهدون
نزول الوحي عليه وهو بين اظهرهم وكان لهم من الحرص على صيانة الاسلام وعدم تعدي الحدود وجري الامور على قوانينها
وبنائها على قواعدها واستنكار الامر المستنكر الذي يخالف مقتضى الشرع الشريف ما المعتبر قدره ومع ذلك فسكوتهم
هذا سكوت على اعظم فاحشة واكبر منكر وهو القتل الذي عظم الله الزجر فيه حتى جعل من قتل نفسا واحدة كمن قتل
الناس جميعا وذهب اعيان من علما الاسلام الى انها لا تقبل توبته فاعليه مع تعلقه بشيخ من مشائخ المسلمين وكبير من
كبرا المهاجرين السابقين واحد العشرة الخواص البررة المبشرين وختن رسول الله ومن ارتضاه زوجا لاثنتين من بناته
هو واحدة بعد واحدة رقية وام كلثوم وجعله ابا هما وقال صلعم لو كان لنا ثالثة لزوجناكها اباها وله الفضايل الاثيرة وما اشتهر
بتجهيز جيش العسرة من حسن مكارمه واوصافه بانعقاد عاري الخلافة وتولي امرة المومنين فبايعوه والتزموا
طاعته واسلموا لامرته ما يدهش الالباب ويبهر العقول ويحار فيه الاذهان ويصير له الناظر في كل واديهم فلا
يهتدي الى الوجه في ذلك كما لا يهتدي ضال الطريق في الليل البهيم وليس القسمة تحتمل الا احد امرين اما ان عثمن قد استحق
القتل لما صدر منه وصار دمه هدرا فما بال كبرا الصحابة ورؤسا المهاجرين والانصار واهل الحل والعقد منهم لم يتولوا
الامر ويكونوا فيه رؤسا لا اذنابا والغاضبين لدين الله والمسخطين لمن يتعدى حدوده وعصاه واما ان يكون غير مستحق
لما ناله وهو باق على الاصل في كونه محرم الدم ثابت الحرمة فما يكون المخلص من السكوت على ذلك والاغضا عليه وعدم النكير

لله والذي عز رجل من اكابر المسلمين ومن تولى امورهم وقد بايعوه ومدوا الكف اليه ولو ان رجلا حاول ان يذبح
دجاجة في المدينة ظلما وتعديا على من مالكها لخرج صحابي واحد او اثنين لما تم له ذلك ولا ترك له سبيل اليه فكيف تم ولا يليك
الاهاج والرعاع ذبح عثمان واراقة دمه على ورقات القران ما هي الا مصيبة عظمى وطامة كبرى وقضية فاحشة
ومثله للقلوب موحشة ونحن نتكلم مبينا في اطراف حقيقته بذكر في كل طرف ومنها ما نسخ فالاستقصا يودي الى البسط الكثير
الطرف الاول في السبب المفضي الى ذلك والسبب في ذلك ملخص من عثمان من الاحداث التي نقم ذكرها والمهم منها ما كان
منه من توليه الاعمال كلها قرابته مع سوء احوالهم وقلة اديانهم وفتح شرهم وانه ترك اصحاب رسول الله صلعم المهاجرين
والانصار في المدينة بحكم المسجونين وان ذهب احد منهم الى جهة لم يجد فيها مجالا لمكان ولاته السوء فهذا اشد ما نقموا
منه قبل فهموا بعزله فما استقدم ولا تمكنوا من ذلك لرسوخ قدمه في الامر واستيلا بطانته ونفوذ احكامه وارادوا
منه ان يولي غير ولاته فما انقاد لذلك لكن لما الحوا عليه اسعد امير المومنين الى تولية محمد ابي بكر مصر وفعل ذلك وخرج محمد بن
ابي بكر ومن معه مصريون كانوا وفدوا الى المدينة متظلمين من المتولي عليهم فلما صاروا واستعرض الطريق ادركهم خادمه يسير في
اثرهم قاصدا الى مصر ففتشوا امتاعه فوجدوا معه كتابا الى عامل مصر ان اذا وصلك محمد ابي بكر فاضرب عنقه وحز على
الطريق حتى يأتي العلم بذلك حتى يأتي كتابي او كما قال فاخذوه ورجعوا الى المدينة واطلعوا امير المومنين عليه وارمعوا
ان يقصدوه الى داره فقال علي عليه دعوه حتى اطلعه على كتابه فلما اطلعه اعترف ان الختم له وانكر ان يكون الكتاب منه واعترف
ان مروان كتبه بغير رضا منه فقال علي ادفع الينا مروان لنعلم علمه ما هو عليه فقال لا افعل فبعد ذلك جهز محمد ابي بكر
في المصريين وغيرهم من اهل الافاق وبعد ان فهموا من الصحابة النقم للطريقة فهجموا عليه وحاصروه الطرف الثاني ذكر ما
نسب الى اكابر الصحابة في شانه اعلم انه قد شهر نسبة قتله والرضا به الى امير المومنين وهو علم ابرا الناس من دمه وقد ذكر
المصنف عنه ما يدل بجلاه ذلك من قوله اللهم اني ابرا اليك من دم عثمان وعنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات على قتله وقال الغمري قتل
قتله بعد ان عاتبه عثمان والله اني لاكبر الناس ذبا عنك ولكني كلما جئت لشي اظنه لك رضا جاء مروان بغيره فسمعت قوله وتركت
قولي وروى الامام يحيى عن امير المومنين علي انه قال والله لقد دفعت عنه حتى خشيت ان اكون اثما قال ولما قال عمار هو جيفة على
الصراط انا طو الحسن البسط فاحتكما الى علي عليه فقال علي للعمار اتكفر بما امن به عثمان قال لا قال اقومن بما كفر به عثمان قال لا
فقال الحسن عرفانا وقال علي لرجل سأله عنه لست امي فيه راي الى النقضا اما انه استاثر فاسا الاثرة وجزعتم فاسأتم الجزع
ولله حكم واقع في المستاثر والجازع وانما بالغ في اضافة ذلك الى علي عليه فرقتان احداهما اراد بذلك السفر عنه والحط
من شانه واغرا الناس عليه في حياته ويعرفونه وهذا هو الذي اراده معوية واتباعه والمقنعون لا ثاره والفرقة الثانية
المتحاملون على عثمان المبالغون في وضعه وتشنيع افعاله وتقطيع ما صدر منه فارادوا بذلك حصول غرضهم لان امير المومنين
حجة واي حجة واقواله وافعاله الى الهدى اوضح محجة وقد نسب الرضا بقتل عثمان وما كان في امره الى عايشة وطلحة والزبير
وكانوا من المتحاملين عليه ووقفت في بعض التواريخ على ان عايشة ابرزت قميص الرسول الله صلعم حتى رآه من بالمسجد وقالت
يا ايها الناس هذا قميص رسول الله لم يبل وعثمان قد ابلى سنته وقال انه من كذا كذا ان لكن عظم ورايت في بعضها ان رجلا سأل
عن امر عثمان فقال قتل بسيف شحذه فلان وسمه فلان وضرب به فلان وذكر امرا ثالثا وعين عليا عليه وعايشة وطلحة
والزبير واما نسبان عمار بن ياسر في ذلك فظاهر ومحمد ابي بكر هو زعيم تلك العصبة ورأسها لكنه ليس بصحابي على الحقيقة
لحداثة سنه وان كان قد ذكر في بعض التهذيب ان له رؤية واحسن المسانيد في قصة عثمان هم العدد الكثير من الصحابة والجلة
منهم ولو لم يرضوا بما كان ولا ظنوا ان القضية تنتهي اليه لما كان يصدر منهم من النقم عليه والتبرم بافعاله ونبز فاته الانكار

لها ومثل ذلك يكفي في اغرا الجهلة واهل الحماقة ومن ليس له تورع يصونه عما يشينه وقد نسب الى امير المؤمنين انه قال
قتله الله ولا صحة لهذا وابعد من الصحابة ان يتركوه بعد قتله ثلاثا لم يدفن وقال عمار هو جيفة على الصراط وقبر
في حش ولم يؤثر اجماعهم للصلاة عليه وحضور مواراته فلمثل ذلك اجترى الرافضة على ان ينسبوا الفسق الى اكابر
الصحابة واعتقدوا ارتدادهم الطرف الثالث في ذكر الاصح من حال الصحابة في امره فالذي صححه المحققون ان اكابر الصحابة
كانوا متوقفين في بطلان امامته بسبب احداثه فما امروا بالخلعة لعدم قطعهم بانتفائها ولا كرهوه لعدم قطعهم ببقا احكامها
ولم يرضوا بقتله وقد روي ان امير المؤمنين امر اولاده ومن عنده من الصحابة ان يعكلوا عنه الحصار فما امكنهم ذلك ودس قوم
الذين قتلوه من خلف الدار حتى قتلوه ولم يشعر بهم من في وجه الدار حال مدافعتهم عنه وان بعض الميتين والظاهر ان جميع
الصحابة الذين مدحهم الرسول صلعم خذلوه فلم يدفعوا عنه وذلك لما كرهوه من افعاله واما انهم رضوا بقتله فلا لانه
ظهر غضبهم منه فيما بعد واشهر ما قال مولانا علي عليلم ولعلهم ظنوا ان خذلانهم له وتركهم لنصرته على جهة الغضب عليه لما
فعل انما يزجر ولا اعتذار لا يودي الى قتله وانما يودي الى خلعه فلما خشي عليه القتل امر علي الحسنين ان يدافعا
عنه فقتل ورجا امير المؤمنين انه بعد مضايقتهم له يسعد الى الانخلاع فيجمع كلمة المسلمين وقد كان ذلك فرسا فقد كان
غير امير المؤمنين الحسن الى والده فسبق ما سبق من غير رضا من علي عليلم بقتله واما خلعه فكان لا يكرهه وعليه يحمل ما روي
عن علي عليلم انه قال والله ما امرت ولا نهيت ولا رضيت ولا كرهت اراد ما امرت بالخلع ولا نهيت عنه ولا رضيته ولا كرهته الطرف
الرابع في حكم قتله عندنا فالذي نختاره ونذهب به انه قتل ظلما بغير حق وان قتله معصية لانه ان كان لا يستحق القتل فظاهر
وان فرض استحقاقه له فليس ذلك الى من قتله لعدم الولاية على ذلك انما الولاية في قتله الى الائمة قال الامام يحيى
ولم يقتله الا السفهاء والاوباش الذين لا رسوخ لهم الطرف الخامس في حكم قاتليه والمحقق القول بتفسيقهم لما ذكرنا من
كون قتلهم اياه ظلما وعدوانا على كل تقدير ولان امير المؤمنين عليلم قال اللهم العن قتلة عثمن في البر والبحر والسهل والجبل
قال الامام يحيى وفي هذا دلالة على فسقهم وقتلهم له بغير حق والى ذلك ذهب اكثر المعتزلة وقالوا ايضا بتفسيق خاذليه وتوقف
الشيخ ابو القسم فيه وفيهم وبعضهم توقف في الخاذلين لا القاتلين وذهبت الخوارج الى تكفير عثمن باحداثه وبعضهم ذهب الى تفسيقه
لا حلها وقال الشيخ ابو الهذيل الاولى عثمن بحده معناه اجرى عليه احكام المسلمين من حضور موالاته ولا اقول بفسقه
ولا قول قاتله وخاذله وحدهم ولا ادري كيف حالهم عند الله قال الامام المهدي وهذا عندي هو اعدل الاقوال واقربها الى
الى السلامة الا ان قاتليه ان كانوا متمكنين من استحلال ضرما في يده بغير قتله اما بأسره او غير ذلك فلقتل الشبهة تدفع
عنهم الفسق كما ذكره ابو الهذيل وقال مولانا عليلم امامنا تولي القتل بيده وباشره بنفسه واقدم عليه فلا شك ان نبوله
ولا ان يتأوله ولا ان يحمل شبهة دافعة الفسق واما سوا اغار عليه وحضر مجلسه فاغرى الناس به فلا باس بذلك
القول في حقه والله سبحانه الموفق للصواب والعالم بحقيقة ما يشك فيه وبين تاب قوله واما ما دخل عليه اعلاج لم
يدر انهم قاتلوه العلج الرجل من كفار العجم والجمع اعلاج وعلوج ومعلوجا وعلجة ومراده في بعض المورخين ان قاتله
رجلان مصريان اسمهما قيس بن زهير ويلبوذان بن حمران وروي انهما قتلا في الدار عقيب قتلهما لعثمان بايدي عبيده فسقط
السوال من اصله وقد روي ان محمد بن ابي بكر ممن دخل الدار وهم ان يباشر القتل وامسك بلحية عثمان فقال له عثمان
لو رآك ابوك مقامك هذا لانكره او كما قال فتركه ولم ينله بشي

فصل فيما نطعن به اهل النزغ على امير المؤمنين قوله
اعلم انه عليلم اجل قدرا واشهر فضلا من ان يطعن عليه بعني لما حصنه الله به من العصمة عن كل شين ووصمه والفضائل
الدينية والمكارم التي يعوز الوصف كثرة بحيث انه لا يمكن احد حصرها ولا يقدر الناظر فيها قدرها وليس يجهل منصف امرها

بلغ

ولكن الشيطان نعوذ بالله منه استفز كثيرا من الناس بمكره وختله واجلب عليهم بخيله ورجله واوقعهم في مهاوي الضلال
حتى اتاهم من خلف وقدام وبمين وشمال فقدح الاهماج في زند الفتنة والجدال وعادى الرعاع جبريل وميكال او طعن الرعاع في
الانبيا المصطفين للارسال ومن الصحابة من الطاعنين في امير المومنين وسيد الوصيين بعض اهل الاعتزال نسب ذلك الى الجاحظ
عمرو بن بحر مع اشتهاره وسعة علمه وقول بعضهم فيه وقد سئل عن الدليل على اعجاز القران اتيان الجاحظ به فنعوذ بالله من
مسالك الضلال روي عنه انه كان يسند الى الانحراف عن امير المومنين والبغض للعثمانية وصنف في ذلك وبالغ فيه حتى روي من تحامله
انه صنف كتاب العثمانية وايده واحتج فيه وطعن على امير المومنين عليه السلام واعقبه بتصنيف اخر في امامة المروانية واقوال شيعهم
وترجمه بكتاب امير المومنين معاوية برأي شيعته وذكر فيه رجال المروانية واحتج على امامة بني امية من بني مروان ثم صنف كتابا
اخر ترجمه بكتاب مسايل العثمانية وذكر فيه ما فاته ذكره من نقض فضائل امير المومنين فانظر الى هذا الزيغ الشديد والضلال
البعيد وقد نقض كتبه هذه جماعة من متكلمي الشيعة وبالغ في نقضها الشيخ ابو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي وهو من شيوخ
المعتزلة البغدادية وروسايهم واهل الزهد والديانة فيهم وممن ذهب الى تفضيل امير المومنين والقول بامامته نقل ذلك
من المروج للمسعودي قال والمرتضى قال الجاحظ هذه الكتب لا انها مذهبه او كان يعتقده لكن فعل ذلك تماجنا وقد نسب الى
عباد والاصم انه عليه السلام لا يصلح للامامة فانظر ما اشنع هذه العبارة على ان كلاهما قد تاولا بان عباد اراد بعدم الصلاحية
قبل التحكيم وان الاصم قال ذلك لما كان من قضية الجمل قوله منها قتاله لاهل الصلوة اعلم ان الناس في محاربته عليه السلام لاهل
القبلة على فرق فمنهم من خطاه في قتالهم جميعا ومنهم من خطاه في قتال طلحة والزبير وعايشة ومنهم من وقف في هاولا
ومنهم من قطع بالتصويب على حرب معاوية ومنهم من صوبه في حرب الخوارج واحتج من خطاه بان القتال المبيح لسفك
الدماء لخصال الكفر والردة والقتل والزنا وقد ثبت ان الذين قاتلهم لم يكن منهم شي من ذلك بل منهم من محله في الدين ومنصبه في الاسلام
وفي صحبة رسول الله لا يخفى فقتلهم وقتالهم حرام لا يحل واعلم ان هذا من التجاهل العظيم والخطا الفاحش الذميم فان
محاربته عليه السلام وقتاله لمن قاتل من بغاة الامة واهل القبلة جدير بان يعد من فضائله وكريم شمائله قال الامام يحيى عليه السلام هو دليل
على علو منزلته عند الله لما فيه من مضاعفة الاجر وجزيل الثواب فقد روي ان امراة قتل ولدها فجاءت الى الرسول فقال لها
ان ابنك له اجر شهيدين لانه قتله اهل الكتاب فاذا كان ذلك لاجل قتال اهل الكتاب مع كفرهم فكيف حال المحق في حرب اهل
القبلة ومن هو على بصيرة من امره مع القطع بخطا من قاتله وهل كان عند الله للمحق على امام الحق ومحاربته له ومنعه
عن القيام بامر الله وجمع شمل المسلمين ورفع كلمة الدين كما كان من الخارجين على امير المومنين قال مولانا عليه السلام ولهذا
المعنى جزم كثير من فضلاء الامة بان حرب البغاة افضل من حرب الكفار لان الامام من بغى عليه قال الامام يحيى واما قولهم
بان القتل لا يستحق الا باحدى تلك الخصال الثلاث فهو باطل لان الشرع كما ابان القتل بما ذكروه فقد ابان جواز
القتل لما يكون من البغي بغير الحق والفساد في الارض واما كون طلحة والزبير من فضلا الصحابة وكبرائهم ولهم من الفضايل
ما لهم فذلك لا يمنع من جواز حربهما لان امير المومنين حين صحت امامته واجمع عليها الاحمر والاسود فقد وجبت طاعته
وحرم مخالفته فلا فرق بين مخالفة طلحة والزبير وعايشة وبين مخالفة معاوية والخوارج في كونهما بغاة وخروجا
على الامام وربما يحتجون بما روي عنه صلى الله عليه انه قال نهيت عن قتل المصلين وهو متروك الظاهر فانهم لو اتفقوا انهم اذا قتلوا
قتلوا واذا زنوا مع الاحصان رجموا ولا تمنعهم الصلوة عن ذلك فكذلك لا تمنعهم مع البغي قوله ولا بغي اعظم من الخروج
على امام المسلمين بغيا لما في ذلك من شق العصا وتفريق كلمة الدين وتشتت امر المسلمين قوله وقد قال النبي عليه السلام
ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وهذا خبر شهير متلقى بالقبول معدود من معجزات الرسول والناكثون طلحة والزبير

واشقهما من بايع عليا عليه السلام على السمع والطاعة ثم نكث بيعته فان طلحة اول من صفق بيده على يده للبيعة والزبير كان من اشد
الناس حرصا على امامته ومتابعته والقاسطون معاوية واتباعه والقاسط الجائر ولا شك في جورهم وبغيهم والمارقون
الخوارج قال فيهم صلعم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ولا اشكال في هذا الخبر دلالة على جواز قتالهم وانه مصيب
للحق فيه لانه ورد في معرض المدح له والتعظيم لشانه والاستصغار لمحاربيه ووصفهم بصفات النقص والذم ولم يرد مورد
الانكار كما قال صلعم للزبير لتقاتلنه وانت له ظالم او كما قال او كما اخبر عائشة بخروجها او انها تنبحها كلاب الحوأب **قوله**
وقوله عليه السلام ستكون هنات وهنات بعدي اى خصلات سوء والتكثير للمبالغة **قوله** حتى قال الفقهاء الى اخره اول من قال
ذلك ابو حنيفة وانما قاله لان عليا عليه السلام كان اول من قاتلهم وقرر احكامهم وانما اقتدى به الائمة من بعده ولم يتفق قبله
خروج ولا بغي على احد من الخلفا **قوله** على صحة مقاتلة اللصوص يعني اذا قصدوا بلدا من بلاد المسلمين وخيف منهم شغل
الدما واجتياح الاموال لا قتالهم على سبيل الاطلاق كما يقضي به ظاهر كلام المصنف **قوله** اولى واحرى انما كان اولى لما
سبق وهو ما فيه من شق العصا **قوله** انه اراد ان يتزوج من بني المغيرة المروى ان التي اراد ان يتزوجها بنت ابي جهل بن هشام
قوله يريبها ما رابها هو من قولك رابني هذا الامر وارابني امره اذا ادخل عليك شكا وخوفا **قوله** وان صح فانما اراد ان
يستأذن النبي سياق الحديث يقضي بانه لم يستأذن ولو استاذنه صلعم لكفاه الا يأذن له ولم يحتج الى اظهار الانكار
واعلان الامام يحيى عليه السلام قطع بانه ان صح الحديث فانما هفوة من امير المومنين وزلة وتكون صغيرة في حقه لدليل العصمة
وكلام المصنف اعدل وقال حسنا قال ومن البعيد ان ينكر النبي هذا الانكار في امر هو له حلال من الله والاقرب انه ان يكون هفوة
قال مولانا عليه السلام وهذا الحديث مما يستبعد صحته من جهات احدها انه لا يناسب ما كان عليه امير المومنين من محبة البتول
وتعظيم امرها ومعرفة قدرها فانها سيدة نساء العالمين الثانية ان النبي صلعم معلم الشرايع فلا يناسب حاله ان ينكر ما هو
غير منكر ومقتضى شرعه الشريف ونص القران الكريم جواز نكاح ما فوق الواحدة الى اربع فكيف ينكره ويشنع الامر فيه
ولو فرضنا انها ادركتها الغيرة فليس يتعدى به الى حد الانكار والتحريج فيما هو حلال طيب الثالثة انا لو فرضنا انه حرم ذلك
لمكان فاطمة عليها السلام وان هذا حكم خاص لها وان عليا دعته الشهوة البشرية الى ذلك فهم به فمن البعيد ان يكون الانكار من الرسول
لذلك على تلك الكيفية وان يفتقر في منع علي عليه السلام الى صعود المنبر والتكلم بذلك على اعين الناس مع ما كان بينه وبين علي من الاخوة
ومن المعلوم المستقر امكان الانكار على صفة جميلة كما يفعله الخواص والاخيار في مقام العتاب فهذا لا يناسب ما كان عليه صلعم
من الحلم الواسع والخلق العظيم على ان هذا الحديث قد اخرجه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي من رواية المسور بن مخرمة رضي الله عنه
قال ان عليا خطب بنت ابي جهل وعنده فاطمة بنت النبي صلعم فسمعت بذلك فاطمة فاتت النبي صلعم فقالت يزعم قومك انك لا تغضب لبناتك وهذا
علي ناكحا ابنة ابي جهل فقام رسول الله فسمعته حين تشهد يقول اما بعد فاني انكحت ابا العاص بن الربيع فحدثني وصدقني وان فاطمة
بضعة مني وانا اكره ان تسوءوها وفي رواية ان يفتنوها والله لا تجمع بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل واحد ابدا وفي رواية
انما هي بضعة مني يريبني ما رابها ويوذيني ما اذاها قال فترك علي الخطبة **قوله** ومنها قصة التحكيم قالوا حكم وهو يعلم انه على
الحق هذه الشبهة التي تمسك بها معظم الخوارج المارقين الحمقى في تخطئته عليه السلام والطعن عليه بل في تضليله وتكفيره الجؤوه الى التحكيم
ثم عادوا الى تخطئته فيه ورميه بالامر العظيم والقصة انه لما طال قتال صفين وبدا عنوان النصر للمومنين على الباغين واشرف
اهل الشام على التلف احتالوا في التخلص بان رفعوا المصاحف على الرماح واظهروا انهم يدعون للانصاف وحكم الكتاب المحكم
والرجوع اليه في ذلك الامر فقال امير المومنين انا احق من اجاب الى كتاب الله ولكن معاوية وعمرو بن العاص وابن ابي معيط ليسوا
باصحاب دين ولا قران واني اعرف بهم منكم صحبتهم صغارا ورجالا فكانوا اشر صغار وشر كبار وما رفعوها الا خديعة فجاءه

علي من اصحابه نحو من عشرين الفا مقنعين بالحديد حاملي سيوفهم على عواتقهم قد اسودت جباههم من اثر السجود فنادوه باسمه
ولم يدعوه بامير المومنين فقالوا يا علي اجب القوم الى كتاب الله والا قتلناك كما قتلنا ابن عفان وكلم الاشتر عن قتالهم فقال
الاشتر امهلوني فواق ناقة فقد احسست بالظفر فقالوا له نحن لا نكون بظفر ونقتل امير المومنين او يسلم الى عدوه فصاح بهم
الاشتر يا اهل الذل والوهن احين علوتم فظنوا انهم مقهورون رفعوا المصاحف وراحوهم وسبهم وسبوه وضرب وجه
دوابهم وضربوا وجه دابته فصاح بهم امير المومنين فكفوا وبعث علي عليه السلام قرا من اهل العراق وبعث معاوية قرا
من اهل الشام فاجتمعوا بين الصفين ومعهم المصحف على ان يحيوا ما احيا ويميتوا ما امات وعلى ان يحكموا رجلين احدهما
من اصحاب امير المومنين والآخر من اصحاب معاوية فاختار اهل الشام عمرو بن العاص واختار الاشعث والخوارج ابا موسى
فقال علي عليه السلام انا لا ارضى به وقد فارقني وخذل الناس عني ثم هرب مني ولكن هذا ابن عباس فقالوا والله ما نبالي ابن عباس كان ام انت
عباس قال فالاشتر قالوا وهل سعر الارض الا الاشتر قال علي عليه السلام اني اخاف ان يخدع يمنيكم فان عمرا
ليس من الله في شيء قال الاشعث هو احب الينا **قوله** لما علم عليه السلام ان رايه في التحكيم قد علم ذلك من سياق القصة المذكورة فانها
تشهد بعدم رضاه عليه السلام بما كان من التحكيم وانما قهر عليه والجئ اليه **قوله** واما قولهم انه رضي بمحو اسم امير المومنين
الى قوله يوم صحيفة التحكيم لما تقرر الامر على التحكيم وشرعوا في كتبة الصحيفة كتب عبد الله بن ابي رافع هذا ما صالح عليه امير المومنين
فامتنع الطغاة عن ذلك حتى كتب علي بن ابي طالب وقد كان عليه السلام قصة الحديبية ومثل بها حال عمرو وانه كان بالمشركين فقال
علي اولم يكن يا ابن النابغة للمومنين عدوا وللمشركين وليا اولم يكن في الاسلام ذنبا وللضلالة راسا قم من ههنا يا عدو
الله

الباب الثالث

قوله ابو سعيد عنه صلعم لا تسبوا اصحابي الى آخره اخرجه مسلم من رواية ابي هريرة وهذا ابو
بعض اهل كتب الحديث يذكرون في المراسيل اسم الراوي لا الصحابي ويحذفون الفعل المسند اليه امثل قال او نحوه و**قوله** قد
ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه المد مكيال معروف قال الجوهري هو رطل وثلث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل العراق
والصاع اربعة امداد والنصيف هنا بمعنى النصف لغة فيه **قوله** لا يقبل الله منه يوم القيمة صرفا ولا عدلا الصرف التوبة
والعدل الفدية ذكره الجوهري وغيره **قوله** لا تتخذوهم غرضا بعدي الغرض الهدف الذي ترمى فيه **قوله** خلى الله منه اي
تبرى تعالى انا خلي منكم اي بري.

واما الباب الرابع

وهو في اقامة الدلالة على تزكيتهم والرضى عنهم **قوله** في تزكيتهم جملة
وتفصيلا يعني فالجملة ما ورد فيهم معا وبالتفصيل ما ورد في كل واحد منهم وهذا الباب متسع وسطوا في كتب الحديث منه على
الواسع الكثير والجم الغفير **قوله** والقياسات ادنه طريقة الاعتبار وليس المراد القياس المركب من اصل وفرع وعلة
وحكم وعطفه على الكتاب والسنة هنا ليس بالمطابق فكان الاحسن ان يقول ما ورد في الكتاب والسنة ودل عليه الاعتبار

فصل

اما ما ورد في الكتاب من ذلك **قوله** فنحو قوله والسابقون الاولون الى آخره هذه الآية دالة على رضاه تعالى عنهم
ورضاهم عنه ولا غاية فوق هذه الدرجة ولا افضل يساوي هذه المنقبة و**قوله** يبايعونك تحت الشجرة الآية اشارة
الى بيعة الرضوان وسببها انه صلعم لما وصل الحديبية عام الصلح امر عثمان الى مكة ليعلمهم اخبارها وما اهلها عليه فارجف
بقتله فقال ان الله ان قتلوه لاضرمتها عليهم نارا وبايع من حضره من المومنين لاجل ذلك على الموت ثم صفق بشماله على يمينه وقال
هذه لعثمان لئن يقوله فضل تلك البيعة **قوله** الى قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه وجه الاستدلال بها انه لما ذكر حكم من
دفنه صلعم من كفار اهل الكتاب ذكر حكم من في وقته صلعم من المومنين وهم الصحابة لانه لا يوجد حينئذ مومن الا هم وقد ذكر حينئذ
في معرض المدح لذكر بعضهم في معرض الذم ثم عقبه وختمه باعجل الخواتم وهي رضاه عنهم ورضاهم عنه **قوله** وقوله
قوله كنتم خير امة اخرجت للناس وجه دلالتها انهم لو كانوا فساقا فجارا لخرجوا عن سمة الفضل لانه لم يكن فيهم حين فضلهم

ان يكونوا

ان يكونوا خير امة **قوله** وهو قوله والسابقون الى اخرها وجه الدلالة انه ذكر السبق في معرض المدح والغرض بذلك
هو السبق الى الاسلام ومناصرة الرسول **قوله** وهو قوله هو الذي ايدك بنصره وبالمومنين الاية وجه دلالتها انه
ايد رسوله بهم في اظهار الدين وامتن عليهم بكونه الف بين قلوبهم وهاتان خصلتان عظيمتان ومن هذا حاله كيف لا يكون
ظاهر الستر والعدالة واحراز التزكية النفيسة **قوله** وهو قوله رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه هذه الاية
ليست مما ورد في الصحابة جملة وانما اريد بها البعض منهم في حق اولها من النبي المستعصين ذكر رجال الله انها نزلت في حمزة بن عبد
المطلب ومصعب بن عمير وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم نذروا انهم اذا لقوا حربا
مع رسول الله ثبتوا وقاتلوا حتى يستشهدوا فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعبا ومنهم من ينتظر كطلحة وفي الحديث
من احب ان ينظر الى شهيد يمشي على وجه الارض فلينظر الى طلحة **فصل** واما السنة فنحو قوله صلعم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم اخرج معنى هذا الحديث من رواه ابن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلعم يقول سألت
ربي عز وجل عن اختلاف اصحابي من بعدي فاوحى الي يا محمد ان اصحابك عندي بمنزلة النجوم في السما ولكل نور فمن اخذ بشي مما
هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى **قوله** خير القرون الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم الحديث اخرجه مسلم والبخاري
وابو داود والترمذي والنسائي رواه عمران بن حصين ان النبي صلعم قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال
عمران فلا ادري اذكر قرنه بعد قرنين او ثلاثة ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون
ولا يوفون ويظهر فيهم السمن ويحلفون ولا يستحلفون زاد في رواية لهما وللترمذي عن ابن مسعود يسبق شهادة احدهم
يمينه ويمينه شهادته القرن من الناس اهل زمان واحد اذا ذهب القرن الذي انت فيهم وخلفت في قرن فانت غريب ه
قوله وهو مما ادعى ان الاجماع حجة يعني كقوله صلعم لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين وقوله سالت الله الا تجتمع امتي
على ضلالة فاعطانيها وما روي عنه صلعم لن تجتمع امتي على خطا **قوله** وعنه صلعم رحم الله ابا بكر الى اخره هذا الحديث بما يحقق
بعض [illegible] معنى وهو مما اخرجه الترمذي من رواية علي عليلم ولفظه رحم الله ابا بكر زوجني ابنته وحملني الى دار الهجرة وصحبني
في الغار واعتق بلالا من ماله رحم الله عمر يقول الحق وان كان مرا وتركه الحق وما له من صديق رحم الله عثمن تستحيي منه
الملائكة رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وقد ذكر المصنف في اول الباب انه لا يأتي بشي من هذا الفصل خشية التطويل والاحاديث
الواردة في اعيان من الصحابة رضي الله عنهم واسعة دثرة ولا تنحصر كثرة **فصل** واما طريقة الاعتبار **قوله** وهون
عليهم قتل الاولاد والاباء والاخوة فقد اتى ذلك عن عدة من الصحابة كما كان من استيذان بعضهم له صلعم في قتل ابيه فقال
دعه يليه غيرك واحسنه ما اخذته بن عتبة بن ربيعة وكما كان من اغلاظ عبد الله بن عبد الله بن ابي على ابيه ومنعه له
عن دخول المدينة حتى يعترف بان العزة لله ولرسوله وللمومنين وربما هم بقتله روي انه قال له لئن لم تقر لله ولرسوله
بالعزة لاضربن عنقك فقال ويحك افاعل انت قال نعم فلما راى منه الجد قال اشهد ان العزة لله ولرسوله وللمومنين **قوله**
خاضوا غمرات الموت في سنانه **قوله** حتى كانوا اليها في ذلك هو من التنافس في الشي منافسة ونفاسا اذا رغبت فيه
على وجه المباراة في الكرم ولقد بلغ من منافستهم في المواساة انه اذا كان للرجل منهم امراتان نزل عن احداهما لاخيه ابتغاء
لوجه الله وطلبا للمثوبة **قوله** والنجدة المحمودة الشجاعة **مسئلة** احكم المصنف رحمه الله هذا الطرق الاعتبار
في فضل الصحابة وتزكيتهم والمجال فيها واسع وقد بسط فيها الامام يحيى وغيره وهي امور ظاهرة واحوال شاهرة يعلمها من
من طالع الاخبار والتفاسير والتواريخ واستقصا تفاصيلها يطول ويتفرع الى انواع كثيرة وفصول **فصل** واما ما
ورد في امير المومنين علي عليلم فهو نص بان حمل وتفضيل **قوله** والمشهور من حال عمر المعول عليه ومشاورته

قال الشاعر

من ذلك انه استشاره في الخروج الى الروم وقد كان عزم على ذلك فاشار عليه امير المومنين بالقعود فقعد وقبل رايه **قوله** والتعويل عليه في المهمات والرجوع اليه في المعضلات المهمات جمع مهمة والمهم الامر الشديد واهمني الامر اذا اقلق واحزن والمعضلات الشدايد جمع معضلة يقال اعضلني الامر اي اعياني واعضل الامر اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه ولا يشك في رجوعهم اليه وتعويلهم عليه في المسايل الدينية والفتاوى والاقضية والاحكام حتى استغلق عليهم واستبهم وانهم كانوا يعترفون له بالعلم الواسع والفضل الباهر **قوله** لخلاف معاملته لمعاوية وعمرو بن العاص ونحوهم يعني كابي الاعور السلمي وابي موسى الاشعري فانه كان يعامل هولا بالبغض والبري والبعد عنهم لسوء حالهم وخبث بواطنهم ويعامل الاولين بالمودة والنصح قال الامام يحيى انما عاملهم معاملة الابرار المصطفين الاخيار **قوله** وتهدد من يعود الى الوقوع فيهما قال الامام يحيى ثم قال في هذه الخطبة خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر والله اعلم بالخير اين هو **قوله** اما ما يهذي به قوم المصنف رحمه الله لخطبة حاشية على هذا في نسخته لفظها فان قيل هذا تصريح منه عليه بامامتهما فيكون حجة قلنا الخبر احادي فلا يقطع بصحته عنه ولو صح فهو محمول على التقية لعذره بما ورد عنه عليه من الدعا لهما باسم الخلافة في حياتها وانه كان يظهر الرضا فيحمل عذرنا على التقية فان سولنا علم وقد ساوا بان المراد امامتهما في العلم والفضل فانه قد يقال امام هدى لمن يوخذ عنه ويهتدى به ويقتدى **قوله** يقال ناصح الله فصحه اراد انه كان رشيد الاحوال ضد ما كثر حاله حال من خادع الله يخادعه **قوله** يقال كان اواها منيبا الاواه الدعا وقيل كثير التاوه اي التوجع اشفاقا وفرقا **قوله** من هذا المنتحي بلسكم هو من سحت المتن بسحة اذا امد زعليه ثوبا **قوله** وتجرم اصله الجرم وهو الذنب والتجرم على الشخص ان يدعي ذنبا عليه او في الصحاح وتجرم على فلان اي ادعا ذنبا لم افعله فقيده بان يكون الدعوى غير صحيحة ولعل ذلك اصله ثم صار بالعرف مستعملا مع صحة الدعوى وعدمها **قوله** قد اخذ الله ميثاقكم في ام الكتاب ام الكتاب اصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ لان كل كاين مكتوب فيه **قوله** وعقوة دمي هو جمع عاقر كعقرة في جمع قاعر ولعل ذلك كناية عن اختصاصهم به وزلفتهم لديه وكرامتهم عليه لانه لا يسعد الذمة عليك الامر كانت تلك منزلته لديك **قوله** ولا تدابروا التدابر في معنى التقاطع قال الجوهري تدابر القوم تقاطعوا وفي الحديث لا تدابروا **قوله** وتظاهروا امر التظاهر غير داخل تحت النهي وهو التعاون

فصل وامّا ما ورد عن ذريته امير المومنين والغرض بذكره ما ورد عنهم على ما قرره الامام يحيى عليه والمصنف يا بعلة واخذ عنه امران الاول ان يعلم الناظر في ذلك ان امير المومنين والافاضل من ابنائه واولاده عليهم السلام لا يكفرون احدا من الصحابة ولا يفسقونهم مع مخالفتهم للنصوص الواردة في امامة امير المومنين فيثبت مخالفتهم لها عندهم لا يقطع موالاتهم ولا يبطلها الغرض الثاني الا يغتر مغتر بما يتقول عليهم خلاف ما نقلناه واثبتناه فيظن صحته وحاشى وكلا قال المويدي بالله لو قيل لواحد ممن يدعي بزعمه كفرا او فسقا في حقهم انه ينصب من جهة الائمة ضحا انه يسراه من الشيخين لم يمكنه ذلك وعن بعض ائمة اهل البيت انه قال من زعم ان احدا من العترة من لدن زيد بن علي الى يومنا هذا يذهب الى تفسيق الصحابة فانه كاذب في هذه المقالة **قوله** وصينا للذي نامر بنصه رسول الله صلى الله عليه وآله نتقال ولم يحمل الامامة دينه مع انها من معالم الدين والجوار الجهاد بينه على التحقيق بلا شك واما جعلها دينه لما سيأتي ذكره انشاء الله في الامامة **قوله** الا وضع الديوان هو سجل يذكر فيه المعطون وينزل فيه عطاياهم ويشتمل على تقدير ما لكل منهم **قوله** فالصق كلكله الكلكل الصدر وكذلك الكلكال ذكره الجوهري **قوله** وانه لما راى الفتنا لم يسلت في اظهار دين الله بالسيف تام كلامه عليه يا لفظه كما فعل باهل الجمل واهل النهروان وصفين وغيرها قال الامام يحيى فهذا كلام من شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه لم يمزج بالحشو والاخلاطه العصبية والمنكر **قوله** ومنه ما روي عن عبد الله بن الحسن واولاده عليهم ذكر الامام يحيى

من اولاده

من اولاده محمد بن عبد الله النفس الزكية و ابراهيم ويحيى واهمل المصنف ما نقله الامام يحيى عن الباقر والصادق قال عليه السلام والماثور
عن الباقر شدة المحبة لهما وقد روي عنه حلو عظيم وعظم الثنا على الشيخين والموالاة لهما كما اثر عن اسلافه وعن جعفر الصادق
انه كان شديد المحبة لهما وقد روي عنه حلو عظيم انه كان يترحم عليهما قال وروي عن الصادق ايضا انه قيل له ما تقول في ابي بكر فقال
ما اقول فيمن ولدني مرتين اراد بذلك ان امه ام فروة بنت القسم بن محمد بن ابي بكر وام امه بنت عبد الرحمن بن ابي بكر قال الامام يحيى
فقوله هذا دليل على الرقة في قلبه و الرحمة واعظام المنزلة قال مولانا عليه السلام بل يقضي بانه ضامنه لحق الولادة ولولا هي لقال انما
مثل هذا الجهة والله يحكم اعلم **قوله** والجاحظ هكذا ذكر الامام يحيى وقد انعدم ما روي عنه مما يدل على انه ناصبي المذهب وهو
ثاني هذا **قوله** وعن هؤلا اشارة الى معتزلة بغداد فانهم من شهر بمسابقة اهل البيت قال الامام يحيى ومعتزلة بغداد فانهم
يتحيزون بامة الزيدية فلو اظهر هؤلاء الائمة نقصا في حالهم ما تابعوهم ولا كان منهم اعتقاد الامامة واحد منهم **قوله** ومنهم من
روي ان القسم عليه السلام الى اخره قال الامام يحيى وروي عنه انه قال سكروا فعالهم ولسخط ولا نقول قول الرافضة فنفرط قال وهذا
يصح به يحيى بن الاذية والسنة قال وكل الرواسي دال على سلامة الامر من جهته في حقهما ولهذا صرح بان قول الرافضة افراط
وغلو ولسنا يصح منه هذه القضية ولو كان صوابا وحقا لما اله وحاشى ليقصر به النافذة وورعه الذي فاق به على نظرايه
ان نصير من جهته ما لا يليق بذلك **قوله** والسيد م بن ... الى اخره قال الامام يحيى وكان م بن ... في اول عمره وعنفوان شبابه
متوقفا عن الترضية والترحم عليهما في اخر عمره وفكره في الهوشمار ان الخلاف في الامامة وان كانت قطعية لا توجب كفرا ولا فسقا
ولهذا فان امير المؤمنين لم يصدر من جهته رمي لهم بكفر ولا فسق مع مخالفتهم له فيها **قوله** وكتبه مشحونة بذلك قال
عليه السلام في بعضها والذي يحاذيه ما نقلناه عن الافاضل من ابائنا عليهم السلام من الماثور عنهم ما اوضحناه من المحبة والتولي لهما واعظام
منزلتهما وترك المقالة القبيحة في حقهما بل اقول كما قال الصادق عليه السلام اللهم اني احبهما واولادهما واتولاهما ولمن يحبهما
اللهم ان كنت تعلم خلاف ذلك من قلبي فلا تنلني شفاعة محمد صلعم **قوله** فيها النصف بلاغ اي كفاية لان البلاغ لغة الكفاية وهو
ايضا اسم بمعنى الابلاغ والتبليغ **قوله** واما ما روي عن الحطا ... الى قوله فصحيح وليس فيه ان الصحابة قد خرجوا على امير المؤمنين
عنده اما ظاهر الطلاق ... الى طالب فكما ذكر ليس فيه باس ولكن لا شعر انه قصد به المشايخ الثلاثة ولهذا ذكر الكني رحمه الله ان كلامه
هذا انما كان في ايام مقدمه من اول عمره وعنفوان شبابه حين كان اماميا يرى راي الامامية ويعتقده فاما بعد ان صار زيديا
محققا في الاصول فلا يظن به انه مصر لذلك ويؤيد ذلك ان شرح التحرير مشحون بذكر الاستدلال والرواية عن الشيخين
في الاحكام والاقضية والفتاوى ولو كانا فاسقين عنده لم يكن الاحتجاج بشي من اقوالهما وافعالهما وجه قال مولانا عليه السلام
وممن يظهر عنه التحريم على المشايخ والتصريح التي تقضي بالتفسيق ابو العباس الحسني رحمه الله فمن طالع كتابه المصابيح
راى ما يقضي بانه كان امامي المذهب وقد روي فيه اخبارا عن النبي صلعم تدل على التفسيق ونسبته قال الامام يحيى وكلها احاديث
لا يمكن ان يكون معتمده في الكفر والفسق لكونها غير مرتقية الى القطع **قوله** واما توقف كثير ممن جرى من اهل البيت عليهم السلام الى اخره
قال الامام يحيى اعلم ان الحرام من الائمة واكابر العترة لم ينقل عنه الكفار والتفسيق كما شرحناه اولا ونقلنا ما هم بعد ذلك
فريقان الاول مصرحون بالترحم عليهم والترضية والموالاة وصدق المحبة والمودة كما حكيناه عن امير المؤمنين ومن ذكر
من اولاده عليهم السلام الفريق الثاني متوقفون عن الترضية والترحم وعن الاكفار والتفسيق وعلى هذا دل كلام الهادي والقسم واولادهما
والى هذا يشير كلام الامام ... فهؤلا يحكمون بالخطا ويتوقفون في حكمه ولا يقدمون على شتم ولا اذية ... والاولون
يحكمون بالخطا ويقطعون بانه ليس بكفر ولا فسق قال مولانا عليه السلام قد عرف ما ذكره الامام يحيى عليه السلام من توقف الهادي ع
وما ذكره هو والمصنف فما ورد عن الهادي عليه السلام في الاحكام من الكلام الشديد الغليظ المحتاج الى التاويل وقد وقفنا الجهد الامامين

على كلام من حسن ما ورد عن امير المومنين والحسنين ومن ذكر منهم اما الهادي فقال في رسالته التي اجاب بها على اهل صنعا وذكر فيما عنا به وبراته من البدع ومذاهب اهلها ما لفظه ولا انتقص احدا من الصحابه الصادقين والتابعين باحسان المومنات منهم والمومنين اتولى جميع من هاجر واوى ونصر منهم فمن شتم مومنا عندي استحلالا فقد كفر ومن شتمه استجرا فقد ضل عندي وفسق ولا اسب الا من نقض العهد والعزيمه في كل وقت وقوله هذه من الذين بالنفاق تمردوا وعلى الرسول صلعم مرة بعد مرة تمردوا وعلى اهل بيته اجترو او طعنوا واني لا استغفر الله لامهات المومنين اللواتي خرجن من الدنيا وهن من الدين على التقى واجعل لعنة الله على من نالهن بما لا يستحقن من سائر الناس اجمعين وقفنا على هذا في الرساله نفسها وحكاه ايضا الفقيه العلامه محمد بن يوسف بن هبة الفضلي القرشي في كتاب سماه الانصاف واجاب به رساله وردت من بعض الشافعيه المجبره سماها السفر عن مذهب الزيديه ونسبه مذاهب قبيحه اليهم وهو كتاب حسن فليطالعه من انتهى فيه الى ذكر ما ورد عن الائمه في شان الخلفا وروى كلام الهادي هذا ثم روى كلام عن المنصور بالله عليه السلام ما هو اصرح من ذلك قال ما لفظه ومن ذلك ما قاله امامنا الناصر باسم عبد الله بن حمزه عليه السلام في الرساله الامامية في جواب المسايل التهاميه للفقيه محمد بن اسعد الوافدي الصليحي من ناحيه زبيد قال واما ما ذكره المتكلم حاكيا عنا من تصعيف ان اصحاب رسول الله صلعم فعندنا انهم اشرف قدرا وارفع ذكرا من ان يكون ارا اوهم ضعيفه او موازينهم في الدين والشرف خفيفه ولو كان ذلك لما اسعدوا رسول الله صلعم وما الواعن دين الا با والا تودا الفقر ما الى امر لم يسقطوا به اشرا ولا استعدوا به ركز شاق على القلوب بعيد على النفوس فهم خير الناس على عهد رسول الله صلعم وبعده فرضي الله عنهم وجزاهم عن الاسلام خيرا ولكن ذلك لا يمنع من ان يكون عترة رسول الله صلعم افضل منهم واولى بمقامه من قبلهم انتهى قوله واعجب من هذا الرجل من علماء زماننا الى ان سمعنا من الشيعه عنه من معاصرينا انه رمز بهذا البحث الى القاضي عبد الله بن حسن الدواري وكان فيهما على ما بلغ وحشته ولكنا على ما نقضي من حال القاضي المذكور بخلاف ذلك وهو الترضيه عنهم وشاهدنا ذلك بعض تصانيفه وقفنا خط يده ولما ذكر في تعليقه على السفر الكلام في حكم من تقدم في الامامه على امير المومنين حكى المذاهب في ذلك فاجاد في النقل واستوفي ذكر الخلاف في ذلك وذكر ان القول بتفسيقهم اشهر الروايات عن الجاروديه واليه ذهب بعض الاماميه قال وهو ظاهر اطلاق القسم العاني وولده الحسين والامام الى الفتح الديلمي وذكر ذلك الامام لعيمد بن سليمان في كتاب الحقايق ورواه عن النسفي وعن قال وسمعنا وان هذه الروايه لم يعول بذلك من سادات اهل البيت وصالحي المسلمين لان هذه مزله قدم نعوذ بالله منها وتاول كلام الهادي في الاحكام وروى كلامه المذكور في جواب اهل صنعا وحكى عن ضمه اقوال مختلفه وسلك في جمع ذلك مسلكا لا نصا وما لا مسعد عليه ولقد احسن القايل قوله الى احب ابا حفص وشيعته كما احب عتيقا صاحب الغار قيل ان قايل هذه الابيات ابو نواس وابو حفص كنيه عمر كني بابنته حفصه ام المومنين ولعله اما كني بها لشرفها لمكانها من النبي صلعم وكانت من فضليات زوجاته ولما همت بطلاقها امره بالكف عنه لانها صوامه قوامه وحمد فاختر الاسم ترخيما وعتيق لقب الى بكر واسمه عبد الله واما القب بذلك فقيل لجماله لان العتيق لغه من اسما الجمال كانه اسم للكرم وقيل لان النبي صلعم قال له انت عتيق من النار ذكره الجوهري

القول في التفضيل

قوله والو عبد الله هو من اهل المبالغه في ذلك وصنف فيه كتاب التفضيل وممن قال بتفضيله امير المومنين من المعتزله الحاكم نص عليه في شرح العيون وغلا في ذلك بانه وصي رسول الله قوله وروى هذا عن ابن عباس الى عشره وممن روى عنه من الصحابه ابو سعيد الخدري وخالد بن سعيد وابي بن كعب وقيس بن عبد الله الخزرجي وابو الهيثم بن التيهان وابو بريده الاسلمي وخزيمه بن ثابت ذو الشهادتين وابو ايوب الانصاري وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف قوله وقال النظام والجاحظ ابو بكر افضل ثم الوليد عمر ثم عثمن ثم علي وهذا راي اكثر المعتزله والشافعيه والحنفيه وراي الخوارج فيهم الى ان حدث الاحداث من عثمان ووقع

التحكيم من علي ثم ذهبوا فيما الى غير ذلك **قوله** وقال ابو علي وابو هاشم بالوقف وقد روي عنهما الرجوع عنه الى تفضيل ابي بكر
والتوقف في الثلاثة الباقين ونقل عن قاضي القضاة ان ابا علي رجع آخرا الى تفضيل علي عليه السلام وذكر ذلك لابنه ابي هاشم في
عدة اشياء اشرنا اليه قبل موته بعد ان استرشدناه اليه قال القاضي ونقل ذلك عنه سماعا ولم يوجد ما شيء من مصنفاته
قوله ومن الخلاف في هذه المسئلة ما ذهب اليه ابو الهذيل وجعفر بن حرب وغيرهما ان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم علي
ثم عثمان واعلم انه لم يذهب احد الى تفضيل غير الخلفاء الاربعة عليهم ولا ذهب احد الى تفضيل عمر على ابي بكر ولا الى تفضيل
عمر على الشيخين وقيل بل ذهبت العباسية والراوندية الى تفضيل العباس على الاربعة والحكايات في هذه المسئلة لا تخلو
عن تفاوت ذكر ابن ابي الحديد العالم النحرير في شرح نهج البلاغة ان الذي عليه قدماء البصريين من المعتزلة منهم عمرو بن عبيد
والنظام والجاحظ وثمامة والفوطي وهشام بن عمرو ويوسف الشحام ان ابا بكر افضل وان فضلهم على ترتيب خلافتهم قال
وذكر البغداديون قاطبة قدماؤهم والمتأخرون منهم ان عليا عليه السلام افضلهم فيهم بشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر وعيسى
بن صبيح والاسكافي وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي وهو عبد الله بن محمود وتلامذته قالوا والى هذا ذهب من البصريين
ابو علي ذكره اخيرا سماعا عنه ولم يذكر ذلك في شيء من مصنفاته وقال الشيخ ابو عبد الله وكان مبالغا في ذلك ونحوه قال
قاضي القضاة بعد توقفه والشيخ احمد الحسن بن متويه واحتج لذلك واطال قال وكثير من الشيوخ توقف منهم ابو هاشم
وابو الحسين البصري واما ابو الهذيل وواصل فقطعا على تفضيل علي على عثمان وتوقفا في شانه وشان ابي بكر وعمر **قوله**
وقال بعض الناس ان كان الخلاف في الافضل اي الاكثر ثوابا الى آخره ذكر الفقيه حميد في العمدة ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا وفي
الخلاف على ذلك وقال في تعليق الشرح الافضل له معنيان متفرعان على معنى الفضل احدهما الاكثر ثوابا والجامع عدد
الباقي من خصال المحامد فهو اكمل واتم والثاني لا جلها استحقاقه لزيادة الثواب ومرادنا هاهنا بقولنا في علي انه
الافضل المعنيان جميعا وهذا القول الذي نسبه المصنف الى مبهم لا يبعد ان يكون هو ابا غزيزه واما احتشاره ذلك
حذرا من طعن جهلة الشيعة واهل التعصب المفرط منهم من المعاصرين ممن يستحسنه ويستقونه في حال درس
هذا الكتاب وابان التشاور ويحققونه فقد قمت في تلك الحال حاشية عليه في نسختي معناها انه يمكن اعتراضه بانه اذا
سلمت كثرة فضائل علي وهي عبارة عن سبق اسلامه وعظم جهاده وسعة علمه وسداد ورعه وجوده ولا شك في ان هذه
الفضائل اسباب في استحقاق الثواب الجزيل ونعلم قطعا انه يستحق الثواب عليها وانه لم يات بما يحبطه لما ثبت من عصمته
وان ثواب المحبط هاهنا الكثير من ثواب من ليس على صفته فيها اما بان يكون معدومة في حقه او منقصة فنقطع بان عليا
اكثر ثوابا من ابي بكر لقطعنا بان فضائله اكثر واتيها اوفر كما انا نعلم ان ثواب من جاهد اكثر من ثواب من لم يجاهد حيث
لم يعلم ان الآخر يفضله في غير ذلك وليس العلم بكثرة الثواب يتوقف على العلم بكميته ومقاديره فانا نعلم قطعا ان ثواب
النبي اكثر من ثواب غيره ومع ذلك لا نعلم القدر والكمية واذا قلت من الجائز ان يكون لابي بكر طاعات خفية لم نعلمها يستحق عليها
من الثواب مثلما استحقه علي على تلك الفضائل الظاهرة او اكثر لعدم العلم بمقادير الثواب في عظم الموقع قلت اذا سلمت
ان عليا فضائله الظاهرة واعماله المشهورة اكثر واوفر وسلمت ان ثوابه اكثر بالنظر اليها ولم يبق الا التجويز المذكور
فهو لا يقدح في الامر المعلوم ويقابله تجويز آخر ان يكون لعلي عليه السلام اعمال باطنة وطاعات خفية مثلما جوز في حق غيره
بل ذلك اقرب في حقه واعلم ثم انا نسبنا ما ذكره على تسليم القطع بانه اكثر فضائل كما صرح به والتجويز المذكور ينافيه
فليتامل ما سمح به من الجرأة وبلوغ اوان الحلم والله الموفق **قوله** واحسم بك تعالى في القتال بك حسنا
الطهر بانسه حتى بلاه الناس وامتحنوه **قوله** والمروي ان المامون ناظر ابا العتاهية الى آخره المامون هو ابو احمد هرون

الخليفة العباسي العالم الشهير وله من جودة العلم وصفات الكمال ما ليس لغيره من سلفهم وخلفهم وكان شديد التشيع والميل
احترام العترة عليهم السلم لكنه من جهته ومما يوثر عنه في تفضيل امير المومنين قوله ٥ لا تقبل التوبة من تائب الا بحب ابن ابي طالب ٥
اخو رسول الله خلف الهدى والاخ لا يعدل بالصاحب ٥ لو جمعا في الفضل يوما لقد بان اخوه رغمة الراغب ٥
ولما اقف على مناظرة له الى الغاية في عتق هذا الكتاب وانما الذي وقفت عليه مناظرة له كبيرة مع جماعة من الفقها كثيرة ممن
ذكرها ابن عبد ربه في عقده وهي مناظرة عظيمة ودرة يتيمة حملني شدة الاعجاب بها على ذكرها في هذا الموضع وكتبها وحكي
نقلها بلفظ العقد عاطفا على ما ذكره من زوايد فانها تشتمل على فوايد وفرايد وحفظ ذلك مما ينبغي ان يقصده القاصد قال
احتجاج المامون على الفقها في فضل علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال اسحق بن حماد بن زيد بعث الى يحيى بن اكثم والى
جماعة من اصحابي وهو يومئذ قاضي القضاة للمامون فقال ان المامون امرني ان احضر غدا من الفجر اربعين رجلا كلهم فقيه
يفقه ما يقال ويحسن الجواب فسموا من تظنونه يصلح لما يطلب امير المومنين فسمينا له عدة وذكر هو عدة حتى تم العدد
الذي اراد وكتب تسمية القوم وبعث فيهم وامرنا بالبكور في السحر فغدونا عليه قبل طلوع الفجر فوجدناه قد لبس ثيابه
وهو جالس ينتظرنا فركب وركبنا معه حتى صرنا الى الباب فاذا الخادم واقف فلما نظر الينا قال يا ابا محمد سيدي ينتظرك فادخل
ودخلنا معه وامرنا بالصلاة فلم نستتمها حتى خرج الرسول فقال ادخلوا فدخلنا فاذا المامون جالس على فراشه وعليه سواد
وطيلسانه والطويلة وعمامته فوقفنا وسلمنا فرد السلام وامرنا بالجلوس فلما استقر بنا المجلس تحدر عن فراشه ونزع
عمامته ووضع قلنسوته ثم اقبل علينا فقال انما فعلت ما رايتم لتفعلوا مثل ذلك واما الخف فمنع من خلعه علة من عرفها
فقد عرفها ومن لم يعرفها فساعرفه بها ومد رجله وقال انزعوا قلانسكم وخفافكم وطيالسكم قال فامسكنا فقال
لنا يحيى انتهوا الى ما امركم به مولانا فتحيرنا فنزعنا خفافنا وطيالستنا وقلانسنا ورجعنا فلما استقر بنا المجلس قال انما
بعثت فيكم معشر القوم للمناظرة فمن كان به شي من الاخبثين لم ينتفع بنفسه ولم يفقه ما يقول فمن اراد منكم
الخلا فهناك واشار بيده فدعونا له ثم القى مسئلة من الفقه فقال يا ابا محمد قل وليقل القوم بعدك فاجاب يحيى القاضي
ثم الذي يليه ثم الذي يليه حتى اجاب اخرنا في العلة وعلة العلة وهو مطرق لا يتكلم فلما انقطع الكلام التفت فقال يا ابا محمد
اصبت الجواب وتركت الصواب في العلة ثم لم يزل يرد على كل واحد منا مقالته حتى اتى على اخرنا ثم قال اني لم ابعث فيكم لهذا ولكني
احببت ان ابسط لكم الى احب مناظرتكم في مذهبي الذي انا عليه وديني الذي ادين به فقلنا افعل وفقك الله وارشدك فقال
اني ادين الله بان علي بن ابي طالب افضل خلق الله بعد رسول الله واحقهم بالخلافة قال اسحق فقلت ان فينا من لا يعرف
ما ذكرته في علي وقد دعوتنا للمناظرة قال يا اسحق اختر ان شئت ان اسالك وان شئت ان تسال قال اسحق
فاغتنمتها منه فقلت بل اسالك من اين قلت ان علي بن ابي طالب افضل الناس بعد رسول الله صلعم واحقهم بالخلافة بعده
قال يا اسحق خبرني عن الناس بم يتفاضلون حتى يقال فلان افضل من فلان قلت بالاعمال الصالحة قال صدقت فاخبرني
عمن فضل صاحبه على عهد رسول الله صلعم ثم ان المفضول عمل بعد وفاة رسول الله بافضل من عمل الفاضل على
عهد رسول الله ايلحق به قال فاطرقت فقال يا اسحق لا تقل نعم فانك ان قلت نعم اوجدتك في دهرنا هذا من هو اكثر منه
جهادا او صلوة وصياما وصدقة قلت اجل لا يلحق المفضول على عهد رسول الله صلعم الفاضل ابدا قال يا اسحق فانظر
ما رواه لك اصحابك ومن اخذت عنهم دينك وجعلتهم قدوة لك من فضائل علي فقس عليها ما اتوك به من فضائل ابي
بكر وعمر فان وجدت لهما من الفضائل ما وجدت لعلي وحده فقل انهما افضل منه يا اسحق ~~اي الاعمال كانت افضل~~ لا والله
ولكن قس فضائل العشرة الذين شهد لهم النبي بالجنة فان وجدتها تشاكل فضائله فقل انهم جميعا افضل منه يا اسحق اي الاعمال

كان

كانت أفضل يوم بعث الله رسوله قلت لا حاجة بي الى الشهادة قال السبق السبق الى الاسلام قلت نعم قال اقرا ذلك
في كتاب الله يقول الله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون انما عنى من سبق الى الاسلام فهل علمت احدا سبق عليا
الى الاسلام قلت علي اسلم وهو حديث السن لا يجوز عليه الحكم واسلم ابو بكر وهو مستكهل يجوز عليه الحكم قال اخبرني
ايهما اسلم قبل ثم اناظرك عليه من بعد في الحداثة والسن قلت علي اسلم قبل ابي بكر على هذه الشريطة قال نعم فاخبرني عن اسلام
علي حين اسلم هل يخلو من ان يكون رسول الله دعاه الى الاسلام او يكون الهاما من الله قال فاطرقت فقال يا اسحق لا تقل الهاما
فتقدمه على رسول الله لان رسول الله لم يعرف الاسلام حتى اتاه جبريل عن الله قلت اجل بل دعاه رسول الله الى الاسلام
قال يا اسحق فهل يخلو رسول الله حين دعاه الى الاسلام من ان يكون دعاه بامر من الله تع او تكلف ذلك من نفسه قال فاطرقت
قال يا اسحق لا تنسب رسول الله الى التكلف فان الله تع يقول وما انا من المتكلفين قلت اجل بل دعاه بامر من الله عز وجل قال
فهل من صفة الجبار جل ذكره ان يكلف رسله دعاء من لا يجوز عليه حكم قلت اعوذ بالله قال افتراه في قياس قولك يا اسحق ان
عليا اسلم صبيا لا يجوز عليه الحكم فقد كلف رسول الله من دعاء الصبيان ما لا يطيقون فهذا يدعوهم الساعة ويرتدون
بعد ساعة فلا يجب عليهم في ارتدادهم شي ولا يجوز عليهم حكم الرسول عليه السلام اترى هذا جائزا عندك ان تنسبه الى الله عز وجل قلت
اعوذ بالله قال يا اسحق فاراك انما قصدت الى فضيلة فضل بها رسول الله عليا بها على هذا الخلق ابانة بها منهم ليعرف مكانه وفضله
ولو كان الله تع امره بدعاء الصبيان لدعاهم كما دعا عليا عليه السلام قلت بلى قال فهل بلغك ان الرسول دعا احدا من صبيان اهله وقرابته
لئلا تقول كان علي ابن عمه قلت لا اعلم ولا ادري فعل او لم يفعل قال يا اسحق ارايت من لم تدره ولا تعلمه اتسال عنه قلت لا قال
فدع ما قد وضعه الله عنك وعنا ثم قال اي الاعمال كانت افضل بعد السبق الى الاسلام قلت الجهاد في سبيل الله قال صدقت
فهل تجد لاحد من اصحاب رسول الله صلعم ما تجد لعلي يوم بدر اخبرني كم قتلى بدر قلت نيف وستون رجلا من المشركين قال فكم منهم
قتل علي وحده قلت لا ادري قال ثلثه او اثنين وعشرين والاربعون لسائر الناس قلت ان ابا بكر كان مع النبي صلعم في عريشه قال
يصنع ماذا قلت يدبر قال ويلك دون رسول الله او شريكا او افتقارا من رسول الله الى رايه اي الثلاث احب اليك قلت اعوذ بالله ان
يدبر ابو بكر دون رسول الله او يكون معه شريكا او ان يكون رسول الله افتقارا الى رايه قال فما الفضيلة بالعريش اذا كان الامر كذلك
اليس من ضرب بسيفه بين يدي رسول الله صلعم افضل ممن هو جالس قلت له كل الجيش كان مجاهدا قال صدقت كل مجاهد ولكن
الضارب بسيفه الحامي عن رسول الله وعن الجالس افضل من الجالس اما قرات كتاب الله عز وجل لا يستوي القاعدون من المؤمنين
غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى
وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما قلت وكان ابو بكر وعمر مجاهدين قال
فهل كان لابي بكر وعمر فضل على من لم يشهد ذلك المشهد قلت نعم قال فكذلك سبق الباذل نفسه فضل على ابي بكر وعمر قلت اجل قال يا
اسحق هل تقرا القران قلت نعم قال اقرا هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا قال فقرات حتى بلغت ان الابرار يشربون من
كاس كان مزاجها كافورا الى قوله ويطعمون الطعام على حبه فقال على رسلك فيمن انزلت هذه الاية فقلت في علي قال فهل بلغك ان
عليا حين اطعم اليتيم والمسكين والاسير قال انما نطعمكم لوجه الله هل سمعت الله وصف في كتابه بمثل ما وصف به عليا قلت لا قال
صدقت لان الله جل ذكره عرف سيرته يا اسحق الست تشهد ان العشرة في الجنة قلت بلى قال ارايت لو ان رجلا قال والله ما ادري
هذا الحديث صحيح ام لا ولا ادري ان قاله رسول الله صلعم او لم يقله اكان عندك كافرا قلت اعوذ بالله قال ارايت لو انه قال ما ادري
هذه السورة من كتاب الله ام لا اكان كافرا قلت نعم قال يا اسحق ارى بينهما فرقا يا اسحق اتروي الحديث قلت نعم قال فهل تعرف
حديث الطير قلت نعم قال فحدثني به فحدثته الحديث قال يا اسحق اني كنت اكلمك وانا اظنك غير معاند للحق فاما الان فقد بان لي

قال فهل تجد لاحد ما تجد لعلي ... الى بدر قال لا ابدا غيرها

تجد ذلك انزين هذا الحديث صحيحا قلت نعم رواه من لا يمكنني رده قال افرايت من يقول ان هذا الحديث صحيح وزعم ان احدا
افضل من علي لا يخلو من احدى ثلاثة من ان يكون دعوة رسول الله مردودة عنده عليه او ان يقول ان الله عز وجل عرف الفاضل من خلقه
وكان المفضول احب اليه او ان يقول ان الله عز وجل لم يعرف الفاضل من المفضول فاي الثلاثة احب اليك ان تقول فاطرقت ثم قال يا
اسحق لا تقل شيا منها فانك ان قلت شيا منها استتبتك وان كان للحديث عندك تاويل غير هذه الاوجه الثلاثة فقل قلت لا اعلم وان لابي بكر فضلا قال
اجل لولا ان له فضلا لما قيل ان عليا افضل فما فضله الذي قصدت له الساعة قلت قول الله عز وجل ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فنسبه الى صحبته قال يا اسحق اما اني لا احملك على الوعر من طريقك اني وجدت الله تبارك وتعالى
نسب الى صحبة من رضيه ورضي عنه كافرا وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك
رجلا لكنا هو الله ربي ولا اشرك بربي احدا قلت ان ذلك صاحبا كان كافرا وابو بكر مومن قال فاذا جاز ان ينسب الى صحبة من رضيه ورضي
عنه كافرا جاز ان ينسب الى صحبة نبيه مومنا وليس بافضل المومنين ولا الثاني ولا الثالث قلت قدر الاية عظيم لان الله يقول
ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا قال يا اسحق فاني الان احوج الى الاستقصا عليك اخبرني عن
حزن ابي بكر كان لله رضا ام سخطا قلت ان ابا بكر انما حزن من اجل رسول الله صلعم خوفا عليه وغما ان يصل الى رسول الله
شي من المكروه قال ليس هذا جوابي انما جوابي ان تقول رضا او سخط قلت بل كان لله رضا قال فكان الله جل ذكره بعث رسولا ينهى عن رضا الله
وعن طاعته قلت اعوذ بالله قال اوليس قد زعمت ان حزن ابي بكر كان رضا لله قلت بلى قال او لم تجد ان القران يشهد ان رسول
الله صلعم قال له لا تحزن نهيا له عن الحزن قلت اعوذ بالله قال يا اسحق ان مذهبي الرفق بك لعل الله ان يردك الى الحق ويعدل بك
عن الباطل حدثني عن قول الله عز وجل فانزل الله سكينته عليه من عنى بذلك رسول الله ام ابا بكر قلت بل رسول الله صلعم قال
صدقت فحدثني عن قوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيا الى قوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين
اتعلم من المومنين الذين اراد الله في هذا الموضع قلت لا ادري قال المامون الناس جميعا انهزموا يوم حنين فلم يبق مع النبي صلعم
الا سبعة من بني هاشم علي يضرب بسيفه بين يديه والعباس اخذ بلجام بغلة رسول الله والخمسة محدقون به خوفا
من ان يناله من جراح القوم شي حتى اعطى الله لرسوله الظفر والمومنون في هذا الموضع علي خاصة ثم من حضره من بني هاشم
فمن افضل من كان مع رسول الله في ذلك الوقت ام من انهزم عنه ولم يره الله موضعا لينزلها عليه قلت بل من انزلت عليه
السكينة قال يا اسحق من افضل من كان معه في الغار ام من نام على فراشه ووقاه بنفسه حتى تم لرسول الله ما اراد من
الهجرة ان الله تبارك وتعالى امر رسوله ان يامر عليا بالنوم على فراشه وان يقي رسول الله صلعم بنفسه فامره رسول الله بذلك
فبكى علي رحمه الله عليه فقال له النبي ما يبكيك اجزعا من الموت قال لا والذي بعثك بالحق يا رسول الله ولكن خوفا عليك افتسلم
قال سمعا وطاعة طيبة بذلك نفسي بالفدا لك يا رسول الله ثم اتى مضجعه فاضطجع وتسجى بثوبه وجاء المشركون من قريش
فحفوا به لا يشكون انه رسول الله وقد اجمعوا ان يضربه كل رجل من كل بطن من بطون قريش ضربة بالسيف لئلا يطلب
الهاشميون بطنا من البطون بدمه وعلي يسمع ما القوم فيه من تلف نفسه ولم يدعه ذلك الى الجزع كما جزع صاحبه في الغار
ولم يزل علي صابرا محتسبا فبعث الله عز وجل ملائكته فمنعته من مشركي قريش حتى اصبح فلما اصبح نظر القوم اليه فقالوا اين
محمد قال وما علمي بمحمد اين هو قالوا فلا نراك الا كنت مغرورا بنفسك منذ ليلتنا فلم يزل علي افضل ما بدا به يزيد ولا ينقص
حتى قبضه الله يا اسحق هل تروي حديث الولاية قلت نعم قال اروه ففعلت قال يا اسحق ارايت هذا الحديث هل اوجب
على ابي بكر وعمر ما لم يوجب لهما عليه قلت ان الناس ذكروا ان هذا الحديث انما كان بسبب زيد بن حارثة لشي جرى بينه وبين علي وانكر
علي فقال رسول الله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه عند ذلك قال يا سبحان الله ما هذه العقول ثم قال رسول الله من كنت مولاه

فعلي

فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي اي موضع قال هذا اليس بعد منصرفه من حجة الوداع قلت اجل قال
وان قتل زيد بن حارثة قبل الغدير كيف رضيت لنفسك بهذا اخبرني لو رأيت ابنا لك قد اتت عليه خمس عشرة سنة يقول
مولاي مولى ابن عمي ايها الناس فاعلموا ذلك اكنت منكرا ذلك عليه تعريفه الناس ما لا ينكرون ولا يجهلون قلت اللهم نعم
قال يا اسحق افتنزه ابنك عما لا تنزه عنه رسول الله صلعم ويحكم لا تجعلوا فقهاءكم اربابكم ان الله عز
ذكره يقول اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ولم يصلوا لهم ولا صاموا ولا زعموا انهم ارباب ولكن امروهم
فاطاعوا امرهم يا اسحق اتروي حديث انت مني بمنزلة هرون من موسى قلت نعم قد سمعته وسمعت من صححه وجحده قال فمن اوثق
عندك من سمعته منه وصححه ام من جحده قلت بل من صححه قال فهل يمكن ان رسول الله مزح بهذا القول قلت اعوذ
بالله قال فهل يمكن ان يقول قولا لا معنى له ولا يوقف عليه قلت اعوذ بالله قال فتعلم ان هرون كان اخا موسى لابيه
وامه قلت بلى قال فعلي اخو رسول الله لابيه وامه قلت لا قال اوليس هرون نبيا وعلي غير نبي قلت بلى قال فهذان الحالان معدومان
في علي وقد كانا في هرون فما معنى قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى قلت انما اراد ان يطيب نفس علي لما قال له المنافقون
خلفه استثقالا له قال فاراد ان يطيب نفسه بقول لا معنى له فاطرقت قال يا اسحق له في كتاب الله معنى بين قلت وما هو
قال قوله عز وجل حكاية عن موسى انه قال لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين قلت ان موسى
خلف هرون في قومه وهو حي ومضى الى ربه وان رسول الله خلف عليا حين خرج الى غزاته قال كلا ليس كما قلت اخبرني
عن موسى حين خلف هرون هل كان معه حين ذهب الى ربه احد من اصحابه او احد من بني اسرائيل قلت لا قال اوليس
استخلفه على جماعتهم قلت نعم قال اخبرني عن رسول الله صلعم حين خرج الى غزاته هل خلف الا الضعفاء والنساء والصبيان
فانى يكون مثل ذلك وله عندي تاويل اخر من كتاب الله يدل على استخلافه اياه لا يقدر احد ان يحتج فيه ولا اعلم احدا احتج به
وارجو ان يكون توفيقا من الله قلت وما هو قال حين حكى عن موسى قوله واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري
واشركه في امري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا فهل يقدر احد ان يدخل في هذا شيئا غير هذا ولم يكن ليبطل قول النبي صلعم وان
يكون لا معنى له قال وطال المجلس كثيرا وارتفع النهار فقال يحيى للمامون قد اوضحت لمن اراد الله به الخير وثبت ما لا
يقدر احد ان يدفعه قال اسحق فاقبل علينا وقال ما تقولون فكلنا نقول نقول اعز الله امير المومنين قال والله لولا ان رسول الله
قال اقبلوا القول من الناس ما كنت لاقبل منكم القول اللهم قد نصحت لهم القول اللهم قد اخرجت الامر من عنقي اللهم اني ادينك
بالتقرب اليك بحب علي وولايته. **قوله** فاوضح المامون اسبقيا اول الناس اسلاما وقد سبق ما ذكره المامون في ذلك ومما يويده
قوله صلعم لفاطمة الا ترضين اني زوجتك اقدمهم سلما واعظمهم علما وقال علي عليه السلام في ابيات له: سبقتكم الى الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلمي. وفي جامع الترمذي عن انس بن مالك انه قال بعث رسول الله صلعم يوم الاثنين وصلى علي يوم الثلاثاء
قوله لان النبي صلعم دعاه الى الاسلام الى اخره قد تقدم في مناظرة المامون تقرير ذلك قال الفقيه حميد وانه عليه السلام كان مع بني
عبد المطلب يوم دعاهم النبي الى الاسلام فبادر الى التصديق ولانه صلعم مدحه بذلك في اثار مشهورة منها قوله لفاطمة الا ترضين
اني زوجتك اقدمهم سلما ولو كان اسلامه لا يعتد به لمكان الصبا لما حسن تعظيمه به لانه لا يستحق التعظيم ولانه عليه السلام
اورد ذلك فيما ناشد به الشورى استدلالا منه على فضله اقرته الصحابة ولم يعترضوه ولا قالوا له بعضهم واي شرف لك
بالاسلام وانت صغير وقد قيل ان المراد بقوله عليه السلام اوان حلمي ان اسلامه وقع في وقت لم يحصل فيه الحلم المعتاد لغيره
مع كونه كامل العقل وافر اللب **قوله** وذلك من التكاليف العقلية الى اخره هو جواب عن سوال لم نقف عليه في هذا الموضع
لغير المصنف والظاهر ان التكليف بالعقليات يلازم التكليف بالشرعيات وان وقف ذلك كله واحد يوضحه ان الشرع ... وجب

فاثبت النبي صلعم لعلي ما كان لهرون من موسى غير النبوة ... واجعل لي وزيرا من اهلي ... اشدد به ازري واشركه في امري كي نسبحك كثيرا

لكونها الطاقا في العقليات وكيف ياخذ الجاهلها عنها واذا حقق النظر فلا تعد في ذلك ولا مانع ان يعلم الله في حق بعض الناس انه يعقل التكاليف العقليه من دون الطافها التكاليف الشرعيه فكلفه بها قبل ولعل غير المصنف قد ذكر معنى كلامه في موضع غير هذا والله اعلم **قوله** على انه لا يمتنع ان يكون من حيث نص امير المؤمنين صحة اسلامه صغيرا قال في تعليق الشرح وتقريره انه اسلم دون الادراك وذلك وان لم يستحق به ثواب فهو وصف كمال وفضيلة وبه يقع المدح سيما اذا استمر كذلك الى وقت الادراك وذلك معلوم فان من نشأ مطهرا عن الدنس ذابلا في صغره حتى ادرك المدح ويكون له ذكر عند غيره في الفضل انتهى واعلم ان له عليه السلام فضيلة في الاسلام ومزية غير حاصلة في احد من اكابر الصحابة وهو ان اسلامه عليه السلام لم يسبقه كفر جملة وغيره وقد قال بعض العلما انه صلعم نبه في قوله الا انه لا نبي بعدي ولو كان لكنته على انه لو صلح احد للنبوة بعده صلعم لكان عليا لكون اسلامه لم يسبق بكفر وذلك شرط في بعثة من بعث للنبوة **قوله** حتى باهى الله به الملائكة المذكور في المناظرة السابقة ان الله امر الملائكة بحرسه واما المباهاة فلعل المصنف اطلع على خبر يشتمل عليها **قوله** ان عليا كان اعظم الناس جهادا الا شك في ذلك بحسب انه لا يعلم لاحد من الصحابة وساير اهل الاسلام ما يشابهه في ذلك او يدانيه ولا ينكر ذلك الا معاند يكذبه الشواهد والاقوال احد ولا ينقل انه ولى دبره قط في شي من وقعاته وغيره من الخلفا ليس كذلك اما ابو بكر رضي الله عنه فلم يشتهر بقتل احد والقتال وعمر وعثمان من المولين مدبرين يوم احد وقد بولغ في هزيمة عثمان حتى ذكر بعضهم انه استمر بلا انه ايام وجمع امير المؤمنين في الجهاد بين قتال الكفار الذين قوتلوا على تنزيل القران وقتال البغاة الذين قوتلوا على تاويله والله يرجع اهل الاسلام عن كل بعد في احكام البغاة قال الفقيه حميد واذا ثبت ان له في الفضل الجهاد الفضل الذي لا يجارى والسبق الذي لا يبارى ثبت كونه افضل الصحابة لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما فقضى بتفضيل المجاهد على من ليس بمجاهد ويلزم منه تفضيل الاكثر جهادا على الاقل **قوله** حين هرب الناس عن رسول الله يعني في احد وحنين **قوله** وكان من الذين انزل الله عليهم السكينة والزمهم كلمة التقوى لا يخلو هذا الكلام عن وهم لان هذه الاية المشار اليها في سورة الفتح ولم يبرز في ذلك المعنى بل نزلت بشان صلح الحديبية وما كان من المشركين فيه من حمية الجاهلية واما الذي نزل فيما نحن بصدده قوله تعالى في سورة التوبة ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها **قوله** فكان على اول من بارز يعني لما التقى الجمعان يوم بدر وذلك انه برز عتبة وشيبة ابنا ربيعة والوليد بن عتبة من صف المشركين الكفار وطلبوا البراز فبرز اليهم عوف ومعاذ وعابد ابنا عفرا من الانصار فقالوا قوم كرام ولكن نريد اكفانا من قريش ونادوا يا محمد اخرج الينا اكفانا من قريش فبرز علي وحمزة وعبيدة بن الحرث بن عبد المطلب فقتل علي الوليد وقتل حمزة شيبة ثم اعانا عبيدة على عتبة فقتلوه وقد كان ضرب عبيدة فقطع رجله ثم توفي عبيدة بالصفرا وقال قبل موته لو عاش ابو طالب لعلم انا اولى بهذا البيت **ه** ونسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن ابنائنا والحلايل **ه** وروي ان ابن مسعود قال رايت ابا جهل وبه رمق فخاطرت بينهما من الغلام البقي العارض الذي كان يحذر رواه كما يحذر امامه قال علي بن ابي طالب فقال ابو جهل قطع الرحم وسفك الدما وقتل الضنا ديد وما ودع ولا ودر للصلح موضعا فقال والذي قتلهم علي في بدر الوليد بن عتبة وحنظلة بن ابي سفيان والوليد بن نوفل والعاص بن سعيد شجاع بني امية والحرث بن زمعة وعمير بن عثمان وحرملة بن عمرو بن ابي عتبة وابو قيس بن الوليد ومسعود بن ابي امية وعبد الله بن المنذر ومنبه بن الحجاج السهمي وولده العاص بن منبه وغيرهم وشارك حمزة في شيبة بن ربيعة وفي عقيل بن الاسود **قوله** حتى اجمع المفسرون الى آخره فيه نظر فانهم لم يجمعوا على ما ذكره بل ذهب بعضهم ان الاية نزلت في ان اهل الكتاب قالوا للمؤمنين نحن احق بالله واقدم منكم كتابا ونبيا وقال المؤمنون نحن احق بالله امنا بالله ومحمد ونبيكم

ونكتابنا وكتابكم وكل كتاب ونبي وانتم تعرفون كتابنا ونسامكم بر كتموه حتى افترقت **قوله** ابلى فيه بلاء عظيما قيل ان رسول الله صلعم
امر عليا علم بان يحمل على نفر من الكفار ففعل وقتل منهم هاشم بن امية المخزومي وفرق جماعتهم ثم امره صلعم بان يحمل على زمرة
اخرى فقتل منهم رجلا جمحيا وفرقهم ثم امره بالحملة على طائفة اخرى فهزمهم وقتل رجلا من بني عامر بن لوى فقال جبريل علم
ان هذه المواساة فقال النبي صلعم انه مني وانا منه فقال له جبريل علم وانا منكما ان رسول الله وروى ان عليا علم قتل يومئذ عثمان
بن طلحة وكان حامل لواء المشركين وقتل طلحة بن ابي طلحة وحمل عثمان اللواء بعده فقتله حمزة ثم حمله مسافع بن ابي طلحة
ثم الجلاس بن ابي طلحة ثم ارطاة بن شرحبيل ثم مولى لهم فقتلهم علي جميعا واحدا بعد واحد **قوله** حتى جاء النداء من السماء الى اخره
قيل انها صاحت في ذلك اليوم ريح فسمع مناديا ينادي يومئذ لو قيل ان الذي سمع منتشع وهاتف لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي في الوغى
فاذا ابديتم هالكا فابكوا الوفا واخا الوفا **و** **قوله** وسائر الصحابة يصعدون ولا يلوون على احد ليس على عموم فان
من الصحابة من ثبت ذلك اليوم غير علي علم كطلحة بن عبد الله وغيره بل ... اقتصر المصنف على ذكر بدر واحد لانهما
الملحمتان المشهورتان ولعظم تلك امر المومنين فيهما والا فله مقامات اخرى في الجهاد كقتله عمرو بن عبد ود وقد فتح الخندق
حتى تركه من وراء ظهره وهابه الناس اسد الهيبة وله المقام المحمود يوم خيبر وغير ذلك وغيره **قوله** وروى بعضهم
لا معنى لجعل هذا من قبيل الرواية وكان الاولى ان يقول وقال بعضهم **قوله** علي وابو بكر وزيد ان اراد زيد بن حارثة بن شراحيل
الكلبي مولى رسول الله صلعم وقد قيل انه اول الرجال اسلاما **قوله** واستشهد يوم مؤتة في حياة رسول الله صلعم سنة ثمان
وهو ابن خمس وخمسين **قوله** ومعاذ وابن مسعود هما معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس الانصاري الخزرجي وكان من اعيان الصحابة
وشهد بدرا وما بعدها قيل وكان اليه المنتهى في العلم بالاحكام والقران وكان موته سنة ثماني عشرة بالشام وعبد الله بن مسعود
بن غافل بن حبيب الهذلي وهو من السابقين الاولين ومن كبار علماء الصحابة ومات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين او ثلاث وثلاثين **قوله**
وابو ذر هو ذر الغفاري الصحابي المشهور وهو ممن تقدم اسلامه وتاخرت هجرته فلم يشهد بدرا وله مناقب كثيرة واختلف في
اسمه واسم ابيه اختلافا كثيرا والصحيح انه جندب بن جنادة مات سنة اثنتين وثلاثين بالربذة **قوله** وابو دجانة هو من
الانصار وهو ممن اشتهر بالنجدة وابلى بلاء حسنا في الجهاد **قوله** وابي هو ابي بن كعب بن قيس الانصاري الخزرجي من بني النجار
وهو من فضلاء الصحابة وقرائهم واختلف في سنة موته فقيل سنة تسع عشرة وقيل اثنتين وثلاثين وقيل غير ذلك **قوله** على
وجعفر العباس كان جعل جزاه المال هو العباس مع العباس ممن لا يشكى فضله ونبله **قوله** ولله القائل رحمه الله ما في
جميع الناس البيت يعزى هذا البيت الى العباس يحرص على كيفية اي وهي مرقبة ما فيهم كل مكرمة وليس فيهم ما فيه من حسن
وقال ايضا كل خير يزينهم هو فيه وله دونهم خصال تزينه **قوله** والمشهور عنه علم يوم الشورى انه احتج
في المناشدة المعروفة حتى عد بضعا وعشرين فضيلة في الاصل بضع بعد الف وهو وهم او من سهو القلم وان ادسوم الشورى
اليوم الذي اجتمع فيه اهل الشورى وهم الذين جعل عمر امر النظر في الامام بعده اليهم وجعله منهم وهم ستة عثمان وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وامير المومنين قال عامر بن واثلة كنت على الباب يوم الشورى اذ دخل علي علم واهل الشورى
وحضرهم عبد الله بن عمر فهذا اليوم هو المراد بيوم الشورى وقد ذكر في تعليق النسخ انه عد ذلك الى سبعين فضيلة والمذكور في الحدائق
الوردية والعين هو حديث عامر هذا قال فسمعت عليا يقول لهم بايع الناس ابا بكر فسمعت واطعت ثم بايعوا عمر فسمعت واطعت ثم تريدون
ان تبايعوا عثمان اذن اسمع واطيع ولكني محتج عليكم انشدكم الله هل تعلمون فيكم من اخذ اخو رسول الله مني قالوا اللهم لا هل فيكم
من احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله وعم رسوله وسيد الشهداء هل فيكم من احد له اخ كاخي جعفر له جناحان اخضران يطير بهما
مع الملائكة هل فيكم من احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة سيدة نساء الجنة هل فيكم من احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين

للنبي ... [illegible] ... علي في الوغى ... ومن كتب الانصار ... [illegible]

سيدي شباب اهل الجنة الا ابني الخالة هل فيكم من وحد الله قبلي هل فيكم من صلى القبلتين غيري هل فيكم من احد طهر ابوه
رسول الله صلعم وهو مشرك غيري هل فيكم من احد اذهب الله عنه الرجس وطهره تطهيرا غيري هل فيكم من احد اقتل للمشركين
قريش في حرب رسول الله واحرى جهادا عنه عند كل شديدة نزلت مني هل فيكم من احد مسح رسول الله صلعم عينيه
واعطاه الراية يوم خيبر وقال لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله يفتح الله على يديه ليس
بفرار ولا جبان غيري هل فيكم من احد نصبه رسول الله صلعم للناس وليكم يوم غدير خم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه غيري هل فيكم من احد واخاه رسول الله صلعم يوم آخا بين المسلمين وقال له انت اخي وانا اخوك
ترثني وارثك وانت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي هل فيكم من احد بارز عمرو بن عبد ود يوم الخندق وقتله غيري
هل فيكم من احد وقف مع الملائكة يوم حنين غيري حين ذهب الناس هل فيكم من احد اشتاقت الجنة الى رؤيته يقول اسم غيري
هل فيكم من احد هو وصي رسول الله صلعم في اهله غيري هل فيكم من احد له شقيق مثل سيفي في الاسلام هل فيكم من احد
ورث سلاح رسول الله صلعم ودوابه عند موته غيري هل فيكم من احد له شقيق مثل شقيقي ووزير مثل وزيري هل فيكم من احد
هو اغنى عن رسول الله صلعم مني حين اضطجع في مضجعه فاضطجعت في مضجعه وبذلت له مهجة دمي واقيه بنفسي هكذا في
الحدائق والعمدة ولا يخلو عن اضطراب وفي انوار اليقين هل فيكم احد اضطجع على فراش رسول الله صلعم حين اراد بشر من مكة
ووقاه بنفسه حين ارادوا اهلاكه غيري وهو اصح واقوم هل فيكم من احد له سهمان كسهمي سهم في الخاصة وسهم في
العامة هل فيكم من احد هو اخذ عهدا من رسول الله مني هل فيكم من احد ولي غسل رسول الله صلعم بالروح والريحان مع الملائكة المقربين
غيري هل فيكم من احد قال له رسول الله اغسلني فانه لا يرى احد من عورتي شيئا الا عمي غيري انا علي هل فيكم من احد وضع رسول
الله في حفرته ولف في اكفانه غيري هل فيكم من احد امر الله بمودته من السماء حيث يقول قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى غيري هل فيكم من احد جاء رسول الله صلعم في مسجده يحل له فيه ما يحل لرسول الله ويحرم عليه ما يحرم على رسول الله وامر الله
نبيه بسد ابواب المهاجرين واخرجهم غيري هل فيكم من احد قال له رسول الله صلعم حين قال الودود وقرابته سددت ابوابنا واخرجتنا
من مسجدك وتركت عليا فقال صلعم ما انا اخرجتكم ولا سددت ابوابكم ولا تركت عليا لكن الله امرني باخراجكم وترك علي لم يخرجه
في كل واحدة من الخصال الشريفة المذكورة والفضائل الجميلة المحرورة يقول علي في اولها انشدكم الله ويقولون في اخرها
اللهم لا وقد يقول انشدكم الله وحق نبيكم وقد يقولون اللهم لا نعلمه فلما انتهى الى اخرها قال اللهم اشهد وكفى بالله شهيدا
مني وبينكم اسمع واطيع واسع واصبر حتى ياتي الله بالفتح من عنده شانكم فاصنعوا ما بدا لكم ثم قال هذه الابيات

محمد النبي اخي وصهري ۞ وحمزة سيد الشهداء عمي ۞ وجعفر الذي يضحي ويمسي ۞ يطير مع الملائكة ابن امي ۞
وبنت محمد سكني وعرسي ۞ مسوط لحمها بدمي ولحمي ۞ وسبطا احمد ابناي منها ۞ فمن منكم له سهم كسهمي ۞
سبقتكم الى الاسلام طرا ۞ غلاما ما بلغت اوان حلمي ۞ واوجب بالولاية لي عليكم ۞ رسول الله يوم غدير خم ۞

وروى الفقيه حميد هذه الابيات في موضع اخر من الحدائق وذكر انه انشدها يوم الشورى بحضرة من حضر من المهاجرين والانصار
وزاد فيها واوجب بالولاية لي عليكم رسول الله يوم غدير خم ۞ واعلم انا اوردنا من حديث المناشدة هذا ما اورده الفقيه حميد رحمه الله
واعتمدنا على ما نقله في الحدائق والعمدة والذي يحتوي عليه من الخصال الشريفة والفضائل المنيفة قريب من ثلاثين خصلة واما
الذي ذكر الامام الحسن بن بدر الدين في كتاب انوار اليقين فهو اكثر من ذلك اضعافا وذكر فانه حكى حديث المناشدة وعدد فيه
من الخصال الحميدة والفضائل سبعا وسبعين فضيلة جليلة يحتوي على عز الدين وعجائب فليطالعه من اراد استقصاءها
قوله بهذا المعنى يعني باعتبار كثرة الفضائل **قوله** خبر الغدير وخبر المنزلة الاول قوله من كنت مولاه الخبر والثاني انت مني

منزلة

هرون من موسى ح

بمنزلة وسيأتي ذكرهما وشرحهما **قوله** وخبر الطائر عن انس بن مالك قال أُهدي لرسول الله طائر مشوي فقال
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطائر فجاء علي فدق الباب فقلت من هذا فقال انا علي فقلت ان النبي صلعم على حاجة
حتى فعل ذلك ثلاثا فجاء الرابعة فضرب الباب برجله فدخل فقال له النبي صلعم ما حبسك فقال قد جئت ثلاث مرات فقال صلعم
يا انس ما حملك على ذلك قال كنت احب ان يكون رجلا من قومي وفي رواية ان النبي صلعم لما سمع صوت علي قال والي والي وكانه
احب خلق الله الى الله فهو احبهم الي وانه لما اعتذر انس بذلك قال ان الرجل ليحب قومه واعلم ان هذا الخبر من اجل
الفضائل والمعها وادلها على فضل علي عليه السلام قال الفقيه حميد لانه عليه السلام لا يكون احبهم عند الله الا وهو اكثرهم ثوابا واكرمهم عنده
وهو خبر صحيح مشهور وممن اخرجه الترمذي في جامعه وابن المغازلي في كتاب العواصم ولقد صنف الحافظ العلامة محمد بن جرير
الطبري كتابا في طرق حديث الطير في فضائل علي عليه السلام لما سمع رجلا يقول انه ضعيف قال الذهبي ووقفت على هذا الكتاب فاندهشت
لكثرة ما فيه من الطرق **قوله** وخبر المواخاة وخبر سد الابواب قد تقدم في مناشدة علي عليه السلام يوم الشورى ذكرهما وفي
عبارة وفيه كفاية وان كان لهما سياق ابسط من ذلك قال الفقيه حميد واما اخا النبي صلعم بين اصحابه لعلمه بمنازلهم في التقوى
فلما كان علي لا يساويه احد في التقوى والبر انه لم يجد له صلعم اخا الا نفسه وخبر سد الابواب الا باب علي مما اخرجه
الترمذي من رواية ابن عباس واخرج ايضا من رواية ابي سعيد انه صلعم قال لعلي لا يحل لاحد ان يجنب في هذا المسجد غيري
وغيرك **قوله** وفضله في خيبر لما غزا رسول الله صلعم خيبر وشق افتتاحه كان صلعم مهموما وقد كان اعطى الراية
عمر فولى هاربا وفي رواية انه قد كان اعطاها قبله ابا بكر فولى هاربا ايضا فقال لابعثن بالراية رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله وكان علي ارمد فدعاه رسول الله فتفل على عينه فبرا واعطاه الراية ففتح الحصن وقد كان الجا
مرهبا الى قعر فلم يدر المسلمون من اين ياتونهم فاقتلع علي الباب فوضعه على عاتقه ليعبروا عليه ففعلوا ووقع الفتح وطرحوا
بعد ذلك الباب فوجدوه لا يقله الا اربعون رجلا وفي هذه القصة قال حسان بن ثابت ۞ وكان علي ارمد العين يبتغي
دواء فلما لم يحس مداويا ۞ حباه رسول الله منه بتفلة فبورك مرقيا وبورك راقيا ۞ وقال ساعطي الراية اليوم صارما
كميا محبا للرسول مواليا ۞ فاصفى بها دون البرية كلها عليا وسماه الوزير المواخيا ۞ قال الامام الناصر في كتاب
المسفر لما فتح الله خيبر على يد علي عليه السلام سر رسول الله بذلك كثيرا ولما رجع الى رسول الله بعد فتح خيبر قال رسول الله
صلعم لولا ان تقول طائفة من امتي فيك يا علي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا لا تمر بملا من المسلمين
الا اخذوا التراب من تحت رجليك وفضل طهورك يستشفون بها ولكن حسبك مني ان تكون بمنزلة هرون من موسى غير
انه لا نبي بعدي وانك تبري ذمتي وتقاتل على سنتي وفي الاخرة اقرب الناس مني وعلى الحوض خليفتي وانت اول من يرده
واول من يكسى واول داخل الجنة وشيعتك على منابر من نور مبيضة وجوههم وحربك حربي وسلمك سلمي وسرك
وعلانيتك علانيتي وسريرتك سريرتي وانك على الحق ليس احد من الامة بعدك بعدي وان الحق على لسانك وقلبك وبين عينيك
والايمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي ولن يرد الحوض مبغض لك ولن يغيب عنه محب لك فخر علي عليه السلام ساجدا
لله شكرا **قوله** وفضله في حمل اللواء يوم القيامة روي من حديث طويل انه صلعم قال واني اخبرك يا علي ان امتي اول الامم
يحاسبون ثم انك اول من يدعى به لقرابتك مني ومنزلتك عندي ويدفع اليك لوائي وهو لواء الحمد وادم وجميع خلق الله
يستظلون بظل لوائي يوم القيامة **قوله** وفضله في الوصاية وفضله اذ هار الرحمن سياتي ذكرهما ان شاء الله **قوله**
واشباه هذا مما لم يوجد لاحد من ذلك ما رواه البيهقي في فضائل الصحابة رضي الله عنهم عنه صلعم انه قال من احب ان ينظر
الى ادم في علمه والى يوشع في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى وجه علي وروي

الفقيه حميد عن علي عليه السلم قال كانت لي من رسول الله عشر ما احب ان لي باحداهن ما طلعت عليه الشمس قال يا علي انت اخي في الدنيا
والآخرة وانت اقرب الخلائق مني في الموقف يوم القيمة ومنزلي يواجه منزلك في الجنة وانت الولي والوزير والوصي والخليفة
في الاهل والمال والمسلمين في كل غيبة وانت صاحب لوائي في الدنيا والآخرة ووليك وليي ووليي ولي الله وعدوك عدوي وعدوي
عدو الله واعلم ان فضائل امير المؤمنين وما نقل فيها وورد لا يمكن من حصر ذلك احد وقد صنف فيها كتب كثيرة من محاسنها
كتاب الدعامة للسيد ابي طالب وقيل ان الاعمش كان يروي في فضائل امير المؤمنين قدر عشرة آلاف حديث وقد اشتملت الامهات
كالبخاري ومسلم ونحوهما منها على سبعمائة حديث وخمسة وما بين حديثا واما ما يرويه اهل البيت وشيعتهم في فضل علي عليه
السلام فقد قيل انها الف الف حديث او ما يقارب ذلك ولبعضهم شعر ولولا ان تظن بنا غلوا لزدنا في المقال من استزاده

قوله عائشة افضاكم علي ظاهره وقف الحديث على عائشة وقد رفعه الفقيه حميد قال اما الفقه وقال صلعم وقد خص بعض
الصحابة بنوع نوع من العلم افضاكم علي وهو اولى فانه مما اخرجه الترمذي من رواية انس قال قال رسول الله صلعم ارحم
امتي بامتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واقضاهم علي واعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضهم
زيد بن ثابت واقرأهم ابي بن كعب ولكل قوم امين وامين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح وما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء
اصدق لهجة من ابي ذر اشبه عيسى عليه السلم في ورعه **قوله** والقضاء جامع لعلوم الاجتهاد يعني لانها شرط في صحته
بالوضوء به وصف بها وقد ورد مما يدل على سعة علمه عليه السلم ما هو اصرح من هذا كقوله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها وهو
مما اخرجه الترمذي في جامعه هكذا وغيره زاد فمن اراد المدينة فليأت الباب ولما نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية قال
سالت الله ان يجعلها اذنك يا علي وقال ابن عباس رضي الله عنه قسم العلم ستة اسداس اخذ علي منها خمسة وشارك
الناس في الباقي قال الفقيه حميد اذا تاملت اصناف العلوم وجدته الاصل في جميعها فله في الاصول ما لا يوجد لاحد من الصحابة
مثله بل المتيسر من كلامه فيها يعدل الكلام مثله في الفرائض البديهية العجيبة والحوادث الغريبة من الفروع الفقهية
الحظ الاسنى والقدح المعلى وكم من مرة يدارك فيها عمر على سعة علمه بعد ان باشر الخطا حتى قال لا ابقاني الله لمعضلة
لا ابن ابي طالب لها وما رجع علي الى احد منهم في شيء من الحوادث فاذا تقرر انه اعلمهم وجب ان يكون افضلهم قال تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون **قوله** الحسن بن ادم ما ادركت بالكوفة الى اخره يحيى بن ادم هذا مولى اموي كان
من النقاد الحفاظ الافاضل ومن كبار الطبقة الثالثة من طبقات تابعي التابعين وكانت وفاته سنة ثلث ومائتين من الهجرة

الكلام في الامامة

قد قدمنا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه من فن علم الكلام
قال بعض المتاخرين وللتحقيق انها من مسائل الفروع القطعية قال وقد افرط بعض الناس في اخراجها من اصول
الدين فقال هي من مسائل الاجتهاد التي كل مجتهد فيها مصيب واورد ما يعتذر به في ادخالها في هذا الفن وجعلها بابا
من ابوابه ان الامامة خلافة النبوة وعليها مدار كثير من احكام الاسلام ولهذا ذكر اصحابنا ان العلم بها
جملة من فروض الاعيان وتفصيله من فروض الكفايات وقال بعضهم هي اهم التكاليف واحمها واعظمها ثوابا والامام
افضل الادميين وهو في الدرجة الثانية من النبي وكان النبي لا يراد لنفسه بل يراد لغيره فكذلك الامام فلو قدرنا انه
لم يبق الا مكلف واحد لم يصح ان يبعث نبيا ولا يجعل اماما **قوله** هي التقدم قيل لا بد معه من اعتبار حصول الاقتداء
فالامام لغة المتقدم على غيره في امر من الامور على وجه يقتدى به **قوله** كما قال تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم هذا
شاهد لعم الوجهين لان المعنى سواء كان امام خير او امام شر فالذي يخص امام الخير اني جاعلك للناس اماما وجعلناهم
ائمة يهدون بامرنا والذي يخص امام الشر وجعلناهم ائمة يدعون الى النار **قوله** قلنا رياسة عامة احتراز من

الخاصة كرياسة الرجل على اهل بلده المراد بعمومها انها تعم الامة كافة ولا يتعلق ببعض منهم دون بعض ولا بجهة دون جهة ولا بوقت دون وقت الا انها لا تعم الجن فلا تكليف عليهم فيها ولا يلزمهم طاعة الامام ولا نعلم منهم ائمة اذ لا دليل على ذلك وخرج كل رياسة خاصة كولاية القضا والامارة في بلد او على عسكر وولاية الاوقاف والمساجد ونحو ذلك **قوله** ولهذا قال عمر يسعون الى آخره قاله يوم السقيفة جوابا للانصار وقبله قال قائلهم منا امير ومنكم امير **قوله** والاتفاق يختلف يعني فمن الجائز ان يكون اللطف في بعثة نبي واحد وان يكون في بعثة نبيين ولكنه **قوله** وقلنا في امور مخصوصة الى آخره يأتي تحقيق هذا في بيان ما يحتاج الى الامام فيه **قوله** وحفظ بيضة الاسلام اي حوزته والحوزة في الاصل الناحية قال الجوهري بيضة كل شي حوزته **قوله** لكن يد الامام فوق يده يعني فيلزمه امتثال ما امره به ونهاه عنه ولو صدر منه ما يوجب الحد وجب على الامام ان يقيمه عليه **مسئلة** لم يذكر المصنف حقيقة الامام اكتفاء بذكر حقيقة الامامة لانها يرشد اليها فالامام من له تلك الرياسة العامة المذكورة

فصل

قوله والظاهر من كلام العلماء ان الامامة واجبة هكذا ذكروه وهو كلام مجمل قال الفقيه حميد ومعنى ذلك انه يجب على من صلح للقيام باعباء الامة ان ينتصب ويدعو الناس الى طاعة الله تعالى وطاعته والانقياد للاحكام الشرعية فان لم يكن عليهم ويجب ذلك على الصالح وسعى ان لم يصلح غيره وكفاية ان كان الصالح لذلك جماعة ويجب على سائر الامة نصبه على قول من يجعل طريقها العقد والاختيار ويجب نصب من شاء من الصالحين لها قال الرازي في نهايته اتفق جمهور الامة على انه يجب نصب الامام في كل وقت ونابه على ذلك الامام يحيى وهذا يستقيم على القول بالعقد والاختيار فيجعل الواجب على الامة واما اذا لم يكن طريق الامامة الا الدعوة فالواجب على الامام لا عليهم ولا يبعد ان يعد من الواجب على الامة حثه على القيام واعانته عند من يجعل طريقها الدعوة لانه قد يعظم من كلامهم ان الواجب على الامة وعلى ما ذكره الفقيه حميد ان الواجب على الامام فقط واما ما يجب عليهم الاجابة والطاعة والقول بوجوبها مذهب اهل العدل والاكثر من الامة والخلاف في ذلك مع الحشوية والنجدات من الخوارج والاصم وهشام بن الحكم وهشام الفوطي وبعض المرجئة واختلف في الرواية عنهم فقيل ذهبوا الى ان الامامة لا تجب شرعا ولا عقلا لكن ان امكن نصب امام عدل من دون سفك دم ولا ضرر يخشى وان لم يتفق ذلك وقام كل احد بامر منزله ومن يشتمل عليه من ذي قرابة وجار فعم فيهم الحدود والاحكام على مقتضى الكتاب والسنة جاز ذلك ولا حاجة الى الامام واما انه يقوم بالسيف والحرب فلا يجوز هكذا الحكي بشوان عنهم وقيل بل الخوارج لا يوجب الامامة بحاله تناصف الناس او لم يتناصفوا وقال هشام بن الحكم يجب الامامة مع التناصف لان الامام يحتاج اليه ليصيد الاحكام مع التناصف لا عند التشاجر وقال الاصم ومن طائفة ان وقع التناصف لم يجب لعدم الحاجة الى الامام حسب قال في تعليق الشرح وكلامهم يعود الى قولنا لان المعلوم ضرورة من عادة البشر انه لا يقع بينهم تناصف وقد حكى الرازي عن هشام الفوطي مثل ما نقل عن هشام بن الحكم فقال هو لا يوجب نصب الامام في حال ظهور الظلمة لانهم ربما انفوا عن طاعته فيؤدي قيامه الى اثارة فتنة واما مع ظهور التناصف فيجب نصبه لاظهار شعار الشريعة **قوله** ويحتجون لذلك باجماع الصحابة احتج المصنف في ذكر هذا الدليل وعادة المستدلين توسيع الكلام فيه وذكر ما ظهر من اهتمام الصحابة بتنادبه هذا الامر الواجب حتى اشتغلوا به عن تجهيز رسول الله وقدموه عليه وانزوه بالنظر لما دنت الوفاة من ابي بكر اشتغل بذلك في مرضه واعمل النظر فيه وعقد الولاية لمن يقوم بالامر بعده ثم لما اتفق قضية عمر جعل المهم له النظر في مرضه ذلك مع معاناته لاشبار الموت وصير الامر شورى ثم لما اتفق مهلك عثمان انثال الناس على امير المؤمنين وبادروا الى بيعته من غير تراخ ولا مهلة وفي جميع هذه الاحوال لم يسمع من دان وقال ان قال لا حاجة بنا الى هذا ولا حرج عنه او ليس هذا بلازم لنا ولا واجب علينا والا لكان اجدر قوم الى بكر

لا بد لهذا الامر ممن ينظمه ويقوم به ولا نقول غيره في هذا المعنى وهذا الدليل هو ابلغ ما يعتمد عليه في وجوب الامامة واستقواه
كثير من العلماء وسواء على انه دليل قطعي برهاني ومما اورد المصنف عليه الاشكالات الثلاثة المذكورة في المتن وهي واردة
عليه بعد تسليم وقوع الاجماع وانه منقول بالتواتر وان الاجماع حجة قطعية وانه لا يشترط في ذلك اتفاق جميع واحد
من الامة قطعًا بل اجماع اهل كل عصر كاف وفي كل من هذه الوجوه نزاع شديد **قوله** احدها ان اجماع الصحابة الى اخره
وانما جاز في العبرة بانهم لو فعلوا ذلك لحسنه فقط من دون وجوب لما خلا بعضهم عن ان يقول لا حاجة بنا الى ذلك والحال فيه
كما ترى احوالهم فيما ليس بواجب ومعلوم ان الامر ليس كذلك فانهم كانوا سادرين الى نصب الامام اشد المبادرة على حد يظهر
منهم دلالة على اعتقاد الوجوب لا الحسن فقط وقد بالغ المهدي عليه السلام في رد هذا السوال وتضعيفه وقال انه لا يصدر عن ذي فطانة
لانا نعلم ضرورة من دين النبي صلعم وجوب نصرة الاسلام على كل مسلم وتوهين الكفر حسبما يستطيع وكل عاقل يعلم ضرورة ان بقا
الامة بعد موت الرسول فوضى ليس لهم امير يجمع كلمتهم ويسد الثغور ويصلح ما افسده الجهال والضلال فيه اهدام لما كان صلعم
شيده والمنكر لذلك معاند دافع للعلم الضروري فعلم انهم انما فزعوا الى نصب الامام لتقوية امر الاسلام وذلك عليهم فرض
واجب فيجب ان يكون فعلهم ذلك لوجوبه وعندي ان هذا الجواب غير مطابق للسوال وفيه مجازفة واذا سلم ادعاء العلم
ضرورة بوجوب نصرة الاسلام على كل مسلم والعلم ضرورة بان عدم الامام ينافي ذلك استغنينا عن الاستدلال باجماع الصحابة
فالامور المعلومة ضرورة من الدين لا تفتقر الى اقامة البراهين **قوله** لما جاز خلو الزمان عن امام يعني مع انه يعلم
ضرورة خلو كثير من الازمنة عن ائمة الهدى والمحققون متفقون على ذلك وانه يجوز خلو الزمان عن امام واما انه هل يجوز
خلو الزمان عمن يصلح للامامة اولا فالعدلية وجمهور المتكلمين منعوا ذلك وقالوا لا يجوز ان يخلو الزمان عمن هو
صالح لهذا الامر ويحمل على اصله فالزيدية يقولون يمتنع ان يخلو عن صالح من الفاطميين والمعتزلة عن صالح من قريش
الا ان ابا علي يجوز ان يخلو عمن يصلح من قريش قال ومع ذلك لا يجوز الامام في غيرهم قال ولا بد ان يوجد الصالح بكمال
الشرائط ما عدا المنصب والخلاف في هذه المسالة مع المخالفين في وجوب الامامة استدل الجمهور بان علينا تكاليف لا تصح
تاديتها الا مع وجود الامام كاقامة الجمعات والحدود واخذ الزكوات كرها ولوجود ذلك فيجب على الله تعالى ان لا يخلي الزمان
عن صالح للامامة ليتم لنا تادية ما كلفناه اذ لا يتم الا مع وجود من كملت فيه الشرائط فما كان منها من فعل الله كالعقل
والذكورة والمنصب والبلوغ وجب عليه تعالى فعله وما كان منها اكتسابيا كالعلم والورع وجب عليه تعالى توفير دواعي المكلف
الى تحصيله واذا قيل هذا يقتضي الا يخلو الزمان عن امام بان الامامة لان اداء التكاليف المذكورة يتوقف على وجوده
لا على وجود من يصلح فقط قالوا الواجب على الله ما ذكرنا من فعل ما كان من الشرائط من فعله وتوفير الدواعي الى اكتساب
ما هو من فعل المكلف بحيث يقع منه ثم اذا كملت فقد صار الواجب على غيره وهو الدعوة والخروج عند من يجعلها
طريقًا الى ثبوت الامامة والعقد على القادرين عند من يجعله الرضا الطريق على الاخرين واذا ثبت انه لا يخلو الزمان عن صالح
للامامة فمن الجائز بل الواقع وجود جماعة يصلحون للامامة فمن دعا فهو الامام او من يعقد له على اعتبار العقد والاختيار
وذهب عباد بن سليمان والامامية انه لا يجوز ان يوجد في وقت واحد ممن يصلح للامامة الا رجل واحد والا كان تخصيص
واحد بها العبث مخصص ورد بان عمر جعلها شورى في ستة ولم ينكر عليه وبانا نقطع بصلاحية كل واحد من الحسنين
وهما في وقت واحد وذهب الكسحان انه لا بد من ان يقع بينهم مع الاستواء الا القرعة معينة في الشرع وقال ضرار
بل يولى العجمي على العربي والذليل على العزيز ليكون اقرب الى امكان الخلع والازالة وهي جهالة فان المعتبر ما كان اقرب
الى قوة الشوكة وانفاذ الكلمة وقد احتج عن الوجه الثاني من وجهي الاشكال الذين اوردها المصنف بان الامامة وان

وجب على الامة في كل عصر فوجوبها موسع غير مضيق لتباعد النواحي واختلاف الآراء في طلب الصالح وتعيينه واذا
كان وجوبها موسعا فمن لم يظهر الاخلال بالواجب من اهل العصر الا بعد ان ينقرضوا كافة ولا يبقى منهم احد فقبل
ان يقوم منهم قائم حق ولا يعلم اتفاق ذلك والخلو عن قائم حق في مدة ممتدة ينقطع فيها بانقراض اهل عصر كلهم اذ لا
يقطع بذلك او يغلب الظن به الا في قدر مائة وخمسين سنة ومن المعلوم انه لم يخل الامة من قائم حق قدر هذه المدة
والمانع فترات يسيرة في اوقات قصيرة ذكر معنى ذلك الامام المهدي وفيه نظر لان الواجبات التي يحتاج الى الامام فيها
ووجب نصبه للقيام بها غير متأخرة بل يجب في اوقاتها فكيف يكون ما يتوقف عليه متأخرا موسعا ~~الى الامام فيها~~
وكيف يقولون بانه يجب نصب الامام ليتمكن به ما وجب من اقامة الجمعة والحدود واخذ الزكوات وتحشيد الجيوش
وحفظ بيضة الاسلام ثم يقولون يجب وجوبا موسعا متراخيا في قدر مائة وخمسين سنة فما يكون حكم الجمع في هذه المدة
وهي تجب في كل شهر اربع مرات وما يكون حكم الحدود واسبابها تتجدد في كل يوم وليلة في الاغلب وما يكون حكم الزكوات
وهي تجب في كل سنة ومنها ما يجب في السنة مرتين ومرارا مع انكم تقولون ان الامام اذا لم يقم الحدود في الوقت الذي مضى قبل
ولايته والجمعات الماضية قد تعذر اقامتها فما جاز في مدة التراخي هذه من عدم قيامه جاز فيما بعدها واي غرض في
ان يتعين وجوب اقامته على اهل العصر في اخر مدة بقائهم واوان انقراض اخرهم واذا استغنوا عنه في مدتهم وزمانهم
حتى مضى الزمان وذهب اكثر الاعيان ولم يبق الا يوم او يومان ولا بقي منهم الا واحد او اثنان فليتفق الفئة عند تلك
النفثة اليسيرة في تلك المدة القصيرة وما احوج الى هذا الا التكلف وسلوك سبيل التعسف **قوله** ووجه ثالث
وهو ان يقول المعترض للزيدي الى آخره في هذا الوجه ضعف وجوابه واضح وهو ان حكمنا على سكوت علي عليه السلام ومن عاصره عن
انكار امامة ابي بكر بانه للتقية انما كان لقرائن اقتضت ذلك من الجزم على علي عليه السلام وقلنا ان تصدر منه وما صح من ادعائه الاولوية
مع ما يعلم او يظن من ان منكرها لا يسلم من الاهانة ولحوق الضرر وارغام الانف كما كان في حق سعد بن عبادة وما روي
في من هذا المعنى في حق غيره ولم يحصل قرينة تقتضي بان السكوت عن انكار وجوب الامامة لمثل ذلك بل القرائن قاضية
بخلافه **قوله** وقد استدل على وجوبها بوجه اخر هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه الامام القسم بن ابرهيم عليه السلام وابو علي وابو
هاشم في بعض كتبهما واعتمده الرازي في نهايته **قوله** وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكذلك قوله الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى في حد القذف فاجلدوهم ثمانين جلدة **قوله** واجمعت الامة الى آخره وكذلك دل عليه الحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم اربعة الى الولاة الحدود والجمعات والفيء والصدقات **قوله** وبوجه اخر وهو ان يقال ما لا يتم الا به الى آخره
حاصله ان يجعل الامام شرطا في الوجوب كالنصاب في الزكوة والا يجب تحصيل الشرط الذي هذا حاله لا شرطا اداء كالوضوء لان
الاجماع وقع على ان الوضوء شرط اداء فيجب تحصيله ولا اجماع على ان الامام شرط اداء في الحد واول من اورد هذا الاعتراض
الشيخ ابو عبد الله وضعف هذه الدلالة لاجله وقد اجيب بان الامر بالحدود وقع مطلقا غير مقيد بالشرط كالامر بالصلوة
فيجب تحصيل الشرط وليس في قوله صلى الله عليه وسلم اربعة الى الولاة ما يقضي بان الولاة شرط وجوبها بل منه كالتصريح بانه شرط
اداء لانه قال الى الولاة اي اقامتها بعد وجوبها بحصول اسبابها اليهم لا الى احاد الناس واذا وجب كذلك ولم يجز اقامتها
الا على وجه مخصوص داخل تحت مقدورنا وجب علينا تحصيله لنقوم بما قد وجب علينا وجوبا مطلقا وهذا الجواب
لا يستغني عن اعادة النظر فيه وتأمل ما اشتمل عليه من تعليل توجيه واوضح من ذلك الاعتراض ان يعترض ذلك الاستدلال
بمنع الاجماع وكيف يدعى الاجماع مع ان ابا حنيفة لا يشترط الامام في اقامة الحدود ويجعل اقامتها الى الامراء واهل
الشوكة وان لم يكن ثم امام والمخالفون في وجوب الامامة وهم الحشوية ومن قال بقولهم يمنعون من كون تلك الامور منوطة

بالامام ومقصورة عليه وفي كون اخذ الفيء والصدقات واقامة الجمعات مقصورا على الامام خلاف ظاهر مشهور مبين
في مواضعه من كتب الفروع فكيف يحتج بالاجماع هنا واما الخبر المذكور فاحادي ولا تصريح فيه بالاشتراط وما
المانع من ان يكون المراد ايها اليهم مع وجودهم ولا يصح ان يحتج على مثله دليل يدعى كونه قطعيا وقد استدل بعض اصحابنا
على وجوب الامامة بدليل يدل بحوى الكلام في تقريره وسطره على نحو من الاستدلال بدليل الامر باقامة الحدود وهو ان
الجهاد فرض واجب على الامة والامام شرط في ادايه وتحصيل هذا الشرط ممكن للامة فيثبت وجوبه ووجوب الجهاد لا
نزاع فيه واما ان الامام شرط فيه فغير مسلم وقد احتج على ذلك بحجة متكلفة وسلك الى تصحيحه في طريق متعسفة
والمعلوم ضرورة امكان جهاد الكفار والبغاة من دون حصول الامام الجامع للشرايط وان العلماء متفقون على ان
من الجهاد ما لا يتوقف عليه كمدافعة الكفار والبغاة وبعضهم يجيز قصدهم من دون امام ويلحق بما ذكرنا ما تمسك به
المانعون لوجوب الامامة ونصب الامام وقد تمسكوا بوجوه الاول لو وجب ذلك لكان اما لفايدة فيه او مع عدم فايدة محال
ان يكون نصبه لغير فايدة لانه يكون عبثا واذا كان لفايدة فهي اما دينية وهو كونه الاصلح مع معرفة الله ومعرفة صفاته
كما يقوله طايفة او لكونه لطفا في الواجبات والكف عن المحرمات كما يقوله الامامية والقسمان باطلان فبطل ان يكون
نصبه لفايدة دينية واما دنيوية فاما جلب نفع فهو غير واجب اتفاقا او دفع ضرر فيكون الوجوب موقوفا على حصول
المضرة واندفاعها ولا مانع من ان يكف الناس عن الاضرار ومع عدمه لا يكون دفعه ممكنا فضلا عن ان يكون واجبا
والجواب ان نصبه لغرض ديني خلاف ما ذكر وهو اظهار شعار الدين كالجهاد واقامة الحدود والجمعات وغير ذلك اعرض
دنيوي وهو دفع ضرر بعض الخلق عن بعض ودفع الظلم وهذا غرض عظيم ومقصد كلي وقولهم فلا مانع من ان يكف
الناس عن الاضرار الى اخره قلنا ذلك امر موهوم واما الحاصل الموجود فهو ان الخلق لا يخلو حالهم عن اضرار بعضهم
بالبعض الثاني قالوا نصب الامام سبب الاضرار بالخلق لانه ربما يستنكف الناس عن متابعته فيحاربونه واما قتلوه او قتلهم
فتعظم الفتنة ويشتد البلوى واي ضرر اعظم من هذا فلا يتوجه نصبه والجواب هب انه كذلك لكن الضرر الحاصل من
تركه اعظم وتدارك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فان في نصبه صلاح الخلق ولطفا للمشاجر وكفا للظلم الثالث
الامة على ان طريقة الامامة لسوال الاجدر انه امور النص والاختيار والدعوة والعصر باطل لما ذكره المعتزلة والاختيار
باطل لما يذكرونه فاذا بطل ذلك كله ولا طريق للامامة سواه وجب بطلان وجوب نصب الامام والجواب ان ما ذكروه لا يستقيم
لاقامة الدليل على صحة ما يذهب اليه في طريق الامامة الرابع قالوا من شرط الامامة الاجتهاد ووسط علوم الاجتهاد
صعب واحراز شروطه متعذر فقد يستغرق الانسان في بعض علوم الاجتهاد عمره ولا يقع على المقصود منه فكيف اذا
اراد احراز جميعها واذا كان ذلك متعذرا كان نصب الامام متعذرا فالامام محال والجواب من وجهين احدهما انا ان قلنا
ان الاجتهاد ليس شرطا في الامام وان امامة المقلد صحيحة لم يلزمنا ما قلتم اذا كان يحرز الصفات من الورع
وحسن السياسة والتدبير كما سيقرره بعد ان شاء الله وان قلنا ان الاجتهاد شرط فان كان ممكنا فنصب الامام واجب
وان كان غير ممكن لم يجب لان انما يوجب الامام الا مع الامكان دون التعذر والاستحالة واما ثانيا فنقول يصح الكلام في
علوم الاجتهاد وتيسر على الواحد منها وان احرازه ممكن على القرب فسقط ما ذكروه الخامس لو وجب النصب للامام
لكان اما ان ينصب امام واحد او اكثر والاول باطل لانه مستحيل ان ينفذ امره في قضية واحدة من جهة المشرق والمغرب
جميعا والثاني باطل للاجماع على بطلان امامين في وقت واحد فيجب القضاء ببطلان نصب الامة والجواب ان المحال انما يلزم
اذا كان هو المتولي للقضايا في المشرق والمغرب بنفسه واما اذا كان لنصب القضاة وانفاذ الولاة فان ذلك غير متعذر كما كان حال

الخلفا

الخلفا في جميع الاقطار فيسقط جميع ما تعلقوا به مسئلة اعلم ان الجمهور يعدون مسائل الامامة من المسائل
القطعية التي لا مجال للاجتهاد فيها ويحكمون بان وجوب الامامة معلوم قطعا وان ادلته موصلة الى العلم وذهبت الاشعرية
وبعض المعتزلة الى انها من المسائل الظنية الاجتهادية فيشكل معنى قولهم ان الامامة اجتهادية ان الامة اذا اختلفت
في امامة امام فبعضهم قضى بصحتها وبعضهم قضى بفسادها فثبوت امامته ووجوب طاعته ظني لا قطعي مهما لم يحصل عليه
نص متواتر ولا اجماع ولا قياس قطعي ان ويحكموا بتعذر هذه الطرق الثلاثة فمن قام منذ قتل عثمان وورد بان الادلة القطعية
قد قامت على وجوب الامامة ولم يشترط الشرع حصول نص ولا اجماع على القائم بها ومن انتصب لها كامل الشرائط فقد قام بما
اوجبه الله قطعا فلزم القطع بامامته وان مولانا عليهم وقد نعقت بيننا وبين اعيان علما عصرنا مراجعة في هذا المعنى مجموعها
قدر مجلد لطيف ابتدانا ها برسالة واجاب عنها اعيان علما صنعا وغيرهم واجبنا عن اجوبتهم وفي تلك المراجعة فوايد وفرايد
لا ينبغي ان تغفل عنها من عول على التحقيق في هذه المسئلة فصل او طرق وجوب الامامة عند جمهور العدلية السمع
فقط **قوله** وهو ما تقدم يعني من دليل الاجماع وما ورد من الايات قاضيا بوجوب اقامة الحدود مع قيام الدليل الشرعي
على ان من شرطها الامام **قوله** وسواء ذلك الى اوه بحقيق هذا الوجه ان الامامة انما وجبت لاجل وجوب امور علم وجوبها
من جهة السمع كاقامة الحدود ولا اشبهه ان العقل لا يقضي بوجوبها واذا ثبت ذلك فلا يجوز ان يعلم وجوبها بالعقل
لانه لا يعلم وجوب ما هو وصلة الى الواجب الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب فاذا كان الامام انما يراد لاداء امور واجبة
وجب الا يعلم وجوب الامامة الا بعد العلم بها وهي لا يعلم الا من جهة الشرع واحتجوا ايضا بان العقل يمنع من مقتضى الامامة
الا بسمع شرعي لان الامامة انما تراد لامور ضارة كالقطع والرجم والصلب واخذ شي من اموال الناس على كره
منهم وقتالهم وقتلهم ان امتنعوا من ذلك ولا شك ان العقل يمنع من وجوب هذه الامور لانه يمنع من حسن الاضرار بالغير الا
لنفع او دفع ضرر والعقل لا يدل على ثبوت عوض في هذه الافعال بل هو مما تفرد الله بالعلم به ولا يعلم الا بوحي يرد من
جهته **قوله** والوا والذي يقضي به العقل من ذلك هو رئيس ما هو كذلك فان هذا الدليل انما يقضي بانه لا بد من رئيس
يحصل به الغرض المقصود كافرا كان او مومنا جامعا للشرائط او خاليا عنها ولا يعلم منه ايضا انه لا يصح ان يكون
الا واحدا بل مقتضاه ان اهل كل قرية لا يستغنون عن الرئيس الذي يحصل به ما ذكر وقد جعل اصحابنا هذا وجها مستقلا
في بطلان ما ذهبوا اليه لان الذي زعموا ان العقل يقضي به غير ما نحن فيه واذا قالوا انه يرجح في شرائطه ونفصل احواله
الى الادلة الاخرى وهي السمع او قالوا انه يجب ان يكون مومنا لان النفوس اليه اميل ويجب ان يكون واحدا لان كثرة الرؤسا
تؤدي الى التنازع والمنافسة وذلك يفضي الى نقض الغرض المقصود قال الاصحاب لهم اذا كان وجوب دليله ما نعلم
من فزع العقلا الى الرؤسا وجب الا يعتبر في الامامة الا ما يعتبرونه عند الفزع فاما ان يجعل الفزع دليلا على بعض ذلك
دون بعض ولا مخصص واما كون النفوس اميل الى المومن والكافر تنفر عنه النفس فغير مسلم لان كثيرا من الجاهرين
يقع منهم العدل وكثيرا من ائمة الاسلام يقع منهم الجور وقولهم ان كثرة الرؤسا تؤدي الى التنازع غير مسلم فمن المعلوم
ان متى اراد الواحد منا انفاذ اوامره على اقطار كثيرة واستبداده بالرياسة وقع من التنازع والتشاجر والتناحر ما يزيد على
ما يقع بسبب تعدد كثرة الرؤسا هكذا قرره الفقيه محمد في العمدة **قوله** والواجب دفع اكثر الضررين باقلهما المعنى هنا
دفع اكثر الضررين بالامر الذي يستوحشه اقلها **قوله** وقد جاز خلو الزمان من نبي فليجز خلوه عن امام هذا
الوجه يرد على قولهم انه لا يجوز خلو الزمان عن امام وهو ظاهر من مذهبهم وان لم يذكره المصنف في اول المسئلة عند ذكر
خلافهم **قوله** لانه انما يثبت له حظ الدعاء الى اللطفية لا من جهة الى ان الامر الذي هو لطف يدعو الى فعل الطاعة وترك

المعصية **قوله** الامر اي هذا الامام يقال ليس من شرط اللطف ان يكون مرتبا فكان القياس ان يقولوا ومن يلعنه دعونه
قوله وبعد ما ذكر الالطاف جعلوا الى اخره هذا وجه ربكيك وكان يلزم مثله في معرفة الله تعالى ونحوها فاما اختلاف الاحوال في نحو
الصحة والالم والغنا والفقر ولا يلزم من اختلاف الحال فيها اختلافه في كل لطف **قوله** لان الناس يكونون معه اقرب
الى الطاعات يعني ومن حق اللطف ان يفعل على ابلغ الوجوه كما تقدم **قوله** ومع فقد الامام وعدم اطلاعه على الافعال
لا سيما افعال القلوب كيف يفعل لاجله امامع فقد الامام وعيبته على ما يقوله الامامية فمستقيم واما مع وجوده وظهوره
والعلم به فلا مانع من سرور اللطفية ولست مقصورة على ان يطلع الامام على فعله ويفعل المكلف ما يفعله ليعلم الامام
ذلك منه **قوله** يكفي لجميع الازمان يعني كما ثبت ذلك في حق النبي **قوله** ولو كان هناك امام كما زعموا كان اهل السلف
يقولون فلو كان الخلاف يرتفع بالامام كما زعموا **قوله** لان العلم بهذه الامور ليس بواجب لا سيما ان يعدا او بعضها من الواجبات
على الكفاية **قوله** والى هذا اشار المتنبي بقوله ٭ يموت راعي الضان في جهله ٭ ميتة جالينوس في طبه ٭ هذا البيت
من ابيات له فائقة رائقة عظمها صاحب اليتيمة ونظمها في سلك المنظومات المحكمة وهي ٭ نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف ما لا بد من شربه ٭
تبخل ايدينا بارواحنا على زمان هن من كسبه ٭ فهذه الارواح من جوه وهذه الاجساد من تربه ٭
لو فكر العاشق في منتهى حسن الذي يسبيه لم يسبه ٭ لم ير قرن الشمس في شرقه فشكت الانفس في غربه ٭
يموت راعي الضان في جهله ميتة جالينوس في طبه ٭ وربما زاد على عمره وزاد في الامن على سربه ٭
وغاية المفرط في سلمه كغاية المفرط في حربه ٭ ولا قضى حاجته طالب فواده يخفق من رعبه ٭
قوله وبعد فمنها انه الامر ان يهلك المرء الى اخره يعني وان كان هذا غير مسلم لما سبق ذكره ولانه يمكن معرفة ذلك بنحو
من الخبرة والتجربة

فصل فيما يحتاج له الامام **قوله** وحفظ الاوقاف يعني التي لا ولي لها خاص يصلح لتوليها
ويستفيد الاوقاف بالعامة بنا على انه يتعلق للامام بالاوقاف الخاصة والاطلاق اولى **قوله** وتجييش الجيوش ونحو
ذلك يعني غزو الكفار والبغاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واظهار الشفقة **قوله** وان اختلف فبعضها لا يقوم
به الا الائمة وبعضها يقوم به غيرهم اعلم ان التكاليف التي شرعت الامامة لاجلها وما يرجع الى الامام من الاحكام ينقسم
الى ثلاثة اقسام القسم الاول ما لا يقوم به الا الامام واذا لم يوجد الامام لم يقم به غيره وهو اربعة انواع اقامة
الجمعات واقامة الحدود وغزو الكفار والبغاة واخذ الزكاة كرها وهذا راي اهل المذهب ومستندهم الحديث النبوي
وهو اربعة الى الولاة الحدود والجمعات والفي والصدقات وفي كل واحد من هذه الانواع خلاف اما اقامة الجمعات
فذهب كثير الى صحتها في غير زمن الامام وعدم اشتراطه فيها وقال به اعيان من متاخري اهل البيت والمنتم كالمطهر
بن يحيى وولده محمد والمؤيد يحيى بن حمزة والمهدي علي بن محمد وذهب ابو حنيفة الى عدم اشتراط الامام جامع الشرايط
وقال لا بد من سلطان له قهر عادلا كان او جائرا واما الحدود فقد ادعى ابو حنيفة الاجماع على انه لا يقيمها على الاحرار
الا الائمة وروي عن بعض الفقهاء منهم كو ابن شبرمة ان اقامتها يصح من احاد الناس وعن بعضهم ان للوالد يقيم
الحد على ولده وللمولى على عبده وقال المنصور للقضا من جهة الخمسة يجوز له اقامة الحدود وكذلك كل قاض صح قضاؤه
من غير جهة الامام بالصلاحية او بنصب الطلبة وعن بعضهم ان ذلك يصح من امرا الامصار والشرط واما المماليك فعن
الهادي ومن وافقه ان السيد يحد مملوكه مع عدم الامام لا مع وجوده قيل وهو الظاهر لاهل المذهب وروي عن ... ان ذلك
يجوز للسيد مع وجود الامام كما يجوز مع عدمه واما غزو الكفار الى ديارهم فالجمهور على ان ذلك مما يختص به الامام
ولا يجوز مع عدمه نص عليه الهادي في الاحكام وقال به ابو العباس وابو طالب والظاهر انه قول اكثر اهل البيت وذهب المؤيد

اخرا الى انه يجوز قصد الكفار الى ديارهم من غير امام ولا اذن منه قال في الكافي واليه ذهب زيد بن علي والناصر للحق وابو
عبد الله الداعي قيل واليه ذهب الامامان المتوكل احمد بن سليمان وص بالله واما غزو البغاة الى ديارهم فنص القسم والهادي
واسباطهما على انه لا يجوز الا للامام وهو الظاهر من اقوال السادة الهارونيين وبه قال ص بالله اخرا وذهب السيد ابو عبد الله
الجرجاني الى انه يجوز لغير امام ولا اذنه في وقته وغير وقته قال وهو الذي ذهب اليه المحصلون من محصلي اصحابنا
واجازه الحاكم ابو سعيد وقاله ص بالله اولا واما اخذ الزكوة كرها وفي حكمها الخمس فمذهب اهل البيت عليهم السلام ان ذلك مما
يختص به الامام ولا يجوز لاحد غيره وذهب ابو الفضل ابن شروين و ص جعفر ان ذلك جائز لغير الامام ولكل من اهل هذه
المذاهب المختلفة دليل على ما ذهب اليه وليس هذا موضع التنبيه عليه وهو مذكور في مواضعه من كتب الفقه القسم
الثاني ما يكون الى الامام مع وجوده لا الى غيره ومع عدمه يكون الى غيره وهو كتولية القضاة والتولية على الاوقاف ونصب القوام
على الايتام والحكم بين الناس وتعديل الشهود وحد وجم والاخذ على ايدي السفهاء وانصاف المظلوم من الظالم فهذه الاحكام
الى الامام عند وجوده ليست له الاولوية بالقيام بها **مسئلة** اذا عدم الامام فكيف يكون في تولي القضاة والولاة على
الاوقاف والايتام والمساجد ونحو ذلك فذهب الجمهور من اهل البيت كالقسم والهادي والناصر وط الى انه لا يعتبر النصب
وان من صلح لذلك قام به ويعين عليه ونصب نفسه واحتسب فيه وذهب الشيخ م بالله والحنفية والشافعية والشيخان
ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وابو رشيد وخرجه م للهادي انه لا بد من النصب بنصب جماعة من اهل العلم والزهد وان
لم يكونوا من اهل الاجتهاد والصلاحية للامامة والقضاء لانه مما يصلح لما ينصبوه له ولا يصح الا بذلك التعيين والمنصوب
بالولاية هذا في غير وقت الامام او في بلد لا ينفذ امره فيه القسم الثالث القيام به في حال الامامة وغيرها لكل واحد فيه اكد
على الامة وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الاصح فانه يجب ذلك والمقاتلة عليه سوا كان في الوقت امام
او لم يكن لان الادلة الدالة على وجوبه لم تفصل ولما يكون اكد في حق الامام لما سنذكره وعده الفقيه ح من القسم الثاني
قال لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب على حسب الامكان فمن كانت ثابرته فيهما اقوى كان الوجوب في حقه اكد واولى
ولا سيما للامام من التمكن ما ليس لغيره

فصل في شروط الامامة

واعلم ان العلم بصحة امامة امام موقوف
على العلم بها فلهذا اوجب اصحابنا معرفة الصفات والشروط على كل مكلف كما انه يجب معرفة امام الزمان على كل مكلف
لان على كل مكلف تكليفا يتعلق بالامام وما لاسم الواحد الا انه يكون واحدا والاجماع على ذلك لقوله صلعم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية وقوله صلعم لا تسئلوا بطاعة المنكر ولا تخالفوهم فان طاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية
الله ولن يمكن من التمسك بطاعة الامام الا من عرفه وعرف شرائطه المعتبرة وحصولها فيه وهذا ثابت في حق كل
مكلف ذكروا واما المراة فان تعلق بها تكليف يرجع الى الامام كوجوب الزكاة او التزمها الامام امر الها ان تلتزمها اياه وجب عليها ان
تعرف الامام وشرائطه المعتبرة والا لم يجب ولا فرق في وجوب معرفة الامام وشرائطه بين ان يكون المكلف من العلماء او
العوام لان الامامة في الدرجة الثانية من درجة النبوة اذ لم تنقص عنها الا في امر الوحي لا غير ولا شك في لزوم معرفة
النبوة لكل مكلف عامي او غيره فكذلك الامامة وما من شرط الا ويمكن العامي معرفة حصوله في الامام الا العلم فلا
يصح ان يعلمه العوام الا جملة وما عداه يمكنهم معرفته والعلم به بالخبرة والتجربة او بالتواتر ولا فرق في ذلك بين
العالم والعامي وفضل التدبير وجودة الراي مما يستوي العقلاء فيه اذ ليس كل احد يمكن من معرفة وجوه الاراء
مصادرها ومواردها واما معرفة العلم تفصيلا فمتعذرة فيجوز للعامي التقليد فيه اذ لا يمكنه طريق اخرى واجاز
بعضهم للعوام التقليد في معرفة الامام واجتماع الشروط فيه وضعفه اصحابنا لان العلم لما ذكر يمكن فلا يعدل عنه

الى التقليد مع امكانه **تنبيه** واما ما مضى من الائمة فلا يلزم معرفة امامته والبحث عنها لكن من تواتر كماله وجمعه
للشرائط حصل العلم بامامته ومن لم يتواتر ذلك فيه فلا يجب طلب معرفة امامته والبحث عنها اذ لا يتوقف على ذلك تكليف عملي
والا عملي الا الثلاثة المنصوص عليهم وهم علي والحسنان فالاكثر من الائمة على ان معرفة امامتهم من فروض الاعيان يجب على
كل مكلف ذكر وانثى واستدلوا على ذلك باجماع العترة وذكر الهادي عليه السلام ان الجاهل بامامة علي عليه السلام فاسق ومثله ذكر
صاحب الكافي ونص المؤيد بالله والامير الحسين عليه السلام على ذلك في امامة امير المؤمنين ولم يتعرضا لذكر امامة ولديه سعي ولا اثبات
وصاحب الكافي صرح بان العلم بامامتهما غير داخل في اصول الدين فان في تعلق الشرع بمعرفة امامة زيد بن علي عليه السلام على
الاظهر من كلام الائمة وغيرهم ومعرفة الاوصاف التي كان عليها لانه يجمع على امامته وحصول شرائط الامامة فيه فكلفنا
ان نعلم ذلك ليكون طريقا لنا الى معرفة شرائط امام الزمان وايضا فاذا الاعتبار في اشتراط الشرائط او اكثرها باجماع الامة
او اهل البيت ولا اجماع معلوم الا فيه اذ بعد زمانه انتشرت الامة وانتشر اهل البيت فقلما نعلم لهم اجماع قال مولانا عليه السلام
وفيه نظر وليس الاجماع على امامة زيد يستلزم الاجماع على ان جميع اوصافه شرائط في صحة الامامة بل يستلزم الاجماع
على انه قد جمع الشرائط وقد يكون في الامام من الصفات الحسنة والخصال الحميدة ما ليس مشروطا في صحة الامامة
قوله وهي عشرة صححه اصحابنا جعلوها اثنى عشر ولكن المصنف حذف واحدا فلم يعده من الشروط وان كان متفقا
على انه لا بد منه وهو انه لا يسبقه داع كامل مجاب واما تعده منها لانه امر خارج عن الاوصاف الراجعة الى الامام وليس
لمزية ثابتة له وادرج واحدا او ادخله فيها ولم يعده شرطا على حاله وهو البلوغ فذكره مع العقل لان البلوغ مع عدم العقل
لا معنى له واشتراط البلوغ ليس بامر يرجع اليه نفسه بل لكونه امارة للعقل ومستلزما له واعلم ان هذه الشروط
المذكورة المعدودة لا يثبت الامامة لشخص الا مع احرازها واجتماعها فيه ومن لم يعلم اجتماعها فيه لم يعلم امامته فيكمل
الا الثلاثة المنصوص عليهم فان امامتهم علمت بالنص فلا يتوقف معرفتنا على العلم بحصول الشروط فيهم وان كانت فيهم اتم
واكمل ولو قدرنا انه لم يكمل فيهم بعض الشرائط او كلها لكانوا ائمة مع فقدها لثبوت النص فيهم قال مولانا عليه السلام بل لو قدرنا انتفا
بعض الشرائط فيهم كان ذلك دليلا على عدم اشتراطه في حق غيرهم لان امامتهم اذا كانت ثابتة مع عدمه لاجل النص دل ذلك
على ان الامامة لا تتوقف عليه وليس يصح ان يتوقف الامامة في حق شخص ما لا يتوقف عليه في حق غيره وان صح ان
يكون بينهما فرق من حيث الطريق الى امامتهما فاحدهما الطريق الى امامته النص والاخر الدعوة لان اختلافهما في
الطريق الى امامتهما لا يقتضي اختلافهما من حيث توقف الامامة على الشروط وعدمه **قوله** لان الصغر والجنون
الى اخره قال الفقيه حميد ولان من ليس بعاقل لا يمكنه التمييز بين القبيح والحسن والواجب وغيره فيسقط الغرض بقيامه
قوله ان يكون ذكرا حكى اصحابنا الاجماع من الامة على اشتراط الذكورة وقد حكى ايضا بعض اصحابنا الاتفاق
على اشتراط البلوغ والعقل والحرية والشجاعة والتدبير والسخا **قوله** لان الاشياء يعتبر عليها النص في هذه
الامور او يتعسر الظاهر انه يتعذر ولو يتعذر من جهة القدرة يتعذر من جهة الجواز لعدم الجواز عليها وعدم اباحة
الشرع لها مع التيسر قال الفقيه حميد ولان المراة مولى عليها فكيف يجوز ان تلي عقد النكاح على غيرها وقد قال الله تعالى
الرجال قوامون على النساء واذا كانت لا تصلح للقضاء عند العلماء لم يخالف في ذلك الا ابو يوسف في غير الحدود فاولى
واحرى الا تصلح للامامة **قوله** ان العبد مملوك التصرف واجب ان يكون تصرفه عن امر سيده وفي مصالحه وقيامه
بامر الامة يؤدي الى الا يتصرف في امور سيده لانه والحال هذه لا يمكنه ذلك **قوله** وانه لا بد من اعتبار المنصب
الامامة يعني والرق ينافيه وهو غير مسلم لانه لا مانع من اجتماع المنصب وعدم الحرية كان يتزوج الفاطمي امة مملوكة

لحصول شرط جواز ذلك في حقه فيأتي له منها ولد ذكر **قوله** الرابع أن يكون من منصب مخصوص اتفاقاً
في دعوى الاتفاق نظر فإن المشهور عن الخوارج القول بجواز الإمامة في جميع الناس عربهم وعجمهم هكذا نص عليه
الفقيه حميد وذكره الرازي في النهاية والإمام يحيى في التمهيد وقال في تعليق الشرح ذهب الخوارج إلى صحة الإمامة في جميع الناس
حلا المماليك ويروى ذلك عن النظام وقال به قوم من الصحابة منهم سعد بن عبادة وغيره من الأنصار وهو قول أعداد كل
سائر الفرق لم يعتبروا المنصب وكلام عمر يقضي بذلك حيث قال لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً ما خالجتني فيه الشكوك وبه قال
القاضي نشوان بن سعيد قال وهو أعدل الأقوال وذهب ضرار إلى أن الإمامة في الأعاجم أولى من كونها في غيرهم لأن مع نوع العجمي
عنها إن استرادا أصبح إلى ذلك **قوله** يحكي ابن الملاحمي عن الجاحظ إلى آخره المذكور في التمهيد عن الإمام يحيى أن الجاحظ
حكى عن جل المعتزلة أنها في جميع الناس وأشار إليه في النهاية وفي تعليق الشرح قال الإمام يحيى وفيما نقله الجاحظ عن
جل المعتزلة أنها في جميع الناس ضعف لأن الظاهر من قولهم أنها في جميع قريش وقد حكي عن أبي علي أنه قال إن قدر خلو الزمان
عن صالحي قريش جاز نصب الإمام من غيرهم لئلا تضيع الحدود وتتعطل الأحكام لكن الظاهر من قول جماهيرهم ما
نقلناه **قوله** وبه قال نشوان قد تقدم عنه أنه يجيزها في جميع الناس **قوله** لا بد أن يكون فاطمياً يعني من أولاد
فاطمة مع كونه علوياً من أولاد علي الصلبية وخرج من أولاده من لم يكن من أولاد فاطمة كولد العباس بن علي **قوله**
وقالت الإمامية لا بد أن يكون من أولاد الحسين بنى المصنف على أنهم ممن يعتبر المنصب والذي بنى عليه الفقيه حميد أنهم لا
يعتبرون المنصب ولا يعولون عليه وإنما اعتبروا النص قال الفقيه حميد وتعويلهم على النص في ذلك ولا يعولون باعتبار منصب
قوله وقالت العباسية لا بد أن يكون عباسياً يعني من ولد العباس بن عبد المطلب وهو مذهب حادث أحدث في زمن
المنصور والمهدي وذهبت الكيسانية أنها في أولاد محمد بن الحنفية وأولادهم وذهب بعضهم إلى أنها تصح في أولاد علي
وأولادهم ما دار جوا من عبد أعبار أن يكونوا من أولاد فاطمة **قوله** وسيأتي بيان الصحيح من هذه الأقوال يعني في
ذكر أن الإمامة بعد الحسن والحسين مقصورة على أولادهما ونحن نذكر ما يبطل به أقوال هذه الفرق المخالفة أما قول
الخوارج ومن ذهب إلى ما ذهبوا إليه من كون الإمامة جائزة في جميع الناس فيبطله وجهان أحدهما الإجماع وهو
ما ثبت بالنقل المتواتر أن الأنصار لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة لأنفسهم وادعوا صحتها منهم احتج أبو بكر بكونهم
ليسوا من أهلها واشتهر قوله في ذلك ولم ينكره أحد الوجه الثاني ما روي عنه عليه السلام من قوله الأئمة من قريش رواه
أبو بكر وكثير من الصحابة وقال عليه السلام الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره وقال عليه السلام قدموا قريشاً ولا
تقدموها واحتجوا بقوله عليه السلام أطيعوا السلطان ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع وأجيب بأن المقصود المبالغة في
الانقياد لأمر الولاة والأئمة وهضم النفوس وإزالة النخوة وبأنه لا دلالة في الحديث على ما ذكروه فإن كل إمام سلطان وليس
كل سلطان إماماً فلا يلزم من دلالة الحديث على صحة كون العبد الحبشي سلطاناً دلالته على صحة كونه إماماً وبأن ظاهر
الخبر متروك اتفاقاً للاتفاق على أن إمامة العبد لا تصح وقد تؤول على أن المراد ولاة الإمام الذين يستعملهم على أمره
واحتجوا بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فالواو للعطف ووجوب طاعة من له الأمر لا
شرط فيها المنصب وأجيب بأن الآية مجملة لأنه لم يبين من المراد بأولي الأمر ولو فرضنا عدم الإجمال فظاهرها يقتضي
طاعة من نأمره حراً كان أو عبداً ذكراً كان أو أنثى فإذا المراد بأولي الأمر بالطاعة لمن يجب طاعته وهو من كملت فيه
الشرائط ومنها المنصب للدلالة القاطعة على اعتباره والذي يدل على بطلان الأمر بأقوال جمهور المعتزلة والصالحية
من الاكتفاء بكونه قرشياً إجماع العترة وإجماعهم حجة كما سيأتي برواية لا دليل على ذلك يقطع به إذ مستندهم تلك

الاحاديث المروية وقد طعن فيها وصرح من غيرها ما يقتضي بانكارها فانه قال لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا ما خالجتني
فيه الشكوك وكذلك سعد بن عبادة وولده فانهما نبيا على الخلاف ولم يعتبرا الاحاديث المذكورة وغايته ما يكون ان يحكم عليها
بالصحة فهي احادية والمسئلة قطعية قال اصحابنا ولان قوله الائمة من قريش انما يقتضي بان الامامة في بعض مجهول
منهم فليس في الحديث تعيين واحتجوا باجماع الامة على صحة امامة من ادعاها من قريش كاملا للشروط كابي بكر وعمر ورد بمنع
الاجماع وان الخلاف لم يزل في امامة ابي بكر منذ عقد له الى الآن واما الذي يبطل قول الامامية فان من هو منهم لم يدع علي ذلك
والنص الذي يدعونه ان كان احاديا فلا يعتد به في مسئلتنا وان كان جليا متواترا لاحتاج الى بحث لزم ان يعلم ذلك الكل من المكلفين
كعلمهم ببعثة النبي صلعم وكونه مكيا في الدنيا وان كان محتاجا الى البحث لزم ان يعلم ذلك عند البحث كالعلم بكثير من احوال النبي صلعم
وكونه ملكا في الدنيا ومغازيه ومن المعلوم انه لو بحث عما ذكروه اشد البحث لم يعلم والذي يبطل ما ذهب اليه العباسية انها لو كانت
لبني العباس بالارث لادعاها العباس واولاده والمعلوم منهم خلاف ذلك وانهم كانوا منقادين لعلي عليه السلام ومقرين بامامته ولانه
كان يلزم ان يستحقها النساء والصبيان والذي يبطل ما ذهب اليه الكيسانية انه لا دليل له على صحته اذ لا دليل من ادلة الشرع
يقضي به ولان المعلوم انه لم يدعها احد من اولاد محمد بن الحنفية ومثل ذلك يبطل قول من قال انها تصح في العلويين مطلقا قوله
الذي به يعرف ثبوت نسب الامام وكونه من منصب الامامة الشهرة وقد اختلف في معناها فقيل تواتر الخبر بذلك بحيث يحصل
العلم الضروري وقيل ان يتكلم بذلك اكثر اهل المحلة او البلدة وان لم يحصل العلم به ويثبت هذا الى صحيحة او ان يحكم حاكم
بصحة نسبه او بخبر عدلان انه مشهور النسب او بخبر ثقة من النساء وهي القابلة بانه ولد على فراش فاطمي وقيل لا بد ان
يخبر بذلك اثنان وقيل اربع ذكر ذلك كله في تعليق الشرح **فاما** اذا تزوج فاطمي مملوكة فاتت له بولد ثم
اعتق فقد اختلف في صلاحيته للامامة وفي كفاءته لفاطمية لجري الرق عليها فمنع بعضهم من الوجهين وصحح بعضهم فيهما
وفصل بعض فمنعوا الكفاءة واجازوا الامامة قال في تعليق الشرح وهو الصحيح وذكر انه لا يصح امامة الولد الذي
بين فاطمي وغيره حيث وطيا امة مشتركة بينهما جهلا وادعيا ولدها لانه ابن لكل واحد منهما وكل واحد منهما ابن كامل له
وقال ابو مضر لا يصح **قوله** لان الغرض الذي نصب له الامام لا يتم الا بالعلم لان الجاهل يجوز ان يقدم على المحظور معتقدا لوجوبه
ويطرح الواجب معتقدا لحظره او عدم وجوبه **قوله** بل لا بد ان يكون مجتهدا هذا مذهب اهل العدل وغيرهم وذهب الغزالي
والامام يحيى الى انه يصح كون الامام مقلدا وروي ذلك عن المنصور بالله وانه غير مشهور هكذا ذكر في تعليق الشرح وذكر
المهدي عليه السلام ان الذي ذهب اليه الغزالي انه اذا عدم المجتهد فلم يوجد صحت امامة المقلد لئلا تتعطل الاحكام المتعلقة بالامام
والى هذا مال الامام يحيى رحمه الله قال ولقد تطرق اهل محبة الدنيا بهذه المقالة الى ان سهلوا طريق الامامة حتى ولوها
من لم يعلم فروض صلاته وصيامه ولا يعرف من اصول دينه اصلا ولا ادرك من سياسة الامور فضلا قال مولانا عليه السلام
لا يبعد ان يريد بذلك الاشارة الى ما يتفق في زمانه من القاضي عبد الله بن حسن الدواري ومن تابعه بعد موت الامام
الناصر محمد بن علي من نصب ولد مولانا هاله للخلافة ومما يؤكد ما ذكره ما رأيناه بخط في كتابي تعليق الشرح وتعليق الخلاصة
للقاضي المذكور من احتجاجه على اشتراط الاجتهاد واطلاق ذلك وتفويسه لما كانت منه تلك القصة عمد الى كتابيه
المذكورين فخرش ذلك وكتب بخط يده في حاشيتهما اجازة امامة المقلد ومن مثل ذلك يقضي العجب قال الفقيه حميد
الظاهر من مذاهب العلماء اعتبار الاجتهاد في الامام ويحكى عن بعضهم انه يجوز امامة الامام وان لم يبلغ الى درجة الاجتهاد
في الاحكام الشرعية ويكفيه ان يقلد غيره ويعمل بمقتضى فتواه وان كان لا بد ان يكون مجتهدا في ابواب السياسة
والدليل على اعتبار الاجتهاد الاجماع فانه قد انعقد على ان الامام يجب ان يكون مجتهدا هكذا ذكر اصحابنا قالوا والذي

بذهب الحلا وذلك قوله حادث مسبوق بالاجماع فلا يقدح فيه واوضحه الامام المهدي بان قال اما وقفنا على ان الامامة في اي
المصنفات الاصولية والفروعية الا وفيها حكاية انعقاد الاجماع على ذلك مع سائر ارض مصنفيها وان المهتدي لو ادعى مدع
حصول التواتر في ذلك لم يبعد لان كل واحد منا قل من طريق عن الطريق الذي نقل عنه غيره فيكون المخالف خارقا لما اجمعت عليه
الامة قال مولانا وفي هذا نظر واحتج اصحابنا على اعتبار الاجتهاد بان الاحكام المنوطة بالامام كسياسة الفروج والدماء
والاموال والفيء والغنائم فيها من الاحكام اللطيفة والغامضة ما لا يدرك الا بالاجتهاد ولا بد ان يجدد على ممر الاوقات فاذا
لم يكن مجتهدا يستقل في معرفة فيها سفسته ووقع في الحيرة والتشويش ولم يدر ما يأتي ولا يذر والرجوع الى غيره قد يتعذر في
كثير من الاحوال وان قدم تعتريه اثم الما كثيرا وان وقف تعطلت الاحكام واشتد الظلام وقد استدل بقوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى لان المقصود بالامام اما اتباع الحق ومن حق الداعي الى الحق ان يكون عالما به غير مستغن لغيره فيه
والا كان الامام هو ذلك المتبع وقد ابطل الله تعالى حكم المقلد من جواز الاتباع بقوله لم لا يهدي الا ان يهدى لان هذه حقيقة المقلد
لا يهتدي الى الحق الا ان يهدى اليه واستدل بقوله صلعم من استعمل على قوم عاملا وفي تلك العصابة من هو ارضى منه واعلم بكتاب
الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله فاذا اعتبر على القوم والمراد القيم عليهم في تنفيذ الاحكام الشرعية والمناصفات
ونحوها كونه عالما مرضيا فالامام اولى واستدل بقول علي عليه السلم في شأن اهل السقيفة والله يا معشر المهاجرين لنحن اهل
البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في الدين العالم بالسنة وهذا هو الاجتهاد بلا شك قوله
وليس المراد بكونه مجتهدا الى اخره اشارة الى ما هو المعتبر في الاجتهاد وذكر علومه وما هو المقصود منه قوله حيث يتمكن من
ارشاد الضال وحل الشبهة جعل هذا من ثمرة الاجتهاد المقصودة منه وهو يتعلق بعلم اصول الدين وليس ذلك من الامور
المختصة بالمجتهد فكان الاولى ان يأتي به عند ذكر الكلام عقيب قوله حتى يكون مجودا في علم الكلام او يأتي به على نحو كلام
الامام يحيى لانه قال لا بد ان يكون الامام عالما مجتهدا في اصول الدين وقواعد الشريعة وفروعها حتى يكون ممكنا من ايراد
الادلة وحل الشبه في اصول الديانة ومن الفتوى في احكام الشريعة قوله وايراد الادلة يعني على الاحكام الشرعية قال الامام
يحيى الواجب ان يكون ممكنا من ايراد الادلة لتحصيل الحكم في الحادثة وعدم التمكن من ذلك نقصا وما عداه فزيادة وفضل
وتبحر في العلوم قوله حتى يكون مجودا في علم الكلام فمشكل وهو من اهم العلوم المعتبرة في الاجتهاد لتوقف صحة
الاستدلال بالسمعيات عليه لحقيقة والمراد بكونه مجودا فيه ان يطلع على مسائله المحتاج اليها ويوصله النظر الصحيح الى العلم
بها قوله وعلم الاصول يعني اصول الفقه وهو مما اجمع على اعتباره في الاجتهاد لم يخالف احد في التزام الاجتهاد بالتزام
تحقق ابوابه قوله فيكون عالما بانواع الخطاب الى قوله وان كانت وشروطه تعداد لابواب اصول الفقه غير مشتمل على
ما يصح للخاص فيه وكان عن هذا التعداد مندوحة قوله والاجماع لئلا يخالفه فيه نظر لانه الان في تعداد ابواب
اصول الفقه والذي يتعلق به من الاجماع ذكر انه حجة وتفصيل مسائله وقوله لئلا يخالفه يعني بانه ان اراد معرفة المسائل
المجمع عليها وذلك من فن الفقه قوله وان يكون مجودا فيما يحتاج اليه من علم المنطق قال المهدي عليه السلم في ديباجة البحر
واما المنطق فالمحققون لا يعدونه لامكان اقامة البرهان دونه ولم يعده الامام يحيى في تضاعيف علوم الاجتهاد وهو الاصح
وقد سبق للمصنف في اول الكتاب ما يقضي باستهجانه لهذا الفن واعتقاد انه مما الا ثمرة له بل انه مفسدة في الدين وقد
ذكرنا ثمة ما يكرمه المتفلسفون كلامه او اختنا قوله فيعلم ذلك ما يتوصل به الى علم التصور الى قوله ونحو ذلك مما يحتاج
اليه في الاجتهاد تعداد لابواب المنطق واشارة الى مسائله التي يحتاج المجتهد الى معرفتها وان اراد نحو ذلك بقية مسائله
التي لم يذكرها مع كون الحاجة تدعو اليها ولعله اراد بذلك نحو معرفة كيفية الاشكال وترتيب مقدمات الادلة وان كان قد

المسائل

في الكامل

سنوله في اول الكتاب ما يقضي بعدم اعتبار تلك الاشكال **قوله** وان يكون مجودا في العلم بكتاب الله الى قوله هذا مما اجمع على اعتباره ولم يعلم خلاف في اعتبار الاجتهاد بالجزامه **قوله** قيل وهي خمسمائة اية وقيل اكثر قال الامام يحيى ولا يلزم ان يكون حافظا لذلك من ظاهر قلبه بل ان يعلمها علما يتمكن معه من ان يطلبها من مكانها فان في تعليق الشيء واجود ما وضع منها كتاب الانوار للامير محمد الهادي بن يلح الدين قال مولانا ومن احسن المصنفات فيها كتاب الثمرات **قوله** وان يكون مجودا في العلم بالسنة يعني الاخبار النبويه **قوله** فيعلم ايضا ما يتعلق بالاجتهاد يعني الاخبار الوارده في الاحكام الشرعيه من وجوب وندب وحظر واباحه وكراهه دون ما ورد منها في القصص وفضايل الاعمال وفضائل الاصحاب والمواعظ والادب ونحو ذلك ولا يخالف في اعتبار ما ذكر في الاجتهاد وان الاجتهاد يتحرم بالجزامه لكن لا يلزمه حفظها من ظاهر قلبه والاحاطه بحقيقها **قوله** ويعلم احوال الرواه يعني في العداله والجرح على مراتبهما ومن هو مقبول منهم ومن هو مردود والحاصل انه يلزمه معرفه كون الراوي ضابطا ولا يلزم ان يعلم جميع طرايق الرواه واحوالهم وانسابهم ذكره الامام يحيى **قوله** وكيفيه الروايه لعله اراد ما ذكره علما الحديث فيما ياتي به الراوي عن غيره من نحو حدثنا واخبرنا ونحوه وقد ذكر الامام المهدي في ديباجه البحر ما لفظه فاما علم احوال النقله بتفصيل واسناد اشخاصهم جرحا وتعديلا وقبول المراسيل اسقطه وانكار قولهم اياها سفسطه فانه لما كان غايه محصوله التظنين ولم يستثمر به العلم اليقيني حكم فحول علما الاصول بقبول مراسيل العدول وان روايه العالم العدل تعديل حيث لا يرى قبول المجاهيل فاما مولانا عليم بالغ علم في تسهيل الامر وتيسيره كما بالغ في التشديد العلامه علي بن محمد ابي القسم في تنكيده وتعسيره وخير الامور اوسطها ولا اقل للمجتهد من ان يطلع على سنه وافيه من علم الحديث واحوال الرجال وما يفتقر اليه الاسناد **قوله** ووجوه الترجيح كان الاولى ان يعد هذا من جمله ابواب اصول الفقه فانه منه وان كان يرجع بشي منه الى معرفه احوال الرواه **قوله** وان يكون مجودا في علم العربيه هو جمع معرفه النحو والتصريف والمعاني والبيان واللغه فاشار الى النحو باحوال الاعراب والى التصريف بالاشتقاق فانه مما ذكر في التصريف وان كانت ابوابه كثيره **قوله** والاسناد والحذف الى قوله والكنايات من المعاني والبيان واهمل المصنف ذكر العلم باللغه وهي معرفه معاني الالفاظ اللغويه ولا بد من ذلك كتوقف العلم بالمراد من ادله الكتاب والسنه على العلم به **قوله** والتنبيهات النبيه والايما مما ذكر في القياس من فن اصول الفقه وكلام المصنف لا يخلو عن القران **قوله** ونحو ذلك مما يمكن معه معرفه احوال الخطاب وكيفيه الاستدلال به هذا مما مرجعه الى اصول الفقه **قوله** واما الفقه فلا يحتاج ان يعلم منه الا ما كان قطعيا كان الاولى ان يقول فلا يحتاج ان يعلم منه الا مسايل الاجماع لئلا يخالفها باجتهاده لكنه اتكل على ما سبق من تلك الاشاره الواقعه في غير موضعها واما المسايل القطعيه غير المجمع عليها فليس العلم بها من علوم الاجتهاد وانما هي مما يستنتج بعلوم الاجتهاد فانه اذا علم مسايل الاجماع وايات الاحكام وجمله صالحه من الاخبار تشعب ذلك انها كان ان يشد الى معرفه الاحكام الظنيه وفي كلام الفقيه حميد ما يقضي بانه لا بد من ان يكون له معرفه في الفقه مسايل الاجماع وغيرها لانه قال لا بد ان يعلم قطعة شافيه من الفروع الفقهيه وما انعقد عليه الاجماع منها لئلا يعتقد عليه لئلا يجتهد في حل فيما اجمعت عليه الامه لان الاجماع من الادله المقطوع بها قال الامام يحيى ولا يلزم الاحاطه بجميع الاجماعات بل يكفيه ان يفتي بحكم فيه الاجماع على خلافه **تنبيه** اعلم ان اقوال العلما مختلفه في تعقيد الاجتهاد وتقريبه وتيسيره وتعسيره وكثيرا ما ذكر الاصحاب انه يكفي في الاجتهاد قراءة كتاب من كل فن وان كان مختصرا كالخلاصه في الكلام والمجزي او الفايق في الاصول ومعرفه ايات الاحكام ومعرفه كتاب من كتب الحديث

كالتشكي

كالسنن لابي داود وشفاء الاوام ومعرفة طاهر او ابن الحاجب وكتاب المجمل لابن فارس في اللغة ونحو ذلك والتحقيق
ان هذا مما لا يتفق على حد بل بان احوال القراءة وطلبة العلم تختلف فمنهم من يستثمر ويستفيد بايسر علاج ومنهم من لا يتم
له ذلك الا بعد التعب والنصب وكثرة مدارسة الكتب وذلك لان العلوم منح الهية ومواهب اختصاصية **قوله** السادس
ان يكون ورعا معنى الورع الكف عن المحرمات والقيام بالفرائض الواجبات واشتراطه مذهب الزيدية وجماهير المعتزلة
وغيرهم قال الامام يحيى ولا يشترط حصوله في اعلى مراتب الكمال في الورع والزهد ولكن مقدار الغرض يحصل بمجانبة
الكبائر والتنزه عن الامور المستقبحة بحقه اي فلا يصح امامة الفاسق ومن يفعل ما لا يعتاد صدوره الا من اهل
الفسق وذهب بعض الناس الى صحة امامة كافر التاويل وفاسقه قيل ولا يعرف الخلاف في امامة فاسق التاويل
كالخلاف في شهادته ونسب الى الحشوية صحة امامة الفاسق المجاهر بالفسق وانهم لا يعتبرون الا التغلب على الامر
وافضى بهم ذلك الى ان قالوا بامامة يزيد مع فسوقه ومروقه ونسب القول بصحة امامة الفاسق الى اهل خراسان
ومن كان من البغدادية وراء النهر قيل ولا خلاف في ان الامام يجب ان يكون عدلا عند ابتداء نصبه للامامة وخلاف الحشوية
فيما اذا فسق بعد العقد وقد اشار المصنف الى الدليل على اشتراط الورع بقوله لانه ما لم يكن كذلك الى اخره واستدل
ايضا باجماع الصحابة فانهم اجمعوا على طلب الافضل في الامامة واستدل بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بالعهد
الامامة على ما يقضي به سياق الاية وقيل المراد به الامرة اي لا ينال امرتي والمعنى امرته بان يقتدى بهم في الدين وما اودع
من شرعه الذي امر المكلفين باتباعهم فيه فلا يجوز كون الفاسق نبيا ولا خليفة ولا اميرا ولا قاضيا ولا محدثا ولا
مفتيا ولا اماما في الصلوة لان الامامة تشمل هذه المعاني واحتج القائل بصحة امامة كافر التاويل وفاسقه بانه محترز
في دينه لا يقدم على معصية يعلمها فاشبه من ليس كذلك ورد بان الله تعالى قد امرنا بالجهاد للكفار والبغاة ولم يفرق
الادلة بين مصرح ومتاول فكيف يصح امامته ويجب طاعته مع وجوب جهاده واعلم ان النواوي على جلالة قدره في العلم
وتبحره اجاز امامة الفاسق المتغلب وقضى بوجوب طاعته ونفوذ احكامه وقال في منهاجه ما لفظه وبالتغلب ولو
جاهلا او فاسقا في الاصح وهذه غلطة من مثله وما احسن ما قال جار الله في كشافه عند تفسير قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين اي من كان ظالما في ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي اليه بالامامة وانما ينال من كان عادلا بريئا من الظلم وقالوا في
هذا دليل على ان الفاسق لا يصلح للامامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم
للصلوة وكان ابو حنيفة يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليه وحمل المال اليه والخروج معه على اللص المتغلب
المتسمي بالامام والخليفة كالدوانيقي واشباهه وقالت له امرأة اشرت على ابني بالخروج مع ابرهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل
فقال ليتني مكان ابنك وكان يقول في المنصور واشياعه لو ارادوا بناء مسجد وارادوني على عد اجره ما فعلت وقال ابن عيينة
لا يكون الظالم اماما قط وكيف يجوز نصب الظالم للامامة والامام انما هو لكف الظلمة فاذا نصب من كان ظالما في نفسه فقد جاء
المثل السائر من استرعى الذئب ظلم **قوله** السابع ان يكون فاضلا لا خلاف فيه يعني لاجماع الصحابة ولهذا فزعوا
يوم السقيفة الى ذكر المناقب والمفاخر بعد ان الانصار فضائلهم وحاجهم ابو بكر بتقرير امتياز المهاجرين بالفضل وما قال
عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقال ما لك هفوة في الاسلام اتقول لي هذا وابو بكر قائم فانكر فعل عمر لاعتقاده ان ابا بكر
افضل **قوله** وان كان المرجع بالفضل في الحقيقة الى جمع الشرائط يعني وان عد في ظاهر الامر شرطا مستقلا وازيد
الشرائط التي هي العلم والورع والسخاء والشجاعة والقوة على تدبير الامور وسياسة الجمهور وهذا اختيار الامام
صـ وغيره قال عليه فلا ينبغي ان يعد شرطا مستقلا اذ لا يصح ان يقال فلان عالم ورع سخي شجاع قوي على تدبير الامور الا

انه ليس بفاضل بل نعم من قال ذلك مناقضا والافضل على هذا هو الاكمل في سور الشرائط له وقيل المرجح به الى العقل
في الدين والعفة ويكون معناه معنى الورع وقيل الاصح ان المراد به ان يكون له مزيد محافظة على الطاعات والبحث لما لكونها
ما يعتاده كثير من الصالحين ويكون بينه وبين القبيح والاخلال بالواجب حاجز كما هو شيمة كثير من الصالحين اعتياد
كثير من الطاعات غير الواجبة وتجنب كثير مما لا يقطع بصحته نظرا الى قوله صلعم ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه وانه من
حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وليس المراد بالافضل هنا الاكثر ثوابا قطعا **قوله** ولا وجه لهذا الا اشعار بان له وجه
يستند اليه القائلون به وهم الامامية وغيرهم كما سياتي **قوله** وقال اكثر المعتزلة وبعض الزيدية يكفي ان يكون من جملة
افاضلهم وقيل هذا مذهب البغدادية من المعتزلة والذي اجازه صاحب المحيط وقال ابن الملاحمي في الفائق هو راي الصالحية
من الزيدية **قوله** ولم ينكر عليه احد قد تقدم الانكار وقد قال امير المؤمنين فيا لله متى اعترى الشك في مع الاولين
حتى اقرن بهذه النظائر ويجوزون ان يكون عمر قد اعتقد مثا وانهم في الفضل **قوله** وقال بعض الزيدية يجب ان يكون
افضل الناس وقت الصحابة لانحصار اهل الفضل وامكان معرفتهم ولا يجب بعد ذلك كثير من اصحابنا نسب هذا القول الى الزيدية
من غير تعيين ولا تخصيص بوقت الصحابة وقيل وممن نص على ذلك القاسم والهادي والناصر والمؤيد قال الناصر ويفسق المفضول
اذا سبق الافضل بالدعاء الى الامامة حجة اهل هذا القول ان الاجماع منعقد على جواز امامة الافضل ولا دليل يدل على جواز
امامة المفضول من كتاب ولا سنة ولا اجماع فوجب قصرها على الافضل وما سبق من فزع الصحابة الى عد الفضائل ويقرر
الامتياز فيها ويمكن ان يقال ليس عدم الاجماع على جواز امامة المفضول بقادح في ذلك لان الادلة [illegible] وردت بجواز الامامة
وعلى ان الامام لابد له من شرائط وقد حصلت في حق المفضول وانه فعلى المانع من صحة امامته ان يقيم الدليل واما فزع الصحابة
الى عد الفضائل فليس فيه تصريح بانه لابد ان يكون القائم هو الافضل وانما يعلم منه الاولوية ونحن لا ننكرها **قوله** وقال
بعض المعتزلة الى اخره هذا منسوب الى الشيخين ابي علي وابي هاشم **قوله** فخاف الصحابة الا ينقاد له الناس قال مولانا عليه
وقد صرح بذلك عمر على ما روي عنه في شرح نهج البلاغة من كلام سياتي ذكره ان شاء الله وقال في اخره لا [illegible] هذه الامة لا تجتمع
عليه غير ساء ابدا ولكن وليها لانتقضت عليه العرب من اقطارها **قوله** هذا كلام مبهم اشارة الى عدم صحته وقد نقض
اصحابنا هذا الاعتذار بوجوه احدها انه لو منع ذلك من توليته هذا الامر اولا لمنع ثانيا لان هذه العلة مستمرة بالضرورة
فكان يلزم ان لا يصح امامته بحال والا بقي عوا الله بعد قتل عثمان وثانيها انه لو منع عن الامامة لمنع عن الامرة فكان لا يؤمره
رسول الله ونحن نعلم خلافه فان رسول الله كان يؤمره على المهاجرين والانصار في كل موضع يخرج فيه ولم يؤمر عليه
احدا كان منه بعد توليته ابي بكر تبليغ سورة براءة فانه ارسل عليا في اثره واثره بذلك هكذا ذكر الفقيه حميد وبعض ان
تامل في التهاان هذا الاعتذار يوجب اساءة الظن بالصحابة لان فيه انهم كانوا يردون امير المؤمنين لبعض البغض وامتنعوا
من العقد له لاسيما نقد في مناقبه وفضائله ورد اصحابنا على اهل هذه المقالة اصل ما ذهبوا اليه من جواز العدول الى غير
الافضل لعذر بان العذر ان كان راجعا الى الامام وقادحا في صلاحيته فنحن نسلم ما ذكرتم الا انا فرضنا الكلام في حق من
هو صالح للامامة وان كان العذر راجعا الى غيره من المكلفين كان يكون فيهم من يكره امامته ويصد عنها فلا نسلم ان ذلك يوجب
العدول عنه لانه ان كان لسبب الحسد ونحوه فهم عاصون بذلك والمعصية لا تدافع وقوع الطاعة وان كان لغير ذلك
فلا دليل يدل على ان عدم رغبتهم فيه مع كماله وافضليته يمنع عن امامته ويوجب العدول الى من هو دونه وللقائل ان يقول
انما كان الافضل احق بالامامة لكونه اصلح وارجح والقلوب اليه اميل فاذا اعرض في حقه ما يمنع من ميل القلوب اليه وتعويل
الناس عليه وعلم او غلب على الظن انه يقل الانقياد له ويتفاقم الامر عليه فلا شك انه يصير غيره ارجح منه وان كان هو الافضل

لان الكثرة

لان العترة بالصلاح والمقصود حصول مدة الامامة لا مجرد قيام الامام بوصحه الطهر ونصوا على انه لا ينبغي ان يؤم في الصلوة
من كرهه الاكثر وان كان صالحا لها لما ورد النص الصريح بالنهي عن ذلك مع عدم الخطر في امامته والامن من الضرر فكيف بالامامة
الكبرى التي ينفر فيها الى طاعته النفوس واستمالة القلوب **تنبيه** اذا قام المفضول بهذا الامر ولم يعلم ان في تلك
الحال غيره افضل منه ثم ظهر بعد ذلك من هو افضل منه في خصالها واكمل في شرائطها ما يكون الحكم في ذلك عند من يعتبر
الافضل قال الفقيه حميد اختلف ائمتنا عليهم في ذلك فذهب الناصر الى انه يجب عليه التسليم وذهب ابو طالب الى انه لا يخرج عن امامته
بل هو اولى بالاستمرار عليها وقد صار افضل بتحمله اعباء الامامة وقيامه بامر الامة **قوله** وقالت الصحابة
الاولى ان يقول وقال المهاجرون في مقابلة وقالت الانصار فالصحابة اسم يعمهم جميعا **قوله** من عترة رسول الله اي من ذريته
لان العترة تستعمل في النسل وهو المقصود في تسميته اهل البيت عترة وفي الزهد **قوله** والبيضة التي يفتقر عنها اي
البيض يخرج من وسطها كما يخرج الفرخ من البيضة **قوله** والمراد ان يكون له من رباط الجاش الى اخره هذا هو الاصح
من معنى الشجاعة المشروطة المعتبرة ذكره الناصر عليه السلم واكثر المتكلمين والمعنى برباط الجاش شدة القلب كانه يربط نفسه
عن الفرار والجاش رواع القلب اذا اضطرب عند الفزع قال الامام يحيى ولا يلزم ان يكون حاصلا في الدرجة العليا
من الشجاعة قال الفقيه حميد الواجب ان يعد واحدا من الشجعان سوا حصل في ذلك بالقتل والقتال او بما يقوم مقامه من
المواقف التي يعلم بها ثبات قلبه كما روي في مواقف زيد بن علي عليه السلم مع هشام بن عبد الملك والذي يدل على وجوب اعتبار الشجاعة
ان الامة اجمعت على ذلك واجماعها حجة واجبة الاتباع **قوله** لانه ما لم يكن كذلك الى اخره قال الفقيه حميد لو كان جبانا
لا يتفق الغرض بامامته لانه لا يمكن اذا احضر عسكرا من نظم امورهم على السداد ولا يمكن من اقامة الحدود على كابر الناس
لان الجزع يمنع من ذلك فيبطل الغرض بامامته ونقل عن الهادي عليه السلم ان معنى الشجاعة ان يحمل على الالوف ويخلط الصفوف
بالصفوف ولا يهاب الجمع والاقدام عليه قلوا او كثروا ولعله عليه السلم نظر الى اعلى درجات الشجاعة وان لم يكن ذلك مشترطا
قوله التاسع ان يكون قويا في بدنه الى اخره كان الاحسن ان يطلق القوة ولا يعلقها بالبدن فيقول ان يكون قويا على
تدبير الامور ليتيسر ذلك بمعنيين احدهما السلامة من الافات فلا يكون اعمى ولا اصم ولا ابكم لانه اذا كان كذلك لم يتفق الغرض
بامامته اذ لا يمكن مع ذلك من ضبط الجنود وتقويم اود العساكر والاهتدا الى صلاحهم ونظم امورهم وغير ذلك من مباشرة
الامور المتعلقة به والاجماع على اعتبار ذلك فيه المعنى الثاني ان يكون له راي سديد ونظر معتمد فان فقد الرأي الصائب
لحل المصاعب فلابد ان يكون معروفا بحسن السياسة التي يمكن بها من نظم امور الرياسة قال الامام يحيى وحاصله ان
يكون ذا راي ومتانة فيدبر الحرب والسلم فيستعمل في موضع الشدة ويلين في موضع اللين ولا يلزم ان يكون بالغا في الحلم
والاناة كل المبالغة فان هذا متعذر ولكن يكون بحيث لا يستفزه الطيش ولا يعجزه الفشل واذا تاملت كلام المصنف
في هذا الشرط وجدته الغى هذا المعنى وطوى ذكر التدبير وهو الذي عليه المدار واحق الشروط بالاعتبار وقد اخل به
اخلالا لا ينكر فيه الاعذار **قوله** العاشر ان يكون سخيا الى اخره قال اصحابنا ولا خلاف بين الامة في اعتبار ذلك اذ
لو لم يكن سخيا لا يتفق الغرض بامامته لان من جملة ما يريده الامام اخذ الحقوق ممن وجبت عليه ووضعها في مواضعها
مستحقيها ومتى لم يكن كذلك بطل الورع وقد دلت الادلة على وجوبه قال مولانا عليه السلم ولدخوله في الورع لم يعده بعض
المحققين شرطا على انفراده **تنبيه** قد سبقت الاشارة الى ان اصحابنا يعدون من الشروط الا يكون مسبوقا
بان يكون قد دعا قبله صالح للامامة مجاب وهو مبني على ما ذهب اليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من انه لا يجوز
قيام امامين معا في عصر واحد ولا قيام المتأخر منهما وخالف في ذلك عباد بن سليمان ومحمد بن سلام الكوفي وعزاه في رواية الابانة

الى كثير من الشاذة والعلماوية قال بعض الخوارج وروي عنهم بغير رواية غير مشهورة واول من قال بذلك سعد بن عبادة
الانصاري يوم السقيفة حيث قال منا امير ومنكم امير وتابعه عليه كثير من الانصار وقالت الناصرية عليه السلام مطلقا
بل اذا تباعدت الديار ولا فرق عند هؤلاء كلهم بين قيام امامين معا او قيام امام بعد امام وقد قوى بعض المذاكرين
من اصحابنا ما ذكره الناصر عليه السلام فاجاز امامين وثلثة وازيد بحسب تنائي الديار احتج الجمهور باجماع الصحابة
لانهم رجعوا الى ذلك بعد الاختلاف ووقوع واما قاله عمر سيفان في غمد اذا لا يصلحان سمعه بعضهم وبلغ
الاخرين ولم ينكره احد فكان اجماعا وصوابا واحتجوا بالخبر يعزى الى النبي صلعم وهو اذا بويع لخليفتين فاقتلوا
الاخر منهما وروي ايضا عنه صلعم من دعا الى نفسه او الى غيره وهناك امام فعليه لعنة الله والملئكة والناس
اجمعين واعترض ذلك بمنع الاجماع وان قول عمر ليس بحجة ومنع بلوغه الى كل من المكلفين وان قد رضيوا سكوتهم
عن رده وبان الخبرين المذكورين احاد بان لا يقطع بصحتهما والمسئلة قطعية واحتج المخالفون بالقياس على الانبيا
والقضاة والاوصيا وغيرهم من اهل الولايات التي يقتضي التصرف في الناس وقد اشار الفقيه حميد الى الاحتجاج على
منع ذلك باجماع اهل البيت عليهم السلام قال فان الظاهر منهم انهم كانوا ينقادون لقائمهم عند قيامه ولا يظهر عنهم جواز
امامة غيره قال واما الذي يحكى عن الناصر عليه السلام فالغلط شبهة من يقول بجواز ذلك وهو قوله لو خرج اثنان وثلاثة
من ولد فاطمة صالحون يدعون الى الله ثم ينفرون من مسعى امر الله بالدعاء الى الله امرين بالمعروف ناهين عن المنكر
كان الواجب على من قاربهم وسمع دعاهم اجابة من قرب منهم وعونه بالمال والنفس فاذا اسر لهم الافضل
بعد ذلك وجب على المفضول تسليم الامر اليه وهذا الذي ذكره مما لا يعتد بثبوت الامامة في العصر الواحد لاكثر من واحد
لان كل واحد منهما اذا لم يعلم بصاحبه مع صلاحيته للقيام وجب عليه ذلك لان الغرض بالامامة ما قدمناه من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ومتى لم يتم ذلك مع تمكنه من القيام كان مخلا بالواجب قال مولانا عليه السلام والظاهر من مذهب
الناصر عليه السلام ومن كلامه هذا الذي حكاه الفقيه حميد جواز قيام امامين على الشريطة المذكورة مطلقا علم احدهما
بصاحبه او لم يعلم وروي عنه انه كان يقول من كان في ناحيتنا اجاب دعوتنا ومن كان في ناحية الهادي اجاب
دعوته قيل وهو احد قولي المؤيد بالله وهو مذهب الجاحظ وعباد وقول الامام يحيى ولكنهم يشترط تباعد الديار
وقطع سلاطين الظلم بينهما قال الفقيه حميد ولو جاز ثبوت الامامة لامامين اذا تباعدت الديار وجب مثله اذا تقاربت
كما في القضاة والامراء لجواز امامة ائمة كثيرة في عصر واحد وذلك فاسد وكان يجب اذا التقيا الا ينفسخ امامة احدهما
لان في الامكان رجوعه الى مستقره ولا خلاف ان امامة احدهما تنفسخ عند ذلك **فرع** على قول من منع من
ثبوت امامين في زمن واحد لو انه قام اثنان في قطرين متباعدين فاما ان يعلم كل واحد منهما بصاحبه ولم يعلم
من المتقدم منهما فالواجب على كل واحد منهما ان يقوم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدعوا الى الرضا من ال محمد
ولا يباشر من الامور ما يختص بالائمة ويوطن نفسه على التسليم لصاحبه ان ظهر انه اولى بالامر واما ان لم يعلم
كل واحد منهما بصاحبه فالواجب على كل واحد منهما القيام باعباء الامامة ويتولى ما يتولاه الامام فمتى اتفقا بعد ذلك
وجب على من قام اخرا ان يرفض الامامة ويكون الاول اولى بها هكذا ذكر في العمدة ولم يتعرض لذكر ما اذا علم كل منهما
بصاحبه وعلم المتقدم منهما لان الحكم فيه ظاهر وهو انه يجب على المتقدم ان يستمر على ما هو فيه من حمل اعبا
الامامة والقيام بتكاليفها الخاصة والعامة ويجب على المتاخر ان يتنحى عنها ولا يشرع في شي منها **فايدة** قال
في تعليق الشرح اذا اتفق اثنان في شرائط الامامة واستويا فيها ولم يسبق احدهما الاخر بالدعوة ولا بالعقد

كل

فأولاهما

فاولاهما بالامامه ان افهمهما احلمهما احسنهما خلقا ام افصحهما لسانا واحسنهما عبارة ذكره في الكافي قال في التعليق ويقرب انه اولى اذا كان فيه خلة حسنة لاسيما اذا كان الناس معها اميل الى طاعته وان كانت تلك الخلة من غير صفات الامام وشرائط الامامه كان يكون احدهما اتم في خلقه وهيئته واحسن بيانا واسمى همة واوسط نسبا واكثر اتباعا في العلم والفضل واكثر اقارب لعشيرته ويجوز تكون من الخلال التي يظن معها اتساق الامور له ابلغ من غيره ولا يعتبر ذلك مع سبق دعوة غيره **قيل**

اخرى اذا اجتمعت الشرائط في رجلين الا ان احدهما زاد على الاخر في بعض الشروط وحصل فيه زيادة على القدر المعتبر فيه والاخر زاد عليه في شرط اخر كان يكون احدهما ابلغ في التدبير وحسن السياسه والاخر ابلغ في شروط التورع والتنسك فالاولى بالامامه من عادت زيادته تلك بالزيادة في صلاح الامه وانتظام الامر وكانت الحاجه اليها اشد فيرجح زيادة حسن التدبير والسياسه على زيادة التنسك لان الغرض صلاح المسلمين والمعنى بكونه اولى انه لا يجوز العقد لغيره عند من يقول به ولا يجوز ان يدعو من يعلم انه اولى منه لان في ذلك اتباع الهوى ومخالفة النصح للامه فيبطل العقد واما الدعوه فيحتمل ان يبطل والا يبطل ما لم يمتنع الاولى فلا كلام في صحتها **قوله** فالواجب ان يكون اعلم الناس حقق من هم ان الامام يشترط فيه ان يكون محيطا بجميع علوم الدين مستوليا على جميع دقائق الشريعة وخوافيها وهو واضح البطلان لان دقائق الشريعة وغوامضها في كل باب واسرار العلوم الالهيه يستحيل تحصيلها القديم ساهيا ولا يصح اشتراط ما هو مستحيل والامام يحيى وان كان عرضه العلم باصول الشريعة وضوابطها وان يكون بحيث لو وقعت واقعه جديده تمكن من استنباط الحكم فيها فهو الذي نقوله ولان العقلاء لا يعتبرون في حسن تفويض صنعة من الصنائع الى انسان كونه عالما بدقائق تلك الصنعه لو ان رجلا قال لا استطب لنفسي طبيبا الا بعد ان اعرف انه عالم بجميع دقائق الطب محيطا بفروعه لضحك منه وكذلك سائر الصنائع فاذا ثبت سقوط هذا الشرط عن درجة الاعتبار في الحرف وجب سقوطه في الامامه فان احتج الامامية بان الامام متولي الحكم في كل امور الدين فيجب ان يكون عالما بجميع علوم الدين واحب ما يريدون هل انه عالم بجميع اصول الشريعة مجتهدا في فروعها فهذا مسلم او ان يحيط بما لا نهاية له منها ففاسد لما مر ولهم شبه كثيرة في شروطهم هذه الفاسده كلها اوردها الرازي في نهايته واجاب عنها وتابعه على ذلك الامام يحيى في التمهيد ولما كانت غير قادحه ولا واضحة الفساد ذكر اكثرها وسهلنا على صحتها ما نذكره منها **قوله** ان يظهر عليه المعجز وان يكون ممن يعلم الغيب لعل هذا ما ذهب اليه الغلاه كما ذهبوا الى وجوب ان يكون عالما بجميع اللغات قادرا على الاخبار محيطا بجميع الحرف والصناعات والادويه والاغذيه وعجائب البر والبحر واحوال السموات والارضين قال الامام يحيى هذا هو مذهب الغلاة منهم وفساده معلوم بالضروره فلا حاجه الى ايراد الدلاله على فساده قال مولانا عليه واما المحققون من الاماميه المتشيعون والظاهريه الذي ذهبوا اليه انه يشترط من غير الشروط المعتبره العصمه والا حاجه بعلوم الدين والا فضليه وان كان غيرهم يوافقهم فيها **قوله** ان يكون معصوما فالواجب عصمته من الخطا حتى لا يجوز عليه ويجري في العصمه مجرى الرسول وذهب السيد ابو العباس الحسني الى انه يجب ايضا ان يكون معصوما وان لم يكن كذلك واخطا وجب على الله ان يظهر خطاه وينكشف حاله التي يمكنها المنع العمر من اعتقاد امامته والحجه عليهم جميعا ان الامامه امر شرعي فوجب ان يوجد اوصافها وشرائطها من جهة الشرع ولا دليل في الشرع على اعتبار العصمه ولان العصمه انما وجب اعتبارها في حق الانبيا عليهم لان المصالح ماخوذة من جهتهم والشرائع واردة من قبلهم وهذا الوجه مفقود في حق الامام فانه لا يراد لتاسيس الشرائع وتبليغ المصالح فلم تجب عصمته لفقدان الوجه الموجب لذلك في حق الرسول ولانه لا تجب عصمة الامرا والقضاة مع انهم يتصرفون كتصرفه فلا يراد من الامام الا ما يراد من الرسول ولا خلاف انهم غير معصومين ولهذا احد من خالد بن الوليد في ايام بعض الرسول ما احدث فكذلك الامام

قوله وهذا دليل عليه يعني لا دليل صحيح يدل عليه والا فلهم في ذلك شبه يتفرده منها انهم قالوا الشريعة لا بد لها من
ناقل ثم ذلك النقل اما بالتواتر وليس يمكن حصول التواتر في كل ما نص الله عليه او بالآحاد وهي لا توصل الى العلم واذا ابطل هذان
القسمان ثبت انه لا بد من معصوم ليكون حجة في نقل الشريعة والا لما قطعنا بوصول كل الشريعة الينا واجيب بوجهين احدهما
انهم غير مشاهدين لهذا الامام الذي يدعون عصمته فالطريق الذي يوصلهم الى الشريعة من جهته يجوز حصول مثلها في حق
الرسول ولا حاجة بنا الى الامام فما كان التعبد فيه بالعلم فلا بد من حصول التواتر فيه وما كان التعبد فيه بالعمل كفى فيه غلبة
الظن بخبر الواحد على شرائطه ولا فائدة في استقصاء شبههم ففيها كثرة وعن ذكرها غنية

فصل فيما يخرج به الامام عن كونه اماما

قوله كالجنون المطبق يعني الدائم الذي لا تفارقه ليلا ولا نهارا لا الطارئ وما يحدث في وقت دون وقت

قوله وبطلان بعض حواسه المحتاجة يعني بذلك حاسة السمع والبصر وفي حكم ذلك ان يعرض له الجذام وشيء الاسقام كالزمانة
التي يعجز معها عن تدبير الامور لكن لا يعتزل بها الا بعد الاياس من البرء لا في الحال وتلك وان يعجز معها عن تدبير الامر
بل ينتظر مدة لعلها تزول علة العلة فكل مدة الانتظار سنة مع الرجا والبحوث لذلك والذي ذلك ان السنة اكثر ما يتعلق بها
الاحكام غالبا **قوله** لم يحل به عقد الامامة فيه نظر لانه قد صرح بانه يخرج عن كونه اماما ببطلان احد الشروط
ومع الفسق قد بطلت العدالة وقد ادعى في تعليق الشرح اتفاق اهل العدل على ان الامامة تبطل بالفسق مطلقا لكن اذا
كان الفسق باطنا وسرا فعند القائلين بالعقد لا يعود الا بعد تجديد العقد وليس من حقه ان يخبر ببطلان امامته وفسقه
ليعقد له بل يكفي تجديد العقد ولو اوهم ان التجديد للاحتياط او التأكيد ولا يجوز ان يخبرهم بعصيانه وحكى ابن الملاحمي
عن بعض القائلين بالعقد ان الامامة يعود له من غير تجديد عقد واما عند القائلين بان طريق الامامة الدعوة فيعود
الامامة بنفس التوبة اذا كان باقيا على التجرد للقيام بامر الامة **قوله** لانه قد جاز العقد لمن باطنه الفسق فيه
نظر لان ذلك انما جاز لعدم العلم بفسقه وليس ثبات الامامة في نفس الامر ولا صحتها **قوله** يخرج به عن كونه
اماما قال في تعليق الشرح ولا تعود امامته الا بعد التوبة ومدة الخبرة مع الاستمرار على التوبة سنة او ازيد وتكون تعود
الامامة بتجديد الدعوة عند القائلين بها وتجديد العقد عند القائلين به **قوله** وكل ذلك يرشد الى ان هذا انما
يخرج ان كان فسقه سرا واما اذا جاهر به فلا وجه لما ذكره ولا ينبغي ان يكون محلا للخلاف والمذكور **قوله** حجة من اجاز
العقد للفاسق هذه حجة الحشوية المجيزين لامامة الفساق **قوله** عند من يقول به اشارة الى زيد واحمد بن عيسى
والداعي وابي حنيفة **فائدة** مما يخرج به الامام عن كونه اماما ان يؤسر ويقع الاياس من خلوصه قال في العمدة ان كان الاسر
عن مانوس فانه لا يقدح في امامته وان كان مايوسا فانه يقدح في امامته ويجري ذلك مجرى الزمانة والا فان التي تطرو
عليه فانها تمنعه من الامامة قال مولانا عليه السلام ظاهره ان امامته تبطل بمجرد الاياس منه وذلك يقتضي انه لو خلص من الاسر
ولا قائم في حال اسره لم تثبت امامته الا بتجديد دعوة او عقد والا فرد عندي ان امامته لا تبطل الا بمجموع امرين الياس
منه وقيام غيره بالامر ومهما لم يقم غيره جاز الارتداد والاضرار عن امته ومتى خلص لم يحتج الى تجديد واستيناف
لدعوة او عقد واحتاط على القولين والله اعلم وقال في تعليق الشرح ان رجي خلاصه من الاسر فامامته باقية وليس لغيره
ان يدعو وما صدر من الامور المتعلقة بالامام عن نيابة واذنه فهو صواب وان ايس من خلاصه جاز لغيره ان يدعو فاذا
اطلق من الاسر فقال القسم والناصر يسلم المفضول منهما للافضل وهو الاكمل في الشرائط وعند زين العابدين والنفس
الزكية وابي عبد الله الداعي والمنصور ان الامامة للثاني وفي الزيادات للمؤيد ما يقتضي ذلك وهو المعول عليه لان الاول قد
بطلت امامته بالاسر وقد استحق الاخر الامامة وصار الافضل يتحمل اعباء الامامة وتكاليفها قال مولانا عليه السلام والعمى
في الناس عنه يبطل الامامة لا بطنه لا يهدر المتعدد ويضر غيره ولانه ربما يعتذر عليهم فهم ما هو عليه من باس ورجا وقد وافقنا

القول في الطريق الى ثبوت الامامة

قوله اتفق ... على ذلك بعض متأخري اصحابنا ومحققيهم المهدي
الناس على ان الامام لا يصير اماما بنفس الفضل حتى ذكروا واصح والاكثر اذا كان في العصر جماعة صالحون ان يكونوا
ائمة كلهم وقد عزي الى بعض الزيدية انه يصير اماما باجماع الخصال ولا تعويل عليه وهي رواية مغمورة **قوله** فقالت
العباسية بالارث زعموا ان العباس احق بها بعد النبي صلعم لانه وارثه وعصبته ثم بعده لاولاده كان بعضهم قاعدة
الارث **قوله** وقال المصححون لامامة معاوية اللعين عليه وقد يعلم ذكر اهل هذه المقالة والظاهر ان القائلين بامامة
معاوية يجعلون الطريق اليها العقد والتسليم من الحسن والاجماع ويسمون عام الصلح عام الجماعة ولا يقولون بميز
ولا معتبر بامامته قبل ذلك **قوله** على الاثني عشر هم محمد المنتظر بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن
محمد بن علي بن الحسين هؤلاء العشرة على هذا الترتيب من اخره وقبلهم الحسين وقبله علي امير المؤمنين وسيد الوصيين زعمت
الاثنا عشرية ان جبريل هبط بلوح من نور مكتوب فيه اسماؤهم وانسابهم فالواقف البيه على كل امام بعينه ثم يظهر عليه المعجز
يعلم انه المنصوص عليه **قوله** وقالت المعتزلة والصالحية من الزيدية العقد والاختيار وهذا قول الخوارج والمرجئة
واصحاب الحديث واكثر اهل القبلة وقد نسب هذا الى زيد بن علي والناصر والمؤيد ولم يصح عنهم هذه الرواية وان صرح
المؤيد بذكره في الزيادات غير الدامة واني في الامامة بكلام ثم يفهم من ظاهره هذا القول وان في تعليق الشرح والعقد الا
يكون اماما السعة له واما ان يقولوا رضينا بك او اخترناك اماما او عقدنا لك الامامة ويقبل ما توجه الامر ذلك واختلفوا في
عدد العاقدين فقال الشيخان والقاضي والجمهور انه لا بد من خمسة كما في العاقدين لابي بكر وهم عمر وابو عبيدة وعبد الرحمن
بن عوف واسيد بن حضير وبشير بن سعد وقيل سالم مولى ابي حذيفة مكان عبد الرحمن ذكره ابن الملاحمي قال وكان العاقد
عمر برضا منهم وقال بعضهم ستة كعدد الذين جعل عمر الامر شورى بينهم وفيه نظر لان سادسهم هو الخليفة وقيل
اربعة اعتبارا بالاكثر نصاب الشهادة وقال ابو القسم البلخي وغيره ثلاثة لان عمر قال في الستة فان اجتمع ثلاثة واتفق الراي
نصفين فالملك لها الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وقال سليمان بن جرير وغيره اثنان يكفي في العقد اثنان كالشهادة وقيل يكفي
العقد واحد وعزي هذا الى ابي الحسين وابن الملاحمي وهو رواية عن ابي علي ولا يعتبر كون العاقد من اهل الاجتهاد
وانما يشترط فيهم العدالة وعدم الاخلال بما يلزم معرفته من اصول الدين ومعرفتهم لما يشترط من الاوصاف في المنصوب
وصلاحيته لذلك وذكر بعض مشترطي العدد انه لا بد من اجتماعهم عند العقد له والرضا به وكذا يعتبره ممن يعقد له ولاية
قضا او امارة وعند ذكره هو الاصح لهم لان العقد الذي احتجوا به زمن الصحابة كان كذلك وقيل لا يحتاج بل يصح وان
عقد له كل واحد وحده او رضي به وان كان غائبا بكتاب ياتيه منه او رسول ومنهم من فصل فقال الولايات الجليلة كالامامة
والقضا والامارة على المسلمين لا بد فيها من الاجماع وما كان دون ذلك كولاية الاوقاف والايتام لا يحتاجون اجماع وليس
للناصبين ان يعزلوا الامام المنصوب لانه ان كان كاملا مستقيما على ما يجب ان يكون الامام عليه فلا موجب لعزله ولا يصح وان
ظهر حاله وذلك فلا حكم للعقد فلا يحتاج الى العزل **قوله** النص الخفي في امير المؤمنين عليه السلام والدعوة والخروج فيمن صلح
من اولاده اما الحسنان عليهما السلام فقد مر بيانه من اهل النص الخفي واما الدعوة فمعناها التهيؤ للقيام بامور الامامة والامة
وتحمل مشاق ذلك والمباينة للكفرة والفسقة والاستقرار في موضع لا يكون لهم فيه سلطان ولا بد ان المراد ان يكون
بحيث يامن ان يوجهوا اليه العساكر وبالواحد منا او لا يشترط في صحة الدعوة الاتيان بلفظ الدعا كادعوكم
او اجيبوني او اطيعوا امري بل يكفي اظهار عزمه على القيام بامر الامامة هكذا قيل في تعليق الشرح والصواب انه لا
بد من ان يدعو الناس الى طاعته وان يعين العزم عنه كما قال الامام يحيى الدعوة ان ينادي الطلبة ويامر بالمعروف وينهى عن

المنكر ويدعو الى اتباعه **مسألة** اهمل المصنف ذكر مذهب الجاحظ والتوحيدية من الامامية والمطرفية وهو ان طريق
الامامة كثرة الاعمال الصالحة وانها كالجزاء عليها فكل وكلام عباد يقضي ذلك قال مولانا عليلم وهذا المذهب لا وجه نقطي به
ولا برهان يدل عليه وما معنى كون الامامة جزا وهو تكليف شاق فيكون الاثابة اعظم المشاق وكان يلزم ثبوت الامامة
لاشخاص متعددين عملوا من الصالحات القدر الذي يوصل اليها وان يصح في كل واحد من العرب والعجم والسودان والنسوان
ولعل متمسكهم قوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا الاية واما المراد انهم صلحوا للامامة لمكان ذلك كما يقال
في القاضي انما ولي القضا لدينه وعلمه ذكره في الغيث واهمل ذكر ما ذهب اليه اكثر المعتزلة منهم ابو هاشم وهو ان من الطرق الى ثبوت
الامامة ان يعهد الامام الاول الى الاخر فيفعل المعهود اليه وسوا كان معينا كما نص ابو بكر على عمر او مبهما كما نص عمر على احد
الستة اهل الشورى وخالفهم ابو علي في ذلك وقال لابد من تسليم الباقين ورضاهم ليكون متفقا عليه وقال سليمن بن جرير
للامام ان ينص على من بعده ولكن لا يبرم ذلك بل يجعله موقوفا على الرضا به فان لم يقع رضا لم تثبت امامته قال مولانا عليلم
والظاهر من عمل الصدر الاول وغيرهم اعتبار هذه الطريقة والبنا عليها وعدم المنازعة فيها وبذلك احتج اهل هذه المقالة
وادعوا الاجماع ورد بمنع الاجماع ودعوى ان عليا عليلم وغيره يخالفون في ذلك وسكوتهم لا عن رضا **فصل** واما
قول العباسية فانما افتعله ابن الراوندي تقربا الى خلفا السود وسبق ان هذا القول احدث في عهد المنصور وولده المهدي
واشتهر بسبب السلطان وصرح به شعراؤهم في نظمهم قال مروان بن ابي حفصة: انى يكون وليس ذاك بكاين لبني البنات وراثة الاعمام
وقال ابن المعتز وهو منهم: لبني عمه وبنو بنته ولكن اراك الغر والى بها **قوله** وبطلانه فقد الدليل يعني الشرعي والامامة
شرعية لا يوجد شرائطها ولا صفاتها الا من جهة الشرع ولا دليل في الشرع على ان طريقها الارث ولو كان الارث طريقا لها
لوجب ان ينقسم انقسام التركات الى نصف وربع وثمن وثلثين وثلث وسدس وان يستحقه النسا لان الارث لا يختص بعصبة وخلاف
ذلك معلوم **قوله** ولكان نسله ونسل ابنه عبد الله ان يطلبوها يعني ولم ينقل في ذلك بل نقل خلافه وهو ان العباس قال
له عليلم امدد يدك ابايعك وعبد الله واخوته كانوا اتباعا وعمالا له **قوله** وكذلك اجمعوا على انه ليس طريقها الغلبة
اشارة الى ابطال قول الحشوية ومما يبطله ان الامام قد يغلب فيلزم ان يخرج عن كونه اماما ويلزم اذا تغلب الباغي عليه ان
يصير اماما وهذا مما لا ينبغي ان يقول به مميز **فصل** **قوله** واما قول اهل النص الجلي فباطل يعني سوا قالوا
به في علي عليلم ومن ذكر من اولاده او في حق ابي بكر **قوله** لما تواتر اهل البيت عليهم على انكاره يعني لانهم جملتهم معصومون
عن الخطا وهذا مبني على اجماعهم على ذلك ولعله ممنوع فان منهم من يذكر اي الامامية ويذهب اليه الا ان يراد الصدر الاول
منهم فليحدون مذهب الامامية فهو مستقيم **فصل** واما قول الحسن البصري من النص الخفي على ابي بكر وهو ان النبي عليلم
امره ان يصلي بالناس **قوله** فهو اظهر فسادا من الاول يعني لانه لا يسلم انه اظهر فسادا لان دعوى النص الجلي فاسدة
من حيث لا وجود له وهذه فاسدة من حيث ان النص هذا المدعى المحكوم عليه بانه خفي لا دلالة له ثابتة ولا مسلمة ففساد الدعوى
الاولى في الحقيقة اظهر **قوله** لان الامامة الصغرى لمعزل عن الامامة الكبرى لا كلام في ذلك الا ان المعروف من حال
السلف والذي يظهر من تتبع سيرهم واثارهم وما كانوا عليه انه لا يتولى الامامة الصغرى الا صاحب الامامة الكبرى وكانوا
اهل محافظة على ذلك كله ولا يعلم قط انه ام في الصلوة غير الامام الاعظم الا لعذر مانع ولهذا لما مات رسول الله ولا خليفة
له يتعين عندهم في تلك الحال صلوا عليه ارسالا ولما مات عمر وجعلها شورى في الستة ولم يكن بعد اجرهم لم يصل عليه
احدهم كان تقدمه في الصلوة يقضي بانه الخليفة فتركوا ذلك جميعا وام غيرهم وغير ذلك وغيره مما يقضي بهذا الاعتبار
والله اعلم **قوله** بل عند الخصوم انها تصح خلف كل بر وفاجر هذا مذهب المعتزلة والفريقين واما الحكم في هذه المسألة فهو

الحكم

الاصل الحسن

الحسن البصري فلم اقف على سنده ذلك اليه في شيء من الكتب المتداولة لكن كثير من اولئك يستدل بامامة الصلوة مثلة **قوله**
واما الذي امر به عائشة فان اصحابنا لما حا المسناد ذن على النبي صلم ليخرج للصلوة بالمسلمين كجاري العادة زاد به ثقله فقالت مروا
ابا بكر يصلي بالناس والذي اخرجه البخاري ومسلم وابو داود ومالك والنسائي في كتبهم عن عائشة ان رسول الله صلم قال في مرضه
مروا ابا بكر يصلي بالناس قالت عائشة قلت ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل فقال مروا ابا بكر
فليصل بالناس قالت عائشة فقلت لحفصة قولي له ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل بالناس
ففعلت حفصة فقال صلم انكن لانتن صواحب يوسف مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت حفصة لعائشة ما كنت لاصيب منك خيرا
وفي الترمذي عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلم يقول لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره وفي السيرة عن القسم بن محمد بن ابي
بكر ان بعضهم امر عمر بامر صه صلم ان يصلي بالناس فلما سمع النبي صلم تكبيره قال صلم اين ابو بكر يابى الله ذلك والمسلمون فلولا
مقالة قالها عمر عند وفاته لم يشك المسلمون ان رسول الله صلم استخلف ابا بكر وهي قوله ان استخلف فقد استخلف من هو
خير مني وان اتركهم فقد تركهم من هو خير مني يعني النبي رسول الله صلم لم يستخلف احدا وكان عمر غير متهم على ابي بكر
قوله باولى من ان يدل على لعنا على عدم امامته الى اه ذكر اصحابنا ان النبي صلم لما وجد خفة في بدنه خرج الى الناس
فلما احس به ابو بكر اعتزل فامهم صلم وفي السيرة لابن هشام عن ابن اسحق عن ابن ابي مليكة قال لما كان يوم الاثنين خرج رسول
الله صلم عاصبا راسه الى الصبح وابو بكر يصلي بالناس فلما خرج رسول الله صلم تفرج الناس فعرف ابو بكر ان الناس لم يصنعوا
ذلك الا لرسول الله صلم فنكص عن مصلاه فدفع رسول الله صلم في ظهره وقال صل بالناس وجلس رسول الله صلم الى جنبه
فصلى قاعدا عن يمين ابي بكر ولما وقفنا على كتاب البهجة في السيرة النبوية وهو الذي صنفه امام المحدث ... وراينا
ما ذكره فيه من تعظيم دلالة تقدم ابي بكر للامامة في الصلاة على الامامة الكبرى حتى عبر بقوة الادلة على امامته بعد الاجماع
قال لاستنابته في الصلوة اياما وهي اعظم شعائر الاسلام واول امر احوج الى النيابة عن رسول الله صلم رقمنا
على حاشيته التعجب من المصنف كيف عظم دلالة استخلاف ابي بكر في الصلاة على امامته وهو باتفاق المحققين امر لا دلالة له
فيه ولا يعول عليه فان امامة الصلوة تصلح لها من لا يصلح للخلافة لانا عندهم يجوزون ان يكون امام الصلوة فاسقا
فكيف يقاس على النقض الزائد وعلى الاضعف الاقوى ثم نعارض ما وجه الاحتجاج باستخلاف ابي بكر في الصلوة فان قالوا انه صلم
لما غاب عن امر لا باشره مع الحضور غيره فولاه ابا بكر علمنا ان هذا حاله في غيره من الامور التي لا باشرها غير النبي
مع حضوره ومن ذلك تولى امور المسلمين قلنا هذا قياس فاسد منها ... القواعد ولو دل الاستخلاف لابي بكر في الصلاة على ذلك
لكان اولى بالدلالة عليه تامير الامناء في السرايا والاستخلاف على المدينة حال الغيبة عنها فذلك امر لا يليه مع الحضور
غيره صلم فكان يقال الخلافة لاسامة بن زيد فان رسول الله امره في اخر بعث بعثه على ابي بكر وعمر وامرهم بطاعته
فهلا حكم له بالخلافة فان هذا نوع من الامارة وتولي النظر فقياس الخلافة عليه اولى من قياسها على الصلوة وكذلك
الاستخلاف على المدينة فلا شك ان المتولي لامورها في حضرة رسول الله لا يكون الا اله **مسئلة** ومما يدعونه نصا
على ابي بكر قوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد فان الداعي هو ابو بكر الى قتال اهل الردة كما ذكره المفسرون والحجة في قوله
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما قال في الكشاف وهذا دليل على امامة ابي بكر
فانها نزلت في المخلفين عن الحديبية وهم اعراب غفار ومزينة وجهينة واشجع واسلم والديل ولم يدعوا الى حرب في ايام
رسول الله صلم ولكن بعد وفاته وكيف يدعوهم رسول الله صلم مع قوله فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا
والجواب ان لسياق الاية يصرح بما زعموا وفيها اقوال للمفسرين فقيل القوم فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون

للجزية لان الروم نصارى وفارس مجوس والداعي الى قتالهم عمر وعن قتادة انهم ثقيف وهوازن وما كان من قتالهم في ايام رسول
الله فالجار الله وعلى هذا يكون معنى لن تخرجوا معي ابدا اي ما دمتم على ما انتم عليه من مرض القلوب والاضطراب في الدين وعلى
قول مجاهد ان المراد لا تتبعون رسول الله الا متطوعين لا نصيب لهم في المغنم وقيل المراد بها دعا علي الى قتال من قاتله من
الناكثين والقاسطين والمارقين فان البغاة عندنا مسلمين بل فسقة ومما احتجوا به وهو النص الجلي عند البكرية والكرامية ونحوهم
ايضا الى اصحاب الحديث ما رواه البخاري ومسلم من قوله صلعم في مرضه لعائشة ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا
فاني اخاف ان يقول قائل او يتمنى متمن ويابى الله والمؤمنون الا ابا بكر وروي عنه صلعم ايتوني بقرطاس وقلم اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
عليه بعدي اثنان والجواب ان هذا خبر احاد وان ولو كان الامر كذلك لاحتج له ابو بكر يوم السقيفة في محاجة الانصار
وفي عدم احتجاجه بالنص وقت الحاجة اليه دليل على عدمه **فصل** واما قول المعتزلة والصالحية من ان طريقها العقد
والاختيار **قوله** وانما نعلم بطلانه بان نتتبع ما احتجوا به في ذلك يعني مع حله ونقضه وقد احتج الامام يحيى في
التمهيد على بطلان ذلك بوجوه احدها ان الامامة لو ثبتت بالاختيار لكان لمثبتها باختياره ان يزيلها باختياره كما في القاضي والامير
وبالاتفاق ان الاختيار غير مؤثر في الازالة فلا يؤثر في التولية وثانيها ان معنى النصب ان يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره
ومن المعلوم انهم لو ارادوا ان يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره فقط لم يصح ذلك بالاتفاق فاولى واحرى الا يمكنهم
جعله نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره وثالثها انه اذا لم يكن احاد الامة قادرين على توليته المناصب النازلة نحو القضاء والامارة والتولية
فلان لا يكونوا قادرين على توليته اعلى المناصب وهي الامامة اولى ورابعها ان الاختيار يؤدي الى الفتنة لان الناس مختلفوا
المذاهب والاغراض وكل صاحب مذهب يريد كونه الامام على مذهبه واهل كل بلد يريدون ان يكون الامام من بلدهم ومن اقاربهم
فيدعي كل منهم ان الذي اختاره اولى بالامامة ممن اختاره غيره فيؤدي الى المحاربة واثارة الفتن وخامسها ان الامام خليفة
الله وخليفة رسوله وفي اثبات الامامة بالاختيار ما يمنع من كونه خليفة لهما لانهما لم يستخلفاه واحتج الفقيه حميد بان العترة المحقة
على بطلان ذلك وهو معلوم من حال الصدر الاول منهم ومن بعدهم من زيدية وامامية فالزيدية يقولون ان طريقها الدعوة والامامية
يقولون بان طريقها النص واجماعهم حجة **قوله** ولم يقع انكار في الاختيار وانما وقع في المختار قال الفقيه حميد في الرد على
ذلك انما اختلفوا في المختار لا حل الخلاف ثم في الاختيار لانه من كان يرى ان الامام علي قال بان طريق امامته النص رد الاختيار
والعقد **قوله** لانه يكون عبثا حينئذ يعني عند من لا يجعله طريقا ويحكم بعدم الحاجة اليه وكان الاحسن ان يقول لان ذلك
الاعتقاد يكون جهلا والجهل قبيح فيوجب انكاره واما عبارته هذه فعلتها غير مستقيمة **قوله** وليس للشاهدين ان
يختارا اي يختار غيري لمتابعة الناس اياي **قوله** قلنا قد قدمنا انه ليس في السقيفة اكثر من اظهار الطاعة الى قوله جواز ليس
بالمطابق واحسن منه ان يقال لعله علم عدرا عن الاحتجاج على صحة ما لا تسلمه وتنازع فيه واحتج عليه بامر لا ينكره
ولا يمكنه منع حجيته وقرر عليه ان المهاجرين والانصار قد رضوا به وبايعوه فليس لمن درجته نازلة عن درجتهم ان
يعارضهم ويختار غير ما اختاروه **قوله** قالوا احتج على طلحة والزبير بالبيعة لم اقف على ذلك في مظانه والمذكور انه عليه السلام
ذكر طلحة قول النبي صلعم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فذكره فقال عليه السلام له فلم تقاتلني قال لم اذكر ثم انصرف طلحة وقال
للزبير يا زبير انشدك الله اتذكر يوم مر بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا فقال يا زبير اما والله لتقاتلنه وانت له ظالم
اتحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي الا تحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما والله
لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير والله لقد نسيت منذ سمعته من رسول الله ثم تذكرته الان والله لا اقاتلك فرجع الزبير
يشق الصفوف حتى ادركه ابن جرموز بوادي السباع وبه قتله ابن جرموز ذكره الفقيه حميد في العمدة وغيره في غيرها **قوله** له عليهم

البحث

ان يحتج بالامرين جميعا يعني النص لانه الطريق الى امامته الموجبة لطاعته والبيعة لانها طريق بل لوجوب الوفا بها في حق مثله **قوله** في ان الطريق هو النص كان الاولى ان يقول في ان الطريق هي الدعوى فاما النص فلا يعتبر سوى الى ابطال ما عداه بل قد ثبت وصح انه لا سبق للنزاع فيه بحال ومتى لم يثبت لم يكف بطلان اقوال من لا يثبته في ثبوته **تنبيه** قد وقع الفراغ من الكلام على المسائل الامامية الكلية وما يتعلق بالامام على الاطلاق ومن اللائق ان نردف ذلك بذكر الحسبة وما يتعلق بها فانها الدرجة التالية من درجة الامامة والامام يسمى السابق والمحتسب يسمى المقتصد وبينهما مناسبة وليس لاصحابنا كل الاهتمام بذكر الحسبة واحكامها اما المتقدمون من ائمتنا وعلمائنا فلا نعرف لهم فيها كلاما واول من ذكرها الامام ض يحيى عليه السلم حين سئل عنها فاتى فيها بكلام وجيز واوما البعض من بعد وذكرها غير من المتأخرين وقلما تذكر في كتب علم الكلام بحسب انا لم نقف على ذكرها في شيء من كتبه المبتدا وله المستعمله الا في بعض تعاليق الشرح ونحن ناتي بما ذكر فيه ولا نخليه عن زيادة مفيدة او تهذيب حسن **الحسبة** عبارة عن انكار المنكر والمنع من وقوعه بما امكن وان انتهى الامر الى القتل والقتال والامر بالمعروف ومن غير قتل ولا قتال ولا زيادة على التعريف والمقال وشرط الطالب ان يكون المنتصب لها عاقلا بالغا ذكرا حرا والا يكون في الزمان امام وان قام بعدها بطلت وان يكون للمحتسب عدالة وورع وتضلع يهتدي بها الى الاصابة في تصرفاته وان لم يكن مجتهدا وجودة راى وحسن تدبير وعدم سبق محتسب له في الديار القريبة منه لا في البعيدة وحد القريب ما كان مظنة للتنازع والبعيد ما يؤمن جهة وقوعه ولا يشترط في المحتسب بل يصح ان يكون قرشيا وغير قرشي وعربيا وغير عربي وطريقها العقد والنص عند معتبره في الامامة وهو مذهب من يعتبرهما فيما عدا الامامة والصلاحية عند الهدوية فمتى ثبتت الحسبة وحصل طريقها وكملت شروطها فشان المحتسب ما ذكر من انكار المنكر والدفع عنه مطلقا والامر بالمعروف قولا فقط واقامة فريضة الجهاد والدفع لمضار المسلمين وكف الباغين والمعتدين والمجاهرين ومن يحاول الفساد في الدين وسد الثغور وحفظ بيضة الاسلام والاساس ايضا لحفظ المعاقل والحصون التي يقع بحفظها صلاح وتشييد وطاء الحق ويوصل الى الغرض من الحسبة وله ان ياخذ الاموال لدفع المضرة عن المسلمين انفسهم واموالهم او اعراضهم طوعا او كرها قيل ويقرب ان له اخذ ذلك من كل مال وان كان لتيم او مسجد اذا كان للدفع ويأخذ من الاموال على حسب مقاديرها ولا ياخذ شيا من واجبات الاموال التي هي الزكوات والاعشار وسوى الاموال ونحو ذلك ولا يجوز له الاكراه عليها لكن اذا سلمها اربابها اليه اختيارا او امروه يصرفها جاز ذلك على سبيل الوكالة وانما يجوز له الاخذ من خالص الاموال ولا يجوز له صرف ما اخذه كرها الا في دفع مضار المسلمين وانكار المنكر لا في سائر المصالح كالانفاق على العلما والمتعلمين وعمارة المساجد ونحوها وما كان الغرض منه جلب النفع للمسلمين لا دفع الضرر قيل والاظهر ان من ثبتت حسبته وقام بمصالح المسلمين والدين له دفع الضرر وجلب النفع في ذلك ولا يستثنى في حقه الا الاربعة التي تختص بالامام عند من يقضي بها عليه والله سبحانه اعلم

القول في تعيين الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

قوله ذهب اهل البيت واكثر الزيدية الى انه علي عليه السلم المراد باكثر الزيدية من عدا الصالحية وسبق الزيدية جميعا على ان عليا هو الافضل والاولى بالامامة **قوله** وذهب المعتزلة والصالحية وسائر الفرق الى انه ابو بكر الظاهر انه قول جميع فرق الاسلام ما عدا الامامية والكثير من الزيدية وكذا العباسية فانهم يقولون بانه العباس **قوله** لنا النص والوصاية والتفضيل والعصمة واجماع اهل البيت عليهم يعني بهذه انواع الادلة الدالة على امامته عليه السلم والنوع الاول منها وهو النص ينطوي على ادلة متعددة من القران والاخبار الواردة في شانه عليه السلم مما يقضي بافضليته وامامته كثيرة وهي منقسمة الى متواتر وغيره وما ليس بمتواتر فلا ينهض حجة فيما الا ان يقال انه متواتر في معنى الامامة فيكون حجة وان ثبت ذلك كان ما ذكر

من الخبار الاحادية على جهة الاستظهار ولعل الخصوم ينازعون في صحة ما نرويه اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم لكن كتبهم المعتمدة
يسمحون بذلك كما ذكر الامام ص ... عليه السلم في الرسالة النافعة بالادلة الواقعة قال عليه السلم واعدل الشهادات شهادة الخصم لخصمه اذ
هي لاحقة بالاقرار الذي لا ينسخه تعقب الانكار وقد اكثر الشيعة في رواياتها بالاسانيد الصحيحة الحق لم يدخل الخصم لمكاننا
حصره في وقتنا هذا الا انه الجم الغفير في فضائل علي والحسنين وذريتهما الطيبة وما يوجب لهم الامامة ويخصهم بالزعامة
الى يوم القيمة فهو على ذلك كتب لو الوف احاديث كثيرة وزاننا الا نعتمد على شيء من رواتها في هذا الباب يكون اهل تلك الجهة ما يلتبس
الى الفقهاء ومعتمد بن علماء الامة العامة الاربعة في الفقه وغيره فانه احتلفوا ولن يختلفوا في صحة نقل الصحاح من صحيح مسلم والبخاري
ومن كتاب الجمع بينهما لابي عبد الله محمد بن ابي نصر الحميدي ومن كتاب الجمع بين الصحاح الستة لابي داود والترمذي والنسائي الكبرى
من صحيح النسائي ومن جمع ابي الحسن رزين بن معوية ومسند احمد بن حنبل وتفسير القرآن للاستاذ ابي اسحق احمد بن محمد بن
ابرهيم الثعلبي ونسخ ذلك كالشافع له ما الغلبة لشد ذكره ما رواه الفقيه الشافعي ابو الحسن علي بن محمد الطيب المعروف بابن
المغازلي الواسطي بما يتعلق بالقرآن الكريم فهو شفاء لكل سقيم والدواء من الداء العقيم والصراط المستقيم واما ما يتعلق بالصحاح
فهو القدوة للمذاهب الاربعة اذ الشك لو اعترى فيما يشاهد بالعيان لما اعترى اهل المذاهب الاربعة الشك فيما احتوته الصحاح
م وقد علمت بان هذه الصحاح ناطقة فصاح اعتمدها علماء الاسلام الخاص منهم والعام ثم تنشفع ذلك بما يرويه القدوة في مذهب الشافعي
فهو كالمعدل للمعدل للشهادة ويكنا ما نرويه الشيعة بطرقها الصحيحة التي لا يمكن على بعضها الا ما يقدح به في اصول الاسلام
الشريف وكذلك بما احضرنا ونا عليهم ادرواسم كالشهادة لا يفهم فكان للخصم ان يتعرض فيها وفصول ما ثبتناه له هذه الكتب من الحق
بالعترة الطاهرة خمسة وان يعول فضلا يشتمل على تسعمائة وعشرين حديثا منها من مسند ابن حنبل مائة واربعة وتسعون حديثا
ومن صحيح البخاري سبعة وتسعون حديثا ومن صحيح مسلم خمسة وتسعون حديثا ومن تفسير الثعلبي مائة ومائة وعشرون
حديثا ومن الجمع بين الصحيحين للحميدي ستة وخمسون حديثا ومن كتاب ابن المغازلي الشافعي مائة وتسعة وعشرون حديثا
ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري تسعة وتسعون حديثا ومن احاد ... ومن غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري
على الخرافة من العترة الطاهرة ستة احاديث ومن كتاب المغازي لمحمد بن اسحق حديثان ومن رواية ابي نعيم المحدث عاجمه من كتاب
الاستيعاب حديث واحد ومن كتاب الشريعة للآجري حديث واحد ومن كتاب حافظ ابي زكريا حديث واحد ومن كتاب الملاحم لابي
الحسين احمد جعفر بن المنادي حديث واحد ومن كتاب الطبري حديثان وفيما يختص بعلي عليه السلام سبعمائة وخمسة وثمانون حديثا
من مسند ابن حنبل مائة ومائة وسبعون ومن صحيح البخاري تسعة وثمانون حديثا ومن صحيح مسلم اربعة وثلاثون
حديثا ومن مناقب ابن المغازلي مائتان وخمسة وخمسون ومن تفسير الثعلبي مائة وخمسة احاديث ومن الجمع لرزين احد واربعون
حديثا ومن كتاب الفردوس حديث واحد ومن رواية ابي نعيم المحدث مما خرجه من كتاب الاستيعاب حديث واحد ومن كتاب ابن
شيرويه حديث واحد ومن حديث الملاحم لابي الحسين حديث واحد قال عليه السلم وقد عينا لك مواضع هذه الاحاديث وكتبها لتطلبها
منها فتعلم صدق الرواية عنها اذ هذه الكتب هي التي توجد في ايدي الامة مسلسلة الى رجالها انتهى فصل في ذكر رجل من علماء البحرين
احتج على امامة امير المؤمنين علي بن [illegible] ولم يعتمد في الاحتجاج على هذه المسئلة ما يذكره المصنف قوله واما النص فهي
نصوص كثيرة اما الذي ذكره منها فليس مما يوصف بالكثرة لكن لعله اراد ما ذكره وما لم يذكره قوله الثاني انها نزلت في امير المؤمنين
وانه تصدق بخاتمه صفة ما روي في ذلك ان سائلا كان يسال في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والناس بين قائم وراكع فلم
يعطه احد شيئا فقال اللهم اني اشهدك اني سالت في مسجد رسول الله فلم اعط شيئا وعلي عليه السلم في حال الركوع فاشار اليه بخاتمه
فنزعه واخذه السائل ونزلت الاية على النبي صلعم فخرج والناس بين قائم وراكع فبصر بالسائل فقال هل اعطاك احد شيئا قال

نعم

ثم واشار الى علي فقال اللهم الايه **قوله** والتاسيس في اللفظ يعني حمله على معنى مستقل غير موكد لغيره كان في ذلك
حمل اساس مستقل له واذا حمل على التاكيد فانما بني على ما قد تاسس من قبل **قوله** فالواو للثنا لسلم ان الواو للحال اما
جار الله فجعلها للحال على الوجهين بتفسير الركوع بالخشوع ويكون المعنى انهم يعملون ما ذكر من اقامة الصلوة وايتاء
الزكاة في حال الركوع الذي هو الخشوع والاخبات والتواضع لله اذا صلوا او اذا زكوا فالركوع وقيل هو حال من يوتون الزكاة
اي يوتونها في حال ركوعهم في الصلوة وانها نزلت في علي **قوله** ولنا الاصح ترجيحه النحو ذكر فيه نظر فان عطف الجملة
(على الاسمية)
الاسمية على الفعلية جائز على قواعد العربية وان كان عطف الاسمية والفعلية على الفعلية اشد تناسبا **قوله**
فعل كثير وهو يفسد الصلوة وربما يقال في تحرير السوال فعل كثير ليس من الصلوة ولم يكن منها فلا بد ان يكون محرما او
مكروها الا لغرض **قوله** ولنا صدور هذا القدر الى اخره جواب حسن واضح قال جار الله كان الخاتم مرجا فلم
يتكلف لخلعه كثير عمل يفسد بمثله صلاته وورد جيد بوجوه اخر منها ان الافعال كانت مباحة في الصلوة ولهذا كان يسلم
بعضهم على بعض ويشمتون العاطسين ثم نسخ ذلك بعد فمن الجائز ان علي عليه السلام فعله في الوقت الذي كان مباحا فيه ومنها انه
لا يمتنع ان يكون مخصوصا بذلك دون غيره كما خص بجواز القعود في المسجد وهو جنب ولذلك كان باب داره الى المسجد دون الصحابة
ومنها انه لا يمتنع ان يكون قد علم ان السائل قد بلغ به الضرر الغاية فجاز له ان يفعل مثل ذلك كما اذا راى صبيا في النار فانه
يجب عليه الخروج من صلاته لانقاذه فلو صلى الجاهد كانت صلاته فاسدة **قوله** وفائدة وروده كذا الى اخره قال
جار الله ما لفظه فان قلت كيف يصح ان يكون لعلي واللفظ لفظ جماعة قلت جي به على لفظ الجمع وان كان السبب فيه رجلا واحدا
ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه ولينبه على ان سجية المومنين يجب ان تكون على هذه الغاية من الحرص على البر
والاحسان وتفقد الفقرا حتى ان لزهم امر لا يقبل التاخير وهم في الصلوة لم يوخروه الى الفراغ منها **قوله** مما يرد النون
فيه للعظمة لعله اراد نون الجمع وكان الحسن ان يقول مما اتى فيه لفظ الجماعة للواحد ليشمل الجمع كقوله لحافظون
وضمير الجمع كقوله انا نحن نزلنا الذكر فانا ضمير محله النصب متصل للجماعة ونحن ضمير منفصل محله الرفع للجماعة ونا
في نزلنا ضمير محله الرفع متصل للجماعة **قوله** خاصة في المجاز يعني لان من اجاز القياس في اللغة لعله لا يحجره في المجاز اذ المجاز
لا يطرد واما من منع القياس في اللغة فظاهره انه عم بذلك الحقيقة والمجاز وهذه مسئلة خلاف بين العلما فاجاز القاضي الباقلاني
وابن سريج والامام الداعي يحيى بن المحسن على ما ذكره في المقنع القياس في اللغة ومنعه الجمهور **قوله** الى قوله وعلى ربهم
يتوكلون هو وهم في التلاوة واخر الايه وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل **قوله** فانها نزلت في علي عليه السلام حين جاء من بر هذه
الرواية حقة والمشهور في قصة سببها ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موعدنا موسم بدر لقابل ان شئت
فقال صلعم ان شا الله فلما كان القابل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان
يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وهذا عام جدب
ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراة فالحق بالمدينة
فثبطهم ولك عندي عشر من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال ما هذا بالراي اتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت
منكم الا شريد افتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد فكره المسلمون الخروج فقال صلعم
والذي نفسي بيده لاخرجن ولو لم يخرج معي احد فخرج في سبعين راكبا وهم يقولون حسبنا الله ونعم الوكيل حتى وافوا
بدرا واقاموا بها ثماني ليال وكانت معهم تجارات فباعوها واصابوا خيرا ثم انصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع
ابو سفيان الى مكة فسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق هكذا ذكر جار الله وعلى

هذا فالذين اريد به الجمع وهو النبي صلعم واصحابه واما الناس الاول فالمراد به نعيم بن مسعود والناس الاخر ابو سفيان
او هو واصحابه قال جار الله فان قلت كيف قيل الناس ان كان نعيم هو المثبط وحده قلت قيل ذلك لانه من جنس الناس
كما يقال فلان يركب الخيل ويلبس البرود وماله الا فرس واحد وبرد واحد فرد **قوله** نزلت في رجل يعني ظاهر من امرأته
يعني اوس بن الصامت الانصاري وامرأته خولة بنت ثعلبة وقصتهما مذكورة في تفسير سورة المجادلة **قوله** وقد اقمنا الادلة
على انه لا يصح عموم قوله والذين امنوا كان الاولى ان يقول وقد اقمنا الادلة على ان المقصود بها الخصوص فان عموما ما صح
في الاصل ولم يتقدم ذكر دليل على انه لا يصح او يقول على انه لا يصح حملها على عمومها **قوله** من دون ائمة الصواب ان يقول من
دونكم لان هذا المعنى موضع للاتيان بضمير الرفع المنفصل بل الضمير المجرور المتصل **قوله** خلاف هذه الاية يعني قوله في
سعيد بن هشام وابن الدليل عليه وبحار بانه سيأتي ما يدل على ان المراد في هذه الاية ما ذكره اما جار الله فحمل قوله انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا على وجوب اختصاصهم بالموالاة وهي عكس المعاداة **قوله** يلبث في الجاسر يعني جانب الفاعل والمفعول
كما اذا قيل ودّ او ناصر فلان فلانا او جا انثى من اثنين كما اذا قيل بينهما موادة **قوله** كما في قوله والمطلقات يتربصن الاية
يعني فان خصوص اخرها وهو قوله وبعولتهن احق بردهن اذ هو خاص بالرجعيات لا يمنع عموم التربص المذكور للرجعيات
والبوائن **قوله** الى اخرها التحقيق ان النعت واحد وهو الموصول الذين وصلته وهي يقيمون الصلوة وما عطف عليها وهو
يؤتون الزكاة واما اخر الاية وهو وهم راكعون فليس نعتا بل جملة حالية محلها النصب والواو للحال ويحل الموصول
وصلته الرفع **قوله** والاختتام للتشوف الى قطع للمنازعة واللجاج والسعي بسكون الغين في الاصل حاجة الشرق
قوله وعلى هذا ورد قوله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه هذه الاية صريحة فيما ذكر من معنى الولاية وهذا
فسرها جار الله فقال اي وما استحقوا مع اشراكهم وعداوتهم للدين ان يكونوا ولاة امره وارباباه **قوله** ولا يصح ان
يقال انما وليكم الى اخره والظهر مما ذكره ان لفظه ولي في الاية ليست للعلي وحده لانها وردت في اثبات الولاية لله ولرسوله ومن له
وليس الله والياً ولاية مقيدة بكونها من عنده ولا مطلقة ولا رسول الله لولا الا عن الله واعلم انما يوضح ارادة هذا المعنى
الذي هو ملك التصرف في امورهم وتوليه ان الله تولى احرانه ولينا وانما اراد بذلك انه المالك للتصرف وعلينا ثم عطف برسوله فاكد
له من ذلك ما اثبته لنفسه من ملك التصرف وعلى المومنين ثم اثنى بامير المومنين فوجب ان يثبت له مثل ذلك ليصح معنى العطف
في الكلام كما ان القائل اذا قال رايت عمرا او اقام ورد به عمرو كما اقتضى اول الكلام من وبه زيد هكذا قرره الفقيه حميد وهو كلام حسن حسن
قوله قال حسان بن ثابت في شأن نزول الاية هي ابيات ظاهرة المعنى واراد بالمحبّر شعره الذي انشده فيه ومحبر الشعر
تحسينه وروى الحسن بن بدر الدين في انوار اليقين لحسان بن ثابت في هذا المعنى ۞ أوفي الصلوة مع الزكوة فقامها
والله يرحم عبده الصبّارا ۞ من ذا بخاتمه تصدق راكعا فاسرّه في نفسه اسرارا ۞ ما كان بات على فراش محمد
ومحمد اسرى يؤم الغارا ۞ من كان في القران سمي مومنا في تسع ايات جعلن كبارا ۞ واعلم ان في النفس شيئا
من نسبة الى حسان من الاشعار في هذا المعنى ونحوه وسبب الشك انه لا يوثر عن حسان انه من اهل الموده الصافية لامير المومنين
بل قد نقل عنه الانحراف والميل الى عثمان وابياته الشهيرة فاضية بذلك وهي التي اولها ۞ ياليت شعري وليت الطير تخبرني
ما كان شان علي وابن عفانا ۞ وان في بعض الاثار المنسوبة اليه في مقالي فضائل امير المومنين ما يقضي بانها ليست من
شعره لانه كان من افصح شعراء العرب واجودهم شعرا ولكن العهدة على ناقلي ذلكم واما الفقيه حميد والامام الحسن فلا شك في
صدقهما وصحة نقلهما وانما الشك يتطرق الى رواية غيرهما ممن استند اليه والله اعلم **قوله** فابطاله بامر واحد الى اخره
يقال انما قولهم ان سياق الاية وسببها يشهدان بان المراد المودة والناصر فليس مما يبطل ذلك اوتفسير السوال ان الله سبحانه نهى عن

اتخاذ اليهود والنصارى اوليا ومعناه النهي عن ان يتخذوهم اولياء ينصرونهم ويستنصرونهم ويواخونهم ويصافونهم ويعاشرونهم
معاشرة المومنين وعن عبادة بن الصامت انه قال لرسول الله صلعم ان لي موالي من يهود كثير عددهم واني ابرا الى الله ورسوله
من ولايتهم واوالي الله ورسوله فقال عبد الله بن ابي اني اخاف الدوائر ولا ابرا من ولاية مواليّ وهم يهود بني قينقاع فعجز
النهي عن موالاة من يجب معاداتهم ذكر من يجب موالاتهم بقوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا هكذا قرره في الكشاف
فيجب ان يحمل الولاية المامور بها على معنى الولاية المنهي عنها وقد يوكد هذا انه لو كان معنى الولي في الاية معنى الامام لوجب
ان يثبت هذا المعنى لله تعالى ولرسوله ومعلوم ان ذلك لا يصح ثبوته في حق الله وكذلك حال علي عليه السلام ويكون المراد بالاية النصرة
فيكون تعالى ناصرا للمومنين وكذلك رسوله صلعم وكذلك علي عليه السلام وقد اجاب الفقيه حميد عن هذا الطرف الاخير من السوالات
الاية مفيدة لملك التصرف وقد يكون هذا المعنى امامة بان يكون في حي مخصوص وقد لا يكون كذلك والمطلوب ان علياً عليه السلام
مالك للتصرف في المومنين ولا خلاف ان هذا المعنى في حقه يفيد الامامة وكذلك الرسول صلعم فانه يجوز وصفه بانه امام
انما لان ملك التصرف في حقه عام على المومنين **قوله** وهو قول ابي علي والقاضي يعني قاضي القضاة ونسبه في المنتهى
الى المغيرة جميعا **قوله** ومن حيث اللغة يعني حقيقة وقد قيل يصح ذلك من حيث القصد ومن حيث اللغة مجازا وهو
الذي اطلقه في المنتهى واختاره وهو القوي **قوله** يجوز من حيث القصد لا من حيث اللغة يعني لا حقيقة ولا مجازا لان
العرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها الا على سبيل البدل واما على سبيل الجمع فلا والوضع الجديد
قيل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقد قيل بجوازه في النفي لا في الاثبات **قوله** ولا يمنع من ذلك الا العلم بالتضاد
او ما يجري مجراه التضاد كالتنافي الواقع في معنى الشفق وهما الحمرة والبياض ومعنى الجون وهما السواد والبياض والذي
يجري مجراه التنافي الواقع بين معنى افعل وهما الامر والتهديد فان الامر والتهديد ليسا ضدين على الحقيقة وانما يجريان
مجرى الضدين لتوقفهما على امرين ضدين وهما ارادة الفعل وكراهته لان الامر يتوقف على الارادة والتهديد يتوقف على الكراهة
واعلم ان منع التضاد وما يجري مجراه مطرّقة الصارف فان علمه بالتضاد او ما يجري مجراه صارف له عن ان يريد الضدين
بارادتين لا ان ارادتيهما ضدان على الاصح بدليل صحة اجتماعهما اذا جهل التضاد **قوله** واما من حيث اللغة الخ فيه
نظر لانه يقال لا نسلم ان هذه قرينة تقتضي ما ذكر ولا ان ذلك يصح لغة لان هذه اللفظة ما وضعت في اللغة الا لتستعمل
في معنى واحد فقط ولم توضع لمعاني على جهة الجمع بل على جهة البدل ولانه اذا تجرد عن القراين فعدم القرينة تصيره مجملا
كغيره من المجملات الواردة في كلامه تعالى وسنة رسوله **قوله** وذلك يخرجه عن الافادة يقال لا يلزم ذلك كما في ساير الالفاظ
المجملة لانه ليس من قبيل المهمل والا دلالة من فايدة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل ولا يصح ان يقال انه خال عن الفايدة فانه
متى ورد على المكلف ظهرت فايدته بالعزم على الامتثال متى بين والاستبشار فيستحق المدح على ذلك والثواب او بالكراهة
والتقلقل والبنا على العصيان فيستحق عكس ذلك **قوله** فقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي يقتضي حمله على الصلوة
بمعنى الدعا وبمعنى الرحمة يعني ان معناها الرحمة من الله والدعا من الملائكة ولا يصح ان يكون من الله بمعنى الدعا ولا من الملك
بمعنى الرحمة **قوله** يقتضي حمله على السجود الشرعي وعلى السجود اللغوي وذلك لان الاية الكريمة المريد ان الله يسجد
له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
فسجود من في السموات والارض على سبيل العموم والجمادات المذكورة والدواب لا يمكن حمله الا على المعنى اللغوي وهو الانقياد
لامر الله والخضوع له وعدم الامتناع عما اراده والمطاوعة له وسجود كثير من الناس المراد به المعنى الشرعي قطعا
لانه لو اراد اللغوي لنسبه الى الناس كلهم اذ هم فيه على سوا ولا كتفى باول الاية وهو قوله ومن في الارض ومن من في الارض من انات

يستعمل اللفظ المشترك في معنييه اللغويين او في حقيقته ومجازه او في حقيقته اللغوية والعرفية قدرة فعل مضمر يفسره الظاهر
ويسجد كثير من الناس يدل عليه يسجد المظهر المذكور اولا اي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة ذكره جار الله
قال ولم اقدر يسجد الذي هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة في حق هؤلاء لان اللفظ الواحد لا يصح استعماله في حالة واحدة
على معنيين مختلفين او ارفعه على الابتداء والخبر محذوف وهو مثاب لان خبر مقابله يدل عليه وهو قوله حق عليه العذاب
ويجوز ان يجعل من الناس خبرا له اي من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون والمتقون ويجوز ان يبالغ في الكثير
المحقوقين بالعذاب فيعطف كثير على كثير ثم يخبر عنهم بحق عليهم العذاب كانه قيل وكثير وكثير من الناس حق عليهم العذاب
ما ينطبق الى كثرة ما اورده جار الله جدا في الهذر من ان يقصد باللفظ الواحد كلا معنييه وربما يقدرون في قوله ان الله
وملائكته يصلون ان الله يصلي وملائكته يصلون ومما اجاب به ابن الحاجب حمل السجود على الخضوع وابتنا على انه يشمل السجود
اللغوي والشرعي والصلوة على الاعتنا باظهار الشرف وهو يشمل الرحمة والدعا **قوله** طلقت برؤيته اي لو كان هذا الاحد
فيه والا هو ما نحن فيه فان لفظ اللون موضوع لكل لون من سواد وبياض وغيرهما على سبيل التواطؤ لا على وجه الاشتراك
قوله ويصح معه فقال سيبويه الى اخره ليس في ذلك حجة لان مراد سيبويه انه خبر في معنى انشا الدعا فاللفظ خبر والمعنى انشا
فليس ذلك صريحا فيما نحن فيه **قوله** ولنا ان يجب بانه غير واجب هذا مطابق للتحرير المذكور واما لو قيل في تحرير الاحتجاج
لهما ان المستعمل له في المعنيين على الجمع غير مطابق للوضع اللغوي لان اللفظ فيه وضع لهما على البدل استقام ولم يكن له ان يجيب
بما اجاب به **قوله** لا فادة الافراد فقط اي المعاني المفردة كالمشترك فانه موضوع لتعدد فرد من افراد ما وضع له لا المفيد لها
كلها **قوله** اولا فادة المجموع فقط يعني المعاني المفردة كالبلق فانه موضوع لافادة اجتماع السواد والبياض في الفرس
قوله اولا فادة الافراد والمجموع على الجمع هذا ليس له وجود ولا يتصور **قوله** اولا فادة الافراد والمجموع على
البدل يعني بان يستعمل لافادة افراد معانيه على البدل ولا فادة مجموعها كما يجوزه الذاهبون الى ان اللفظ المشترك يصح استعماله
في جميع معانيه **قوله** يجب السبح اي هاشم الذي في المنهي من الاحتجاج لمذهبه انه لو صح ذلك لكان مريدا لما وضع له
تلك اللفظة او لغير مريد له لاجل العدول الى غير ما وضعت له وهو محال واجاب عنها بانا نختار انه مريد لما وضع
له اولا وثانيا بوضع مجازي ولا يلزم البنا فضلا عن الخلاف الا عنا ربي **قوله** فلان بينهما ما يجري مجرى التضاد
يعني في الانضاد بينهما لانه يمكن الجمع بينهما في حالة واحدة كان يعظمه بلسانه ويستخف به بفعل يده وانما جعل بينهما
ما يجري مجرى التضاد لان احدهما ينبي عن ارتفاع حال من وجه اليه والاخر ينبي عن اتضاعه والارتفاع والاتضاع
نقيضان او ضدان **قوله** كما لا يلزم من ثبوت الولاية في النكاح الى اخره يقال ليس هذا من قبيل استلزام ثبوت الولاية
المطلقة للولاية المقيدة فان كلتيهما هنا مقيدتان ويمكن الجواب بان المقيد يستلزم المطلق فولاية النكاح قد يستلزم ثبوت
الولاية المطلقة **قوله** مغاير لمفهوم حقيقته ذلك الشي من حيث هو هو حقيقة الانسان من حيث هو هو الحيوان
الناطق **قوله** وهذا هو المعرفة يعني كالانسان اذا كان الالف واللام فيه لتعريف العهد **بلغ مقابله** الطاهر
من كلام اصحابنا دعوى ان دلالة الاية الكريمة على امامة امير المومنين قطعية وقد عرفت من سياق الاستدلال بها
اعتمادهم بان لفظ الولي مشترك وادعاء انه لا يتبادر الى الفهم منها الذي يلي التصرف واوانه الواجب حملها على جميع معانيها
عند عدم القرينة وادعاء ان ذلك يصح لغة على جهة الحقيقة وذلك كله مترتب على ان الاية نزلت في علي ونزولها
فيه مبني على خبر ورد في ذلك احادا او على دعوى اجماع اهل البيت عليهم وجميع هذه القضايا والمقدمات غير يقينية
ولا ثابتة فما ترتب عليها فغير يقيني وقد ذكر الامام المهدي لعمري يحيى ان الاستدلال بهذه الاية ضعيف جدا

ولم يقطع

في علي

ولم يقطع بنزولها في علي وجوزان يكون المعنى بقوله انما وليكم الله انما ناصركم الله ورسوله ومن كان من المؤمنين مقيما
للصلوة موتيا للزكوة خاصة الله قال مولانا عليه السلام وقد ذكر في الفائق لابن الملاحمي وكذلك ذكر غيره ان سبب نزولها ما تقدم
من حديث عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي قال في العمدة قبل الجهاد وذلك في شأنهما لان يهود بني قينقاع كانوا حلفاءهم
فسألوهما ان يسألا رسول الله العفو عنهم فسأل عبد الله وامتنع عبادة وقال انا لا اوالي الكفار وانما اوالي المؤمنين
فنزلت الآية عند ذلك ومما يورد على الاستدلال بهذه الآية انها لو افادت امامة علي لوجبت بعدها في حال حيوة النبي صلى الله عليه
وهو باطل بالاجماع فلا يجوز حملها على ذلك واجاب في العمدة بانا نصرفها الى ما بعد وفاته صلى الله عليه بدليل وقد قام الدليل
على ان غيره صلى الله عليه لم يكن له ان يتصرف الا عن امره في حال حياته وبقيت سائر الاوقات مرادة بالآية ومما يورد على الاستدلال
بها ان الامامة امر شرعي فلا يجوز ان يستدل عليها الا بالالفاظ الشرعية ولا شبهة ان لفظة الولي ليست من الالفاظ
الشرعية التي يفيد الامامة بل هي لفظة لغوية فلا يجوز ان يستدل بها على الامامة واجاب في العمدة بان الامامة وان
كانت شرعية فلا يجب في الالفاظ المفيدة لها ان يكون شرعية بل يجوز كونها لغوية او عرفية لان الغرض انما هو وجود
دال عليها ولا اعتبار باختلافه في نفسه وايضا هذه اللفظة في اصل اللغة مفيدة لمالك التصرف ولم ينقلها الشرع الى
معنى اخر بل اقرها على هذا الحد فصارت شرعية لان اقرار الشرع للفظ اللغوي يجري مجرى وضع شرعي في انه يكون
شرعيا بلسـه اخرى وقد استدل بآية اخرى على مسئلتنا وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم قالوا فالمراد بالنفس نفس علي عليه السلام لا يتصور ان النبي صلى الله عليه يدعو نفسه فان ذلك عبث والمراد بالابناء
الحسنان وبالنساء فاطمة اطبق اهل النقل وجمهور العلماء على ذلك وادعى بعضهم اجماع الامة عليه فاذا ثبت ان عليا عليه السلام
نفسه صلى الله عليه فكيف يصح في نفس هي نفس رسول الله صلى الله عليه ان يلزمها طاعة غيرها والدخول تحت اوامر الغير ونواهيه هذا
ما يدفعه العقل والسمع واستدل ايضا بآية ثالثة وهي قوله انما انت منذر ولكل قوم هاد ووجه الاحتجاج ما روي عنه صلى الله عليه
قال سمعت ليلة اسري بي مناديا من خلفي انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال صلى الله عليه انا المنذر فمن الهادي قال علي الهادي المهتدي
القائد امتك الى جنتي غرا محجلين برحمتي ذكره في تعليق الشرح

النص الثاني

قوله الخبر بطوله تحقيقه
ان النبي صلى الله عليه لما قفل من حجة الوداع نزل بواد يقال له خم وفيه غدير ماء نسب اليه وذكر الناصر عليه السلام في المستنفرات خم قبيلة من اليمن وكان
بها غدير بين مكة والمدينة بجحفة او لحص يشترى ماله فسمي غدير خم لما قفل ما اخر اقته ثم نسي هنالك قربه فسمي خم فنزل صلى الله عليه
على ذلك الغدير وكسح له صلى الله عليه تحت دوحات حوله وامر مناديا فنادى الصلوة جامعة ثم اخذ بيدي علي عليه السلام وقال الستم تعلمون اني
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي رواية وانصر من نصره
واخذل من خذله قوله اجماع العترة الطاهرة يعني وحكم المجمع على صحته وان النبي صلى الله عليه واله حكم المتواتر بعلمه فيكون
دليلا قاطعا ويحصل به العلم ولا يفرق الحال بينهما الا ان المتواتر يعلم مخبره ضرورة والمجمع على صحته يعلم المخبر فيه استدلالا
قوله النقل الظاهر المشهور المتلقى بالقبول المخرج في الصحاح وغيرها من كتب الحديث عن بعضهم ان طرق هذا الحديث خمس
وستون طريقا وذكر الامام ... انه ماثور عن مائة رجل منهم العشرة وان بعض اهل العلم افرد له كتابا وجعل طرقه مائة طريق
وخمس طرق قال ولا يوجد خبر قط نقل بطرق مثل هذه الطرق قوله من صحيح البخاري ومسلم والنسائي وابي داود
الذي يظهر ان هذا الحديث غير مذكور في شيء من هذه الكتب وانما ذكره الترمذي في جامعه من رواية زيد بن ارقم وغيره قوله ومسند احمد بن حنبل
اخرجه احمد من رواية البراء قال كنا مع النبي صلى الله عليه في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلوة جامعة فكسح لرسول الله صلى الله عليه تحت
شجرتين فصلى الظهر واخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن
من نفسه قالوا بلى قال فاخذ بيد علي وقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر بعد ذلك

وقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة **قوله** ان هذه اللفظة وان كانت مشتركة الى اخره
ذكر في العمدة انها مشتركة بين عشرة معان المعتِق والمعتَق يقال زيد مولى فلان اي معتِقه وفلان مولى زيد اي معتَقه
والمولى والناصر وابن العم ومنه قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي اي بني العم وقال الشاعر مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا والجار والحليف ومنه قوله جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا هم خلطونا بالنفوس وقال اخر مولى اليمين
ومولى الجار والنسب وقال اخر موالي حلف لا موالي قرابة ولكن قطينا يسئلون الاتاويا
والمالك للشيء كما يقال هذا مولى القوم اي المالك للشيء وعليهم وفلان مولى هذه الضيعة والدار ومنه قول الاخطل
فاوحدن فيها قد نشر لا مرتها اعفوا او في حر ابيك وامجدا فاوري بزنديه ولو كان غيره غداة اختلاف الناس
اكبر واصليا فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش ان تهاب وتحمدا والاحق والاولى قال تعالى
ومأواكم النار هي مولاكم اي احق بكم واولى وقال لبيد فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها
اي اولى بالمخافة والصاحب وعليه قول العجم لما رأى واسق اقعاص صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
قالت له النفس اني لا ارى احدا وان مولاك لم يسلم ولم يصد اي صاحبك واستدل على ان لفظة مولى مشتركة بين هذه
المعاني بانها اذا اطلقت تردد الفهم بينها ولم يسبق الى واحد معين ولانه اذا ثبت استعمالها فيها لغة فالاصل في الاستعمال
الحقيقة فلا يعدل عن ذلك الا بدلالة **قوله** يزول مبهم بما علم عن ذلك من وقوفه صلعم في غدير وقت الوقوف
ومكانه وشدة الحر في بعض الروايات انه صلعم في يوم شديد الحر حتى ان من الحاضرين من يضع ثوبه على راسه
ومنهم من يضعه تحت قدمه وخطبته في غدير وان الخطبة حتى وردني وانه ان الخطبة كانت بعد قيام الظهيرة قبل الزوال
قوله منه ما يعلم بطلانه هو معنى المعتق فالنبي صلعم وعلي عليه السلام اجل من ان يخطر بالبال هذا المعنى في حقهما وكونه معتقا
لمن اعتق كما ذكر المصنف وكونه مالكا لمن ملكه صلعم من العبيد والاماء **قوله** وكونه ابن عم الناس عند المصنف هذا المعنى من
القسم المتعذر وليس بمستقيم فانه لو حمل الكلام على ان المعنى من كنت مولاه فعلي اي ابن عمه فعلي مولاه صح ذلك
ولا يستقيم قول المصنف وكونه ابن عم الناس فان هذه عبارة ركيكة يختل المعنى غير مطابقة في اللفظ لما اريد
والصحيح ان كون علي عليه السلام ابن عم لمن كان النبي صلعم ابن عمه مما يمتنع ان يكون هو المراد لكونه تعريفا لما هو معلوم
ثبوته لا يفتقر الى تعريف وكذلك معنى المولى والناصر والحليف والجار فالتعريف لما هذا حاله تقرر من العبث قال في
تعليق الشرح بل هو اقبح منه لما اتم الله من الاضرار بنفسه وغيره كما الحسن ان يقوم مثل ذلك المقام ليوقع
ان اسمه علي ابن ابي طالب او انه من قريش ونحو ذلك **قوله** وبينا ما هو داخل تحت ما ذكرناه الا وفي التعبير عن
هذا القسم ما قدمناه وهو ان يقال ومنه ما هو معلوم ثبوته **قوله** واما القرينة اللفظية الى اخره تقرير ذلك
انه صلعم لما قرر ثبوت ولاية بقوله الست اولى بكم من انفسكم والمراد وجوب طاعته على الامة مطابقة لما اثبته الله
له من الولاية بقوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم عقب ذلك بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى به فعلي
اولى به ليطابق الكلام وينخرط في سلك الانتظام **قوله** ان زيد بن حارثة قتل يوم موتة وخبر الغدير بعد حجة الوداع
يعني وغزوة موتة في جمادى الاولى من سنة ثمان وخبر الغدير بعد انقضاء الحج من سنة عشر في ذي الحجة وهذا
امر ظاهر عند من له ادنى معرفة بالسيرة النبوية **قوله** ولذلك قولهم صهيب اشعر اهل جلدته لا يسعران هذا وهم
او من سهو القلم والصواب نصيب كما نص عليه المحققون قيل اذا صح ذلك ان الفرزدق دخل يوما على سليمن بن عبد
الملك فقال له انشدنا شيئا من شعرك يعرض بمدحه فانشد يمدح ابيه فقال ابيا بامية اذا انشوا نارا يقولون ليتها

وقد خمدت ابدانهم نار غالب ❊ فاعرض عنه سليمن وقال النصيب قم فانشدنا فانشد يمدحه بابيات منها ❊
فعاجوا فاثنوا بالذي انت اهله ولو سكتوا اثنت عليك الحقايب ❊ فاعجب سليمن وقال للفرزدق ما تقول فيه فقال
هو اشعر اهل جلدته يعني السودان وكان نصيب مولى لبني مروان فقال سليمن واهل جلدتك اشعر ثم قال يا فلان اعطه
كذا وكذا ذكر بساله خطر والحق الفرزدق شاربه وكذلك قولهم الله اكبر فانه ورد لا على جهة المفاضلة
فيه نظر وقد نص بعض العلما على ان المعنى اكبر من كل كبير **قوله** وامثال هذا اكثر من ان تحصى **قوله** ومنه قول
الشاعر ❊ ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول ❊ هو من قول الفرزدق ودعوى المصنف ان معنى
التفضيل غير ثابت ههنا ليس بمسلم واي مانع من ان يريد ان دعائمه اعز واطول من دعائم غيره ولعله اراد المجد بالبيت
تنبيه اصحابنا يجعلون الاصل الثاني من هذه الدلالة مبنيا على خمس درج وبعضهم يجعلها منازل فقال العلامة
الحلي نور الله مرقده مع مخالفينا خمس منازل في كل واحدة منها ما يصح الاستدلال به على الامامة **المرحلة** الاولى
ان العالي على لفظه مولى يعدو الاستعمال المالك للتصرف وما في معناه مما عدل المصنف اليه **المرحلة** الثانية انا اذا سلم
تفاوتها على الاشتراك وعدم عليه عن الاستعمال على ما ذكر فثم قرينة لفظية تعين بان المراد ما ذكرناه **المرحلة**
الثالثة انا ان سلمنا عدم حصول القرينة اللفظية فثم قرينة معنوية تقتضيه **المرحلة** الرابعة انا لو سلمنا انتفا القرينتين
معا فالواجب حمل اللفظة على جميع معانيها التي يصح ان تحمل على علي **المرحلة** الخامسة انا ان سلمنا انه لا يثبت شي
مما ذكر ففي الخبر ما يدل على امامته من وجه اخر وهو انه صلعم دعا له على القطع بموالاة وليه ومعاداة عدوه ونصرة ناصره
وخذلان خاذله والدعا على القطع من الرسول صلعم لا يجوز الا لمن قطع على عصمته واذا ثبتت عصمته وجب كونه الامام
لان نقيه الاولى لان المعصوم عدالته معلومة مقطوع بها فكيف يعدل عنه الى من عدالته مظنونة فانه لا يجوز العدول
عن المعلوم الى المظنون كما لا يجوز ان يعمل المجتهد مع وجود الادلة القاطعة وقد ذكر المصنف هذه المنازل كلها الا
المرحلة الخامسة لانه سياتي بها من بعد وجها مستقلا وطريقة منفردة موصلة الى امامة امير المومنين عليه **قوله**
فهو امر قصد النبي صلعم المعنى الذي نريده مما يؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات من انه صلعم بعد ان خطبهم في غدير خم
وقال في علي عليه ما قال صلى الظهر ثم جلس في خيمته وامر عليا عليه بالجلوس في خيمة بازائه وامر المسلمين بالدخول عليه
افواجا يهنونه ويسلمون عليه بامرة المومنين وامر زوجاته بمثل ذلك ذكره في تعليق الشرح وهذه الرواية وان صح فخم
فما ذكرناه فيها غرابة **قوله** ولهذا قال عمر هنيئا لك قد تقدم ذكر هذا فيما خرجه ابن حنبل في مسنده ولفظه هنيئا
لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنة **قوله** سواد وبياض من الى اخره كان الاكثر
طباقا ان يقول لان المسلمين كلهم يوادون من واده الرسول وينافرون من نافره صلعم ولولا هذا لكان عمر قد اقر على
نفسه انه لا يود من وده الرسول ولا يبغض من بغضه **قوله** وليس لاحد ان يقول الى اخره هذه اشارة الى سوال يورده
الخصوم في دفع النصوص المدعاة كلها باحصار وبحر نورته مسنو في وهو ان يقال لو ورد نص في امامة علي عليه
من كتاب او سنة لكان الصحابة اعرف الناس به وافهمهم له فلو لم يعلموا به لكانوا مكابرين للشرع معاندين له والمعلوم
من حالهم عدم المكابرة في امور دينهم والانقياد للحق والاسراع اليه وشدة التعويل عليه وعدم الانفة عن قبوله
وشهرتهم في ذلك مشهورة واخبارهم فيه ما ثورة الا ترى ان عمر وكان اشدهم شكيمة واقواهم عزيمة كان شديد
المسارعة الى الاذعان للحق وعدم التلكي فيه شديد التواضع في ذلك حتى قال لولا علي لهلك عمر وقال لا ابقاني
الله لمعضلة لا ارى فيها ابا الحسن وقال كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في الستور لما انكر المغالاة في الصداق

فأنكرت عليه امرأة إنكاره لذلك واستشهدت عليه بقوله تعالى وآتيتم إحداهن قنطارا وذكر في بعض التواريخ أن أحد
أمراء الجور أحدث وهو يخطب يوم الجمعة فاحتال لتجديد الوضوء بأن خرج في الخطبة إلى الحث على الصلاة والتطهر لها
وذكر حسن الوضوء واستدعى بالماء حتى يعلمهم صفة وضوء رسول الله صلعم تغافلا عن أن يعتبر بوقوع الحدث منه ويراه
متوضئا فقال بعض الحاضرين قاتله الله أنى تكره هذا من تواضع عمر بن الخطاب فإنه عرض له مثل ذلك حال الخطبة فنزل
وقال لحاضريه سلكم فإني فسوت وذهب فتوضأ ورجع فإذا كانت هذه عادتهم وتحيرهم وسجاياهم فكيف غربت عنهم هذه النصوص
الواردة في شأن علي عليه السلام القاضية باستحقاقه الرئاسة العامة التامة وخفيت عليهم مع محاضرتهم لرسول الله صلعم وسماعهم
منه ومعرفتهم لمقاصده ضرورة وما خفي عليهم سألوه عنه واشتد حرصهم على فهمه وإذا فرض معرفتهم للمقصود منها
ودلالته على إمامة علي فكيف يتصور أن يكابروا الرسول ويردوا إمامته ويصدوا عنه ويجاهروه بالعصيان مع كونهم
أحرص الناس على طاعته وامتثال أمره وتسديد أحكامه حتى إنه يفهم من عبائر أحوالهم وظواهر أمورهم أنهم لو أمروا
بقتل النفوس لما امتنعوا عنه وكانوا أشد الناس إنكارا لعدم الامتثال وحتى أن المنافق واليهودي لما تحاكما إلى عمر وفهم
أن المنافق عدل عن المرافعة إلى رسول الله صلعم ولم يرض بها دخل السقيفة وخرج فضرب عنقه وجعل ذلك حكما بالحق وشأنهم
لم يعار لو كانت النصوص هذه ثابتة وفرض تغافلهم عنها وعدم التفاتهم إليها فكان أقل ما ينبغي أن يوردها علي عليه السلام ويقررها
إليهم ويقرر ورودها لديهم وكيف يتصور أن يضرب علي عن ذلك صفحا ويطوي عنه كشحا مع سبقه وكونه أقدر وصلة إلى استدراك
حقه ونيل ما هو له ومع علمه بانقيادهم ورجوعهم إلى قوله مرة بعد مرة إسماعا للحق وإسراعا إليه وفي علمنا أنه لم يستبد
لذلك دليل على انتفاء النصوص على سبيل العموم والخصوص هذا منتهى ما يورد في تقرير هذا السؤال وأما المصنف فقد بالغ في
اختصاره وأتى في الجواب بما يطابق الصواب في ذكر محامل السلامة للأصحاب ويجوز أن يذهب بعضهم عنه أي يذهل عنه
ولا يكون على بال منه وأن يحمله بعضهم على معنى آخر يعني غير معنى الإمامة إذ ألفاظ النص هذا وغيره من النصوص ألفاظ
مشتركة بين معان متعددة وهذا السؤال والجواب عنه لا يختص بالنص الثاني بل يتعلق بالنصوص كلها إلا أنه فيه أظهر
وهو به أخص لما ذكر من ظهور قصده صلعم واعتنائه بأعيان من أصحابه بعنايته قوله وأن يخالفه بعضهم باجتهاده
هذا أقوى المحامل وأقربها في حق الصحابة لا سيما الخلفاء المتقدمين لأمير المؤمنين وقد ورد ما يقضي به ويشهد بصحته ويدل على
معرفتهم للنصوص ومعانيها واعترافهم بما فيها قال العلامة ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة حين أتى بذكر نكت من
كلام عمر وسيرته وأخلاقه ما لفظه وروى ابن عباس رضي الله عنهما قال دخلت على عمر في أول خلافته وقد ألقي له صاع من
تمر على خصفة فدعاني إلى الأكل فأكلت تمرة واحدة وأقبل يأكل حتى أتى عليه ثم شرب من جر كان عنده وطفق يحمد الله
يكرر ذلك ثم قال من أين جئت يا عبد الله قلت من المسجد قال كيف خلفت ابن عمك فظننته يعني عبد الله بن جعفر قلت خلفته
يلعب مع أترابه قال لم أعن ذلك إنما عنيت عظيمكم أهل البيت قلت خلفته يمتح بالغرب على نخلات له وهو يقرأ القرآن قال يا عبد الله
عليك دماء البدن إن كتمتنيها أبقي في نفسه شيء من أمر الخلافة قلت نعم قال أيزعم أن رسول الله صلعم جعلها له قلت نعم
وأزيدك سألت أبي عما يدعيه فقال صدق فقال عمر لقد كان من رسول الله في أمره ذرو من قول لا يثبت حجة ولا يقطع
عذرا ولقد كان يربع في أمره وقتا ما ولقد أراد في مرضه أن يصرح باسمه فمنعت من ذلك إشفاقا وحيطة على الإسلام
لا ورب هذه البنية لا تجتمع عليه قريش أبدا ولو وليها لانتقضت عليه العرب من أقطارها فعلم رسول الله صلعم أني
علمت ما في نفسه فأمسك وأبى الله إلا إمضاء ما حتم ذكر هذا الخبر أحمد بن أبي طاهر صاحب كتاب تاريخ بغداد في كتابه مسندا
قال ابن أبي الحديد وقد روى عن ابن عباس أيضا قال دخلت على عمر يوما فقال لقد أجهد هذا الرجل نفسه في العبادة حتى نحلته

زبا قلت من هو قال الأجلح يعني عليا عم قلت وما يقصد بالترشيح يا امير المومنين قال يرشح نفسه بين الناس للرياسه
قلت وما يصنع بالترشيح وقد رشحه لها رسول الله صلعم فصُرف عنه قال انه كان شابا حدثا فاستصغرت العرب سنه
وقد كمل الان الم تعلم ان الله لم يبعث نبيا الا بعد الاربعين قلت يا امير المومنين اما اهل الحجا والنهى فانهم ما زالوا يعدونه
كاملا منذ رفع الله منار الاسلام ولكنهم يعدونه محرومًا مجدودًا فقال اما انه سيليها بعد هياط ومياط ثم تزل فيها قدمه
ولا يقضي منها اربه ولتكونن شاهد ذلك يا عبد الله ثم يتبين الصبح لذي عينين وتعلم العرب صحة راي المهاجرين الاولين
الذين صرفوها عنه ولست اراك تعدى يا عبد الله ان الحرص محرمة ان دنياك كظلك كلما هممت به ازداد عنك بعدا قال
ابن ابي الحديد وهذا الخبر مما املاه ابي جعفر بن حبيب ثم نقل عنه اخبارا اخر في هذا المعنى ثم قال ما لفظه سالت النقيب
ابا جعفر يحيى بن محمد بن ابي زيد وقد قرات عليه هذه الاخبار فقلت له ما اراها الا تكون داله على النص ولكني استبعد ان
تجتمع الصحابه على دفع نص رسول الله صلعم على شخص بعينه كما استبعد ان تجتمع على رد نصه على الكعبه وشهر رمضان
وغيرهما من معالم الدين فقال لي رحمه الله ابيت الا ميلا الى المعتزله ثم قال ان القوم لم يكونوا يذهبون في الخلافه الى انها
من معالم الدين وانها جاريه مجرى العبادات الشرعيه كالصلوه والصوم ولكنهم كانوا يجرونها مجرى الامور الدنيويه
ويذهبون بها الى مذهب تامير الامرا وتدبير الحروب وسياسه الرعيه وما كانوا يتحاشون في امثال هذا من مخالفة
نصوصه عم اذا راوا المصلحه في غيرها الا تراه كيف نص على اخراج ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في جيش اسامه ولم يخرجا
لما رأيا ان في مقامهما مصلحه للدوله والمله وحفظا للبيضه ودفعا للفتنه وقد كان رسول الله صلعم يخالَف وهو حي
في امثال ذلك ولا يرى به باسا الست تعلم انه نزل في غزاه بدر منزلا على ان يحارب قريشا فيه فخالفته الانصار وقالت له
الانصار ليس الراي في نزولك هذا فاتركه وانزل في منزل كذا فرجع الى ارائهم وهو الذي قال عام قدم المدينه لا تؤبروا النخل
فعملوا على قوله فحالت نخلهم في تلك السنه ولم تثمر حتى قال لهم انتم اعرف بامر دنياكم وانا اعرف بامر دينكم وهو الذي
اخذ الفدا من اسارى بدر فخالفه عمر رضه فرجع الى تصويب رايه بعد ان فات الامر وخلص الاسرا ورجعوا الى مكه
وهو الذي اراد ان يصالح الاحزاب على ثلث تمر المدينه ليرجعوا عنه فابى سعد بن معاذ وسعد بن عباده ذلك وخالفاه
فرجع الى قولهما وقد كان قال لابي هريره اخرج فناد في الناس من قال لا اله الا الله مخلصا بها قلبه دخل الجنه فخرج
ابو هريره فاخبر عمر بذلك فدفع في صدره حتى وقع الى الارض وقال لا تقلها فانك ان تقلها يتكلوا عليها ويدعوا
العمل فاخبر ابو هريره رسول الله بذلك فقال لا تقلها وخلهم يعملون فرجع الى قول عمر رضه وقد اطبقت الصحابه
اطباقا واحدا على ترك كثير من النصوص لما راوا المصلحه في ذلك كاسقاطهم سهم ذوي القربى واسقاطهم سهم المولفه
قلوبهم وهذان الامران ادخل في باب الدين منهما في امر الدنيا وقد عملوا بارائهم امورا لم يكن لها ذكر في الكتاب والسنه
كحد الخمر فانهم عملوه اجتهادا ولم يحد رسول الله احدا من شاربي الخمر وقد شربها الجم الغفير في زمانه بعد
نزول ايه التحريم ولقد كان اوصاهم في مرضه فقال اخرجوا نصارى نجران من جزيره العرب فلم يخرجوهم حتى مضى صدر
من خلافه عمر رضه وعملوا في ايام ابي بكر رضه برايهم في ذلك باستصلاحهم وهم الذين هدموا المسجد بالمدينه وحولوا
المقام بمكه وعملوا بمقتضى ما يغلب على ظنونهم من المصلحه ولم يقفوا مع موارد النصوص حتى اقتدى بهم الفقها من بعد
فرجح كثير منهم القياس على النص حتى استحالت الشريعه وصار اصحاب القياس اصحاب شريعه جديده قال النقيب
رحمه الله واكثر ما كانوا يعملون بارائهم فيما يجري مجرى الولايات والتامير والتدبير وتقرير قواعد الدوله وما كانوا
يقفون مع نصوص الرسول صلعم وتدبيراته ~~فانه نقل جدالخوان تقول الوضو~~ اذا راوا المصلحه في خلافها [illegible]

مذكورة لفظا فكانهم كانوا يفهمونه من قراين احواله ويفرق بين ذلك القدر افعلوا كذا ان رايتموه مصلحة قال فاما مخالفتهم له فيما هو محض الشرع والدين وليس يتعلق بامور الدنيا وتدبيرها فانه يقل جدا نحو ان يقول الوضوء شرط في الصلوة فيجمعوا على رد ذلك ويجيزون الصلوة من غير وضوء ويقول صوم شهر رمضان واجب فيطبقون على مخالفة ذلك ويحلون شوال عوضا عنه فانه بعيد اذ لا غرض لهم فيه ولا يقدرون على اظهار مصلحة عثروا عليها خفيت عنه صلعم والقوم قد كان قد كانت على ما ظنوه بهم ان العرب لا يطيع عليا عليه السلم فبعضها للحسد وبعضها للوتر والثار وبعضها لاستحداثهم سنه وبعضها لاستطالته عليهم ورفعه عنهم وبعضها كراهة اجتماع النبوة والخلافة في عنصر واحد وبعضها للخوف من شدة وطاته وشدته في دين الله وبعضها لرجاء تداول قبائل العرب الخلافة اذا لم يقتصر بها على بيت مخصوص فيكون رجاء كل حي لوصولهم اليها ثابتا مستمرا وبعضها ببغضهم رسول الله صلعم وهم المنافقون من الناس ومن في قلبه زيغ وشك من امر النبوة فاطبق الكل اطباقا واحدا على صرف الامر عنه واجمع روساهم بانا خفنا الفتنة وعلمنا ان العرب لا يطيعه ولا تتركه وتاولوا عند انفسهم النص وقالوا انه النص ولكن الحاضر يرى ما لا يرى الغائب والنصوص قد تترك لاجل المصلحة الكلية واعانهم على ذلك مسارعة الانصار وادعاؤهم الامر واخراجهم سعد بن عبادة من بيته وهو مريض لينصبوه خليفة واختلط الناس وكثر الخبط وكادت الفتنة ان تصطرم نارها فثور رؤساء المهاجرين فبايعوا ابا بكر وكانت فلتة كما قال قائلهم وزعموا انهم اطفاوا ثائرة الانصار فمن سكت من المسلمين واغضى ولم يتعرض فقد كفاهم نفسه ومن قال سرا او جهرا ان فلانا قد كان رسول الله صلعم ذكره او نص عليه او اشار اليه اسكتوه في الجواب بانا بادرنا الى عقد البيعة مخافة الفتنة واعتذروا وعنده بعض ما يعرف اما انه حدث السن او يبغضه العرب لانه وترها وسفك دماءها او لانه صاحب زهو وتيه او كيف يجمع النبوة والخلافة في مغرس واحد بل قد قالوا في العذر ما هو اقوى من هذا واكد قالوا ابو بكر اقوى على هذا الامر منه وعمر يعضده ويساعده والعرب تحب ابا بكر ويعجبها لينه ورفقه وهو شيخ مجرب للامور ولا يحسده احد ولا يحقد عليه احد ولا يبغضه احد وليس بذي شرف فيشمخ على الناس بشرفه ولا ذي قربى من الرسول عليه السلم فيدل بقرابته ودع ذا كله فانه فضل يستغنى عنه قالوا ولو نصبنا عليا ارتد الناس عن الاسلام وعادت الجاهلية كما كانت فايما اصلح في الدين الوقوف مع النص المفضي الى ارتداد الخلق ورجوعهم الى الاصنام والجاهلية ام العمل بمقتضى الاصلح واستبقاء الاسلام واستدامة العمل بالدين وان كان فيه مخالفة النص قال رحمه الله وسكت الناس عن الانكار لانهم كانوا افرقا فمنهم من هو مبغض شانئ لعلي فالذي تم من صرف الامر عنه قرة عينه وبرد فواده ومنهم ذو الدين وصحة اليقين الا انه لما راى كبراء الصحابة قد اتفقوا على صرف الامر عنه ظن انهم انما فعلوا ذلك لنص سمعوه من رسول الله ينسخ ما كان قد سمعه من النص على امير المومنين عليه السلم لا سيما ما رواه ابو بكر رضي الله عنه من قول النبي صلعم الائمة من قريش فان كثيرا من الناس توهموا انه ناسخ للنص الخاص وان معنى الخبر انكم مخيرون في نصب امام من قريش من اي بطون قريش كان فانه يكون اماما واكدوا ايضا في نفوسهم رفض النص الخاص ما سمعوه من قول رسول الله صلعم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله سالت الله الا يجمع امتي على ضلالة فاعطانيها فاحسنوا الظن بعاقدي البيعة وقالوا هولاء اعرف باغراض رسول الله صلعم من كل احد فامسكوا وكفوا عن الانكار ومنهم فرقة اخرى هم الاكثرون اعراب وجفاة وطغام اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح فهؤلاء مقلدون لا يسالون ولا ينكرون ولا يبحثون وهم مع امرائهم وولاتهم لو اسقطوا عنهم الصلوة الواجبة لتركوها فلذلك امحق النص وخفي ودرس وقويت كلمة العاقدين لابي بكر وقواها زيادة على ذلك اشتغال علي وبني هاشم بامر رسول الله صلعم واغلاق بابهم عليهم وتخليتهم الناس يعملون

ما نشاؤا

ماشاوا واحتجوا من عمر مشاركة لهم فيما هم فيه لكنهم ارادوا الاستبداد بذلك بعد ما فات وهيهات الفائت لا رجعة له واراد علي
عليه السلام نقض البيعة بعد ذلك فلم يتم له ذلك وكانت العترة لا ترى الغدر ونقض البيعة صوابا كان او خطأ وقد قالت الانصار وعذرها
ايها الرجل لو دعوتنا الى نفسك قبل البيعة لما عدلنا بك احدا ولكنا قد بايعنا فكيف السبيل الى نقض البيعة بعد وقوعها
قال الفقيه رحمه الله وما جرى من عمر على بيعة ابي بكر رضي الله عنه والعدول عن علي عليه السلام مما كان يعهد من الرسول صلعم في
امثاله اذ انكر مرارا على الرسول صلعم امورا اعتمدها فلم ينكر رسول الله عليه انكاره بل رجع في كثير منها اليه واشار فيها
لموافقته فاطمعه ذلك في الاقدام على اعتماد كثير من الامور التي كان يرى فيها المصلحة مما هي على خلاف النص وذلك نحو
انكاره عليه الصلوة على عبد الله بن ابي المنافق وانكاره فداء اسارى بدر وانكاره عليه تبرج نساء الناس وانكاره قضية
الحديبية وانكاره امان العباس لابي سفيان بن حرب وانكاره واقعة ابي حذيفة بن عتبة وانكاره امره عليه السلام برفع النوائح صح
وانكاره على النساء بحضرة رسول الله هيبتهن له دون رسول الله صلعم الى غير ذلك من امور كثيرة تشتمل عليها كتب الحديث
ولو لم يكن الا انكاره قول رسول الله صلعم في مرضه ايتوني بدواة وكتف اكتب لكم ما لا تضلون بعده وقوله ما قال وسكوت
النبي صلعم واعجاز الاساءة وقال ذلك اليوم حسبنا كتاب الله فافترق الحاضرون من المسلمين في الدار فبعضهم يقول
القول ما قاله رسول الله صلعم وبعضهم يقول القول ما قال عمر فقال رسول الله وقد كثر اللغط وعلت الاصوات قوموا
عني فما ينبغي لنبي ان يكون عنده هذا التنازع فهل بقي للنبوة مزية او فضل اذا كان الاختلاف قد وقع بين القوم وتميل
المسلمين بينهما فرجح قوم هذا وقوم هذا افليس ذلك دالا على ان القوم سووا بينه وبين عمر وجعلوا القولين مثله
خلاف وذهب كل فريق الى نصرة واحد منهما كما يختلف اثنان من عرض المسلمين في بعض الاحكام فسمع هذا القول قوم
وسمع ذلك اخرون فمن بلغ قوته وهمته الى هذا كيف يستنكر منه ان يتابع ما يراه المصلحة رأيا ويعدل عن النص وهو الذي كان
ينكر عليه ذلك وهو في القول الذي قاله الرسول صلعم في وجهه غير خائف من الانكار ولا انكر عليه احد لا رسول الله
ولا غيره وهو اشد من مخالفة النص في الخلافة وافظع واشنع قال الفقيه رحمه الله على ان الرجل ما اهمل امر نفسه
بل اعد عذرا او اجوبة وذلك انه قال القوم عرضوا انه حدث النص ان رسول الله رجع عن ذلك باقامته ابا بكر في الصلوة
مقامه واوهمهم ان ذلك جار مجرى النص عليه بالخلافة وقال يوم السقيفة ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدمين قدمهما
رسول الله في الصلوة ثم اكد ذلك بان قال لابي بكر وقد عرض عليه البيعة انت صاحب رسول الله في المواطن كلها شدتها
ورخائها واتصل له سنام غار عليا خطبته لبنت ابي جهل واوهم ان رسول الله صلعم كرهه لذلك ووجد عليه وارضاه
عمرو بن العاص فروى حديثا افتعله واختلقه على رسول الله صلعم فقال سمعته يقول ان ال ابي طالب ليسوا لي باولياء انما
وليي الله وصالح المؤمنين فجعلوا ذلك كالناسخ لقوله عليه السلام من كنت مولاه فهذا علي مولاه فقلت للفقيه رحمه الله اتصح
النسخ في مثل هذا نسخا للشيء قبل تقضي وقت فعله فقال سبحان الله من اين تعرف العرب هذا واني لهم ان تصوره فضلا ان
يحكم بعدم جوازه وهل يفهم فهم حذاق الاصوليين هؤلاء قوم ينخدعون بادنى شبهة ويستميلون بادنى سبب وتبنى
الامور معهم على ظواهر النصوص واوائل الادلة وهم اصحاب جمل وتقليد لا اصحاب تفصيل ونظر قال رحمه الله ثم اكد
ذلك حسن الظن للناس بهم انهم ظلفوا انفسهم عن الاموال وزهدوا في متاع الدنيا وزخرفها وسلكوا مسلك
الرفض لها واكلوا الخشن ولبسوا الكرابيس فلما الف الناس الرياسة اخلوا ذلك دهرا وفرقوا الاموال على الناس وقسموها
بينهم ولم يتدنسوا منها بقليل ولا كثير فمالت اليهم القلوب واحبتهم النفوس وحسنت فيهم الظنون وقال من كان في
نفسه شبهة منهم او وقفة في امرهم لو كان هؤلاء قد خالفوا النص لهوى انفسهم لكانوا اهل دنيا ولظهر منهم الميل

الیها والرغبة والاستئثار بها وكيف يجمعون على انفسهم بين مخالفة النص وترك لذات الدنيا ومآربها فيخسرون الدنيا
والآخرة وهذا لا يفعله عاقل والقوم عقلاء ذوو الالباب وآراؤهم صحيحة فلم يبق عند احد شك في امرهم ولا ارتياب
لفعلهم وثبتت العقائد على ولايتهم وتصويب افعالهم ونسوا لذة الرياسة وان اصحاب الهمم العالية لا يلتفتون
الى المآكل والمشارب والمناكح وانما يريدون الرياسة والحكم ونفوذ الامر كما قال الشاعر ۞ وقد رغبت عن لذة المال انفس
وما رغبت عن لذة الامر والنهي ۞ قال رحمه الله والفرق بين الرجلين وبين الثالث فعثمان قتل تلك القتلة وخلعه الناس وحصروه
وضيقوا عليه بعد ان توالى انكارهم افعاله وجبهوه في وجهه وفسقوه وذلك لانه استأثر هو واهله بالاموال وانغمسوا
فيها واستبدوا بها فكانت طريقته وطريقتهم مخالفة لطريقتي الاولين فلم يصبر الناس على ذلك ولو كان عثمان
سلك طريق عمر في الزهد وقمع النفس وردع الامراء والولاة عن الاموال وتجنب استعمال اهل بيته ووفر اعراض
الدنيا وملاذها وشهواتها على الناس زاهدا فيها تاركا لها معرضا عنها لما ضره شيء قط ولا انكر عليه احد قط ولو حول
الصلاة من الكعبة الى بيت المقدس بل لو اسقط عن الناس احدى الصلوات الخمس واقنع منهم بالربع وذلك لان همم الناس
مصروفة الى الدنيا والاموال فاذا وجدوها سكتوا واذا فقدوها هاجوا واضطربوا الست ترى رسول الله كيف قسم غنائم
هوازن على المنافقين وعلى اعدائه الذين يتمنون قتله وموته وزوال دولته فلما اعطاهم احبوه اما كلهم او اكثرهم ومن لم
يحبه منهم تقلبه جامله وداراه وكف عن اظهار عداوته والاجلاب عليه ولو ان عليا عليه السلام صانع اصحابه بالمال واعطاه
الوجوه والرؤساء لكان امره الى الانتظام والاطراد اقرب ولكنه رفض جانب التدبير الدنيوي واثر لزوم الدين والتمسك
باحكام الشريعة فاضطرب عليه اصحابه وهرب كثير منهم الى عدوه وقد ذكرت في هذا الفصل خلاصة ما حفظته عن النقيب
ابي جعفر رحمه الله ولم يكن امامي المذهب ولا يبرأ من السلف الصالح ولا يرضى قول الغالين من الشيعة ولكنه كلام اجراه
على لسانه البحث والجدال بيني وبينه على ان العلوي لو كان كراميا لا بد ان يكون عنده نوع من التشيع وميل على الصحابة وان قل
انتهى وقد استوفينا ما حكاه ابن ابي الحديد من كلام النقيب لانه كلام بديع غريب وقد بلغ الغاية في تقرير ذلك المعنى
الذي اتى به فاحسن واجاد واما قولهم لو كانت النصوص ثابتة لم يمكن اقل من ان يوردها علي عليه السلام ويقررها عليهم الى اخره
فقد اجيب عنه بان ايرادها لا ثمرة له الا اذا علم او غلب على ظنه الاجابة الى العمل بها واذا لم يكن كذلك لم يجب ان يوردها
ولا يبعد ان تكون الشبهة قويت عندهم في امامة غيره ومن قويت عنده الشبهة لم يؤثر معه الادلة ولان النصوص كافة
مستغنية عن الايراد ومعلومة عند مفسريه الى الاذكار ثم انه عليه السلام قد اورد كثيرا مما يدل على امامته وعلى اولويته وعلى
افضليته في مقام بعد مقام وحديث الشورى وقد تضمن ما فيه من المناشدة كثيرا من ذلك وهو معلوم الصحة هذا حاصل
ما اجاب به الفقيه حميد في العمدة قوله وقال حسان بن ثابت ذكر في الحلبس ان حسان بن ثابت قام وقال يا رسول الله ائذن لي
ابياتا افتأذن لي ان انشدها فقال قل فانشد هذه الابيات وزاد فيها صاحب الحلبس بعد قوله اماما وهاديا ۞
فمن كنت مولاه فهذا وليه فكونوا له اتباع صدق مواليا ۞ قال صاحب الحلبس قال محمد بن جرير الطبري في تاريخه
وذكر نص النبي صلعم لعلي بما قام له به يوم الغدير حتى لهج اكثر الشعراء الذين هم من اهل العلم بمغازي رسول الله صلعم في
ذكر مقام النبي بما قام له به وذكروه في اشعارهم فمنهم الكميت بن زيد الاسدي في قصيدة له اولها ۞ نفى عن عينك الارق
الهجوعا ۞ وهم يمتري منه دموعا ۞ ومنها ۞ لدى الرحمن يشفع بالمثاني وكان له ابو حسن مطيعا ۞
خطوطا في مسيرهم حثوثا الى مرضاة خالقه سريعا ۞ ويوم الدوح دوح غدير خم ابان له الولاية لو اطيعا ۞
ولكن الرجال تبايعوها فلم ار مثلها خطرا مبيعا ۞ وقال السيد الحميري ۞ الهتني عن حب الكعبة وجهتم بما به انقرب ۞

الاسه

اليها والرغبة والاستئثار بها وكيف يجمعون على انفسهم بين مخالفة النص وترك لذات الدنيا وما ربها فيخسرون الدنيا
والآخرة وهذا لا يفعله عاقل والقوم عقلاء ذوو الباب اسلمه وارى صحبة فلم يبق عند احد شك في امرهم ولا ارتياب
بفعلهم وثبت العقائد على آرائهم وسرائرهم وتصويب افعالهم وتنبو لذة الرياسة وان اصحاب الهمم الغالية لا يلتفتون
الى المآكل والمشرب والمنكح وانما يرون الدنيا بالسياسة والحكم وتفرد الامر كما قال الشاعر ۞ وقد رغبت عن لذة المال انفس
وما رغبت عن لذة الامر والنهي ۞ قال رحمه الله وكم بين الرجلين وبين السالف فقتل تلك القتلة وخلعه الناس وحصروه
وصفقوا عليه بعد ان توالى نكارهم افعاله وجبهوه في وجهه وفسقوه وذلك لانه استأثر هو واهله بالاموال والعشوا
فيها واستبد وايها فكانت طريقتهما وطريقتهم مخالفة لطريقتي الاولين رحمهما الله فلم يصبر العرب على ذلك ولو كان عمر رضي الله عنه
سلك طريق عمر في الزهد وقمع النفس وردع الامراء والولاة عن الاموال وتجنب استعمال اهل بيته ووفر اعراض
الدنيا وملاذها وسهوا ثم على الناس زاهدا فيها تاركا لها معرضا عنها لما ضره شي قط ولا انكر عليه احد قط ولو حول
الصلوة من الكعبة الى بيت المقدس بل لو اسقط عن الناس احدى الصلوات الخمس واقنع منهم باربع وذلك لان همم الناس
مصروفة الى الدنيا والاموال فاذا وجدوها سكتوا واذا فقدوها هاجوا واضطربوا الست ترى رسول الله كيف قسم غنائم
هوازن على المنافقين وعلى اعدائه الذين يتمنون قتله وموته وزوال دولته فلما اعطاهم احبوه اما كلهم او اكثرهم ومن لم
يحبه منهم تقلبه جامله وداراه وكف عن اظهار عداوته والاجلاب عليه ولو ان عليا عليه السلام صانع اصحابه بالمال واعطاه
الوجوه والرؤسا لكان امره الى الانتظام والاطراد اقرب ولكنه رفض جانب التدبير الدنيوي وآثر لزوم الدين والتمسك
باحكام الشريعة فاضطرب عليه اصحابه وهرب كثير منهم الى عدوه وقد ذكرت في هذا الفصل خلاصة ما حفظته عن النقيب
ابي جعفر رحمه الله ولم يكن امامي المذهب ولا يبرأ من السلف الصالح ولا يرضى قول الغالين من الشيعة ولكنه كلام اجراه
على لسانه البحث والجدال الذي بينه على ان العلوي لو كان كراميا لابد ان يكون عنده نوع من التشيع وميل على الصحابة وان قل
انتهى وقد استوفينا ما حكاه ابن ابي الحديد من كلام النقيب لانه كلام بديع غريب وقد بلغ الغاية في تقرير ذلك المعنى
الذي اتى به فاحسن واجاد واما قولهم لو كانت النصوص ثابتة لم يكن اقل من ان يوردها علي عليهم ويقررها عليهم الى آخره
فقد احتج عنه بان ايراده لها لا اثر له الا اذا علم او غلب على ظنه الاجابة الى العمل بها واذا لم يكن كذلك لم يجب ان يوردها
ولا شعر ان تكون الشبهة قويت عندهم في امامة غيره ومن قويت عنده الشبهة لم يؤثر معه الادلة ولان النصوص كافة
مستغنية عن الايراد ومعلومة غير مفتقرة الى الاذكار ثم انه عليه السلام قد اورد كثيرا مما يدل على امامته وعلى اولويته وعلى
افضليته في مقام بعد مقام وحديث الشورى قد تضمن ما فيه من المناشدة كثيرا من ذلك وهو معلوم الصحة هذا حاصل
ما اجاب به الفقيه في العمدة جيد **قوله** قال حسان بن ثابت ذكر في الجليس ان حسان بن ثابت قام وقال يا رسول الله اني قد قلت
ابياتا افتأذن لي ان انشدها فقال قل فانشد هذه الابيات وزاد فيها صاحب الجليس بعد قوله اماما وهاديا ۞
فمن كنت مولاه فهذا وليه فكونوا له اتباع صدق مواليا ۞ قال صاحب الجليس قال محمد بن جرير الطبري في تاريخه
وذكر نص النبي صلعم لعلي بما قام له به يوم الغدير حتى لهج اكثر الشعراء الذين هم من اهل العلم بمغازي رسول الله صلعم في
ذكر مقام النبي بما قام له به وذكروه في اشعارهم فمنهم الكميت بن زيد الاسدي في قصيدة له اولها ۞ نفى عن عينك الارق
الهجوعا ۞ وهم يمتري منه دموعا ۞ ومنها ۞ لدى الرحمن يشفع بالمثاني وكان له ابو حسن مطيعا ۞
خطوطا في مسيره حمولا الى من صاه حالفه سريعا ۞ ويوم الدوح دوح غدير خم ابان له الولاية لو اطيعا ۞
ولكن الرجال تبايعوها فلم ار مثلها خطرا مبيعا ۞ وقال السيد الحميري ۞ الهمني عن حل الحجر وجيهم مما به اقترب ۞

الى الله عز الله جل ثناؤه من حر حتى عن حر نار تلهب ه وحبهم مثل الصلوة واتها على الناس من بعد الصلوة لاوجب ه
الم تسمعوا يوم الغدير مقالة لاحمد عند الدوح والحق يشهد ه قوله حتى تصغي ابن عمك اي تغضب به
ملسيه فلا اورد المخالفون على هذا النص الثاني اسئلة وسطا عن منها اما لا يعول عليه ومنها ما قد اشار
المصنف اليه ومنها ما اورده الجاحظ وبعض اصحاب الحديث وهو انه لا يعلم بين مكة والمدينة غدير يسمى غدير خم ولا يسمع
بذلك في احسن مع الانكار والاستظهار بما ورد في ذكره من الاشعار ان اسلم ذلك وانه لا يعرف ولا يسمع به فلا يقدح
فيما اسند الينا بالخبر عليه اذ لا يستند شي من اركان الدلالة التي لا الحجة الخبر في غيره ومنها انه صلعم لم يرد
بكونه اولى بالمؤمنين من انفسهم ولا يكون علي عليه السلام مولاهم ذلك النص وانما اراد حسن النظر لهم في تدبيره لامورهم
كما قال صلعم انما انا لكم كالوالد والجواب انه عدول عن الحقيقة الى المجاز ولا يسوغ ذلك لغير موجب وقد بينا ان لفظة مولى
حقيقة فيما اردناه وانه الغالب عليها عرف الاستعمال ومنها انه قالوا ظاهر الخبر يقضي بان علي عليه السلام اولى بالتصرف في
امور المسلمين واملاكهم جميعها من العقار والمباحات والمنافع النكحة والجواب ان مثله يلزم في النبي صلعم والتحقيق ان الادلة
قد قامت على ان المؤمنين اولى ببعض ما يتعلق بهم من الامور وليس يدل الخبر الا على الامور التي يليها الرئيس المالك لامر
الرياسة ومنها انه كان يلزم ثبوت ما ذكرتم لعلي عليه السلام في زمن الرسول صلعم كما كان ثابتا له صلعم لانكم زعمتم ان حكم علي في
ذلك حكمه صلعم والجواب ان الخبر وان اقتضى ظاهره ذلك الا ان الاجماع منعقد على انه لا تصرف لاحد في زمنه صلى الله عليه وسلم

النص الثالث قوله من الكتب المشهورة الصحيحة الى آخره قلت منها صحيح البخاري وصحيح مسلم
وجامع الترمذي فان هذا الخبر مذكور فيها قوله في اسناد اسامر ادعى ان الخبر متواتر ومنهم من قال انه متلقى
بالقبول والى العمدة اختلف علماؤنا رحمهم الله في العلم به فمنهم من ادعى كونه معلوما بالاضطرار واجراه مجرى الخبر
الاول في كونه متواترا ومنهم من قضى بصحته ولم يقض بكونه متواترا بل سلك في صحته طريقة الاجماع وهذا بعد
الاتفاق على كونه معلوم الصحة فالذي يتعلق الشرح والاجماع على صحته يقع به العلم بانه صلعم قاله وان لم يحتمل
من طريق التواتر قال مولانا عليه السلام وممن صرح بتواتره المحدث العلامة يوسف بن عبد البر فانه ذكر الحديث مخصوصا
لسعد ابن هشام وقال والآثار بذلك متواترة صحاح قوله كفاه الشهرة فيه نظر لانها لا تكفي فيما طريقه الدلالة
القاطعة اذ لا تفيد القطع لكن يكفيه الاجماع على انه صحيح لا بالنظر الى عدد المخبرين وهي الصحة التي تكون في الخبر الآحادي
فيتم عليه الطريق ان النبي صلعم قاله وانه صدر منه قوله ودليل ذلك الاستثنا الى آخره وكذلك ما يعلم من صحة استثنا
غير ما ذكر معه فكيف يصح ان يقول الا انه لا نبي بعدي ولا احد لي من الامر ما وليت ولا يخلفني على امتي قوله والمثلا
هي لك سيد زاك يعني لكن الى آخره يعني ويكون من قبيل الاستثنا المنقطع وهذا على قول بعض النحاة ان الا فيه معنى لكن والنا
والاكثر يحملها معنى لكن بل يفسرها بذلك بفسر معنى وما نصب بعدها فعلى الاستثنا قوله ومنها الوزارة
وشده الازر هكذا في الاصل والاحسن استعمال وشد الازر بحذف التاء لان المعنى وشد ظهره وبالازر موسى
كما قال اشدد به ازري والوزارة في الاصل الاعانة والوزير المعين والازر القوة والمعنى اعانته وشد قوته في ذكرها
قوله وهو الذي فدى النبي بنفسه يعني ليلة نام على فراشه حين خرج من مكة مهاجرا وقد سبق ذكر ذلك قوله
وكشف الكرب عنه صلعم يعني بمقاماته في الجهاد كيوم بدر واحد وحنين وخيبر والخندق وقد سبق ذكر ذلك قوله والنسب
والمصاهرة وغير ذلك يعني من حسن طاعته وسبق اجابته واخلاص محبته وعدم مفارقته وسائر خلاله الكريمة
وخلائقه العظيمة قوله وكما هو مشهور في قصة سد هذا الخبر ذكر في السير النبوية عن ابن اسحق ان رسول الله صلعم

بلغ

ان رسول الله صلعم لما سار في غزوة تبوك خلف عليا في اهله وامره بالاقامة معهم فارجف به المنافقون وقالوا ما خلفه الا
استثقالا له وتخففا منه فلما قال ذلك المنافقون اخذ علي سلاحه ثم خرج حتى اتى رسول الله صلعم وهو نازل بالجرف
فقال يا رسول الله زعم المنافقون انك انما خلفتني انك استثقلتني وتخففت مني فقال كذبوا ولكن خلفتك لما تركت ورائي فارجع
فاخلفني في اهلي واهلك افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فرجع علي الى المدينة وذكر الفقيه حميد
في القصة ان جبريل هبط الى النبي صلعم بخبره بخروج علي تابعا له وما قال المنافقون فيه فامر صلعم بالتعريس وجلس من معه اليه
يسالونه عن سبب نزوله وتعريسه في غير وقته المعتاد فاخبرهم بما قال له جبريل وبان الله امره باستخلاف علي على المدينة
فمنهم من ركب ليلقاه فما برحوا من موضعهم حتى طلع مقبلا فلقاه صلعم ماشيا ومعه الناس فعانقه رجل رجلا ثم جلس رسول
الله وحوله الناس فقال صلعم ما اقبل بك الينا فقص عليه القصة فقال ما خلفتك الا بامر الله وما كان يصلح لها احد غيري
وغيرك اما ترضى ان اكون استخلفتك كما استخلف موسى هرون اما والله انك لبمنزلة هرون الخير ولما رجع صلعم من غزاته
تلك وقسم للناس جعل لعلي سهمين وقال الحق انكر ذلك اما انه صاحب الفرس الابلق امام عسكرنا في الميمنة مرة وفي
الميسرة مرة والوالي ما رد ذلك جبريل قال لي يا محمد ان لي سهما مما فتح الله عليك وقد جعلته لابن عمك فسلمه الله قال ابن
فكنت ممن يشنع عليا بما قاله صلعم قوله اشار المصنف الى ان منازل موسى اكثر مما ذكره ولهذا قال منها ومنها
ولم يفصل وهي وقد عد غيره سوى ما ذكره وهو كون هرون معصوما وكونه افضل امة موسى فيجعل هاتين من منازله المتعلقة
بموسى وهما ثابتان لعلي عليم قوله وقد اعترض المخالف هذا الى آخره للمخالف مطاعن متعددة على هذا الاستدلال
منها ما ذكره المصنف ومنها انهم قالوا انما يصح التشبيه على الحد الذي ذكرتم لو كان منازل هرون من موسى علمت من جهة موسى
والجواب كما يذهبون الى ذلك في منازل علي عليم من محمد صلعم وليس كذلك فان منازل هرون من موسى حصلت من جهة الله لا من
جهة موسى والجواب بانه لا فرق فان منازل علي وان علمت من جهة النبي فهي حاصلة من عند الله بالوحي الوارد منه وان لم
نعد فيها تكلم ثم انزله فالحال واحدة ومنها ان ما ذكرتموه الاولى ان الاحكام التي امرها الى النبي صلعم الى الخليفة من بعده
وهي اقامة الحدود والجمعات ونحوها كانت كذلك الى موسى وهرون حتى يقوم بها علي كما قام بها هرون وذلك امر غير
معلوم بل لا قدح فيه لاختلاف الشرائع والمصالح والجواب ان ذلك لا يلزم ويكفينا اللزوم ان يثبت لعلي عليم ما كان
الى النبي صلعم الا النبوة كما انه يثبت لهرون جميع ما كان الى موسى وان اختلف ما كان لموسى وما هو لمحمد صلعم ومنها ان الخبر
ما سيق لا لبيان استحقاق الخلافة بعد وفاته صلعم وانما اريد به انه عليم خليفة صلعم حيث يامره في حياته كما استخلف
موسى هرون على بني اسرائيل حين ذهب لميقات ربه ومناجاته في طور سينا والجواب بان ظاهر الخبر الشمول وان لعلي عليم
جميع المنازل التي كانت لهرون من غير فصل بين كونه خليفة له في حياته وبين غيرها من جميع المنازل الا ما استثني
قوله هو الخلافة اللغوية هي ان يخلف الرجل صاحبه على قومه في الامور التي يتعاهدها تولى كبير القبيلة لها على ما لا يخفى
ذلك وليست خلافة الامام للنبي في تلك الاحكام قوله ومعنى شرعا قد وقع التنبيه والاشارة على ان اللفظ
ينتقل اليه الى آخره فيه اشكال من وجوه احدها انه يقال وما ذلك التنبيه وما تلك الاشارة فلم يتناوله ذكر
ولا جرى ما يدل عليه الثاني انه لم يعد من المجمل ان يرد لفظة لها معنى مستعمل واضح ويجوز ان يستعمل في المستقبل
لمعنى آخر بل الظاهر ان لم يكن نصا ان المراد بها التي يستعمل هي فيه ولا يعد هذا من اقسام المجمل الثالث انا لو سلمنا ثبوت
المعنى معا وان المعنى الشرعي قد صار اللفظ مستعملة فيه فليس مثل هذا يعد من المجمل بل يحمل اللفظ الوارد
من الشارع على المعنى الشرعي الا لموجب يقتضي صرفه عنه واذا امكن الاحتمال ليس من جهة كون اللفظ له معنيان

شرعي ولغوي بل من حيث ان له معنى غير معلوم ويستقل فيكون مجملا حتى يعرف ذلك المعنى فلا فائدة في ذكر المعنى اللغوي
والا فجعله من اسباب الاجمال وبالجملة ففي مضمون هذا الكلام الذي جاء به المصنف نكارة وقلق وعدم استقرار وكيف ينتظر
بورود خطاب من النبي صلعم الذي لا يقصد بخطابه العبث والالغاز حصول بيان من امته بعد موته ويبقى على ذلك الخطاب
بانه لا معنى له في تلك الحال ولا الاستفادة منه فائدة وكيف يجب حمل ذلك اللفظ على معنى غير حاصل في وقت وروده لكن
يعرف من بعد فيحمل اللفظ عليه ويعلل بانه طارئ فيحصل الخطاب اليه وكان يلزم اذا كان للفظ معنى شرعي
وورد ذلك المعنى بان يجري عرف الشرع لمعنى آخر ان يصرف ذلك اللفظ اليه ويحكم على اللفظ بانه يفيده لانه
المعنى الطارئ بعد كيف يتصور ان ينعقد الاجماع على انه قصد باللفظ معنى شرعي لم يسبق من الشارع ذكر له ولا
نص عليه فان مثل هذا لا يكون الا بالتوقيف من جهة الشارع او المواضعة من اهل الشرع **قوله** لظهورها
وبادئها الى العلم اراد بظهورها اشتهارها واشتهار كونها ادلة على امامته واطباق اهل الافاق من شيعته
على الاستدلال بها ويرد على دعوى بادئها الى العلم سوال وهو ان يقال من قواعدكم انه لا يؤدي الى العلم الا النصوص
الصريحة التي لا تحتمل التاويل ولا يمكن حملها على خلاف ظاهرها وهذه النصوص التي اوردتموها ليست من هذا القبيل
بل حكمتم عليها بانها من قبيل الالفاظ المشتركة بين معان كثيرة لا يفيد المقصود الا معنى واحد منها لم اختلفتم في
على انه المراد بادلة غير نفسه ولو سلم صحتها فاكثر ما يقتضيه ان يصير افادة اللفظ لذلك المعنى من قبيل الظهور
ودلالة الظاهر على معناه ليست بقطعية لانه معرض للاحتمال وتارة يحملون على تلك الالفاظ بانها محتملة وان
المراد بها تبين من بعد بادلة غير قاطعة فكيف يمكن مع ذلك نظم تلك الادلة في سلك الحجج القاطعة والبراهين الساطعة
والجواب والله الموفق للصواب ان احوال الناظرين في الادلة والمجتهدين فيها تختلف باختلاف قوة الفطنة وضعفها
وجودة القريحة وذكائها وامداد الله بتنويره واعانته على تحصيل المطلوب وتقريبه فغير مستنكر ان يفضي بتلك الادلة
بالناظر فيها الى العلم اليقين وان يقف بمتاملها دون رتبة القاطعين وان يختلف في الاستثمار منها حال الكاملين
والخاملين ويجري الآخرين والاولين والعلم امر يجده الانسان من نفسه ويعرف حصوله بحصول الثقة والاستقرار
عليه سور حكمه وهو السكون والطمانينة وانتفاء الشك والتجويز فمن ادعى ذلك من عيون الائمة وفضلاء السادة
واهل الاجادة والافادة وارباب القرائح المتقادة والبصائر الوقادة صدقناه وعرفنا انه قد نال مناه ومن عجز
عن درك التحقيق ورمى به ضعف حظه من بلوغ مرامه الى مرمى سحيق فشانه ان يعترف بعجزه ويقف والا
ما السري وسعه وان يقف نفسه في منزلة المطلوب ولا يخطو بقدمه الكسير الى درجة القلم المكنون والله
ولي التوفيق وما نحن في درك التحقيق **قوله** اما بان يكون دلالته ظنية واما بان يكون متنه ظنيا اراد بظنية متنه
ان يكون منقولا على غير حد التواتر ويكون سنده احادا وهو مخالف للاصطلاح فان المتن نفس الحديث ولفظه
ويعبر به عن الدلالة فاذا قيل هو ظني في متنه فالمراد ان دلالته غير قطعية **قوله** فهي كثيرة قد سبق ذكرها
قاله الامام المنصور وغيره في كتبه جملة ولا اشكال في ذلك **قوله** نحو خبر الطائر وخبر هوي النجم وخبر الاترجة
اما خبر الطائر فقد سبق ذكره وهو مما دلالته متنه ظنية واما خبر النجم فهو ما روي عنه صلعم انه لما انقض نجم
ذات ليلة قال انظروا الى هذا الكوكب فمن انقض في داره فهو الخليفة من بعدي فنظروا فاذا قد انقض في دار علي
عليه السلام ذكره في انوار اليقين وغيره وهو مما يعزى الى انس بن مالك رضي الله عنه قيل وهو سبب نزول قوله تعالى والنجم اذا هوى
ما ضل صاحبكم وما غوى واما خبر الاترجة فهو ما رواه في الحدائق عن عبد الله قال دخل علي يوم قتل عمرو بن عبد ود

على رسول الله صلعم وسبقه يتطرد ما فعال صلعم اللهم الحق عليا تحفه لم يتحف بها احدا قبله ولا يتحف بها احدا بعده

وال قحط حين نزل على النبي صلعم باترجة فاقبها هديه من الطالب الغالب الى علي بن ابي طالب **قوله** وخبر المواخاة فقد بعد

ذكر ذلك في مناشدة امير المؤمنين لاهل الشورى وذكره الترمذي في جامعه من حديث ابن عمر قال اخى رسول الله صلعم

بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال يا رسول الله اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد قال فسمعت رسول الله صلعم

يقول انت اخي في الدنيا والاخرة **قوله** والاخبار الداله على عصمته سيأتي ذكرها **قوله** والخبر المروي في قصة قوله تعالى

وانذر عشيرتك الاقربين الى اخره قال الحاكم في التهذيب وعن البراء بن عازب لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك جمع بني عبد المطلب

وهم يومئذ اربعون رجلا الرجل منهم يأكل المسنة ويشرب العس فامر عليا فاتى برجل شاة ثم قال ادنوا بسم الله فدنا

القوم عشرة عشرة فاكلوا وشبعوا ثم دعا بقعب من لبن فشرب منه ثم قال اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا فبدرهم

ابو لهب وقال هذا ما سحركم به الرجل فسكت يومئذ ولم يتكلم ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب ثم انذرهم ودعاهم

الى الايمان وقال من يوازرني يواخيني ويكون وليي ووصيي بعدي وخليفتي في اهلي فسكت القوم فاعادها ثلاثا والقوم

سكوت وعلي يقول كل مرة انا فقال في المرة الثالثة انت فقاموا يقولون لابي طالب اطع ابنك فقد امره عليك **قوله** ونحو

قصة خبر براءة هو ما اخرج من رواة ابن عباس ان النبي صلعم بعث ابا بكر في الطريق اذ سمع رغا ناقة رسول الله صلعم القصوى

فخرج ابو بكر فزعا فاذا علي قد دفع اليه كتاب رسول الله صلعم فبقي امرا على الموسم وصار علي المبلغ لبراءة والمامور بها

لينادي بالكلمات فلما قدم ابو بكر قال يا رسول الله احدث في شي قال لا ولكني امرت ان لا يبلغها الا انا او رجل مني **قوله**

وخبر فتح خيبر وقد سبق ذكره

فصل

في الاستدلال على امامة علي بالوصاية **قوله** ومن طريق النقل الى اخره

كان من حقه ان ياتي بالمنقول في ذلك وقد سبق في اثناء الاحاديث المذكوره في شان تفضيل علي علم ما فيه ذكر وصايته ومن

ذكرها في مناشدته حيث قال علي انشدكم الله وبحق نبيكم هل فيكم من احد هو وصي رسول الله صلعم في اهله غيري قالوا اللهم

نعم وهذا صريح في المقصود ومع رواية علي لذلك فهو شهادة من حضره من الاكابر واعترافهم وتقريرهم لذلك وكذلك

من هو قوله ويكون وليي ووصيي بعدي **قوله** واستدلاله لكن من جهة الشرع الى اخره فقال لبيت الوصية يوجبه

مطلقا بل اذا كان ثم ما يوجبها والا حوال الحلف في ذلك ثم انه ليس في هذا ما يوجب تعيين الوصي لانه علي عينه واما

اذا اثبت ذلك بطريق النقل فقد حصل الغنية عن ذلك الاستدلال **قوله** انه صلعم بل الطارق الى اخره فهذا تكلف ومن

المعلوم ان كثيرا ما يوصي الموصي الى من يعتقد ان غيره ابلغ منه ويوصي الامام الى من لا يصلح للامامة لمرجحات تتحقق

في ذلك واكثر ما يقتضيه ان عليا اولى بالامامة ونحن في ذكر انه علي هو الامام بعده **قوله** واما الامر الذي يكون

الى اهل الوصاية فيه يقال ليس الوصاية الحال الا ان يقال لقضاء الدين واستيفائه وتسيد ما اوصى بفعله من واجب او تطوع

ولهذا يقولون في وصف علي صلعم واقضى دينه وربما ورد ذلك مرفوعا **قوله** واذا كان للرجل ولايه في شي من

الامور الى اخره ليس على اطلاقه اما الوقف والمسجد فلا يستقيم ذلك الا اذا كان الموصي هو الواقف ولم يجعل الولاية

الى غير الوصي واما اذا كان متوليا من جهة الواقف او من جهة الامام فلا ولاية لوصيه على ذلك واما الايتام فان كان الميت

متوليا عليهم بالوصاية فصحيح ان وصيه يقوم مقامه في التولي عليهم وان كان متوليا عليهم من غير وصاية فلا ولاية لوصيه

الا ان يكون الميت ابا واما النكاح فليس الولاية فيه ليست للوصي كالموصي **قوله** او غير ذلك مما يشابه ما ذكر من

المجنون كالصغير والمنهل كالمسجد **قوله** فيجب ان ينقل النص الى وصيه تعالى فيلزم مثله في الامام اذا اوصى الى غيره

ان يقوم مقامه في الامامة ولعله يعرف بان الامام ليس اليه الا ما يتابع ذلك بخلاف النبي صلعم وبالجملة فالاستدلال بالوصاية

امير الحاج ودفع اليه براءة وامره ان ينادي بكلمات منها ثم اتبعه عليا فسار ابو بكر

لا تخلو

لا تخلو عن تكلف في جميع اطرافه **قوله** ما روي عنه عليه السلام انه لما حكي له يوم السقيفة في الرواية انه عليه السلام لما انتهى اليه خبر
السقيفة وما كان فيها فسأل ما قالت الانصار فاخبر بذلك احتج بما احتج قال فماذا قالت قريش قيل احتجت بانهم شجرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة **قوله** وهذا دليل على ان الاشارة انما هي فيمن اوصى النبي
صلى الله عليه وسلم بهم لامتناع ان يكون فيمن اوصاه صلى الله عليه وسلم فيهم ولم يوص عليا على انفراده بذلك بل اوصى فيهم المهاجرين فمقتضاه ان
الامارة فيهم ويوضح ذلك ان المأثور والمذكور في السيرة النبوية عن ابن اسحق عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا معاشر المهاجرين استوصوا بالانصار خيرا فان الناس يزيدون وان الانصار على هيئتها
لا تزيد وانهم كانوا عيبتي التي أويت اليها فاحسنوا الى محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم **فصل** في الاستدلال
على امامته عليه السلام بكونه افضل الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** لان قريشا تفضلهم يقال ولم لا يكون ذلك كونها
وقع من شرع الانكار ولانه سعد ان صح لكون الانصار ليسوا من منصب الامامة لا لاجل كونهم مفضولين **قوله**
ويؤيد هذا ما روي من ان عليا عليه السلام الى آخره الظاهر ان كلامه عليه السلام وسياقه يقضي بان الانكار لاجل مجانبة المنصب الحقيقي
وليس فيه ما يقضي بان المراد اعتبار الدخل في الفضل لان الفضل لا يحصل بشرف النسب والارتفاع فيه **قوله**
حتى لو بعث لهم الافضل مع جمع الشرائط كلامه هذا يقضي بان الفضل لا يحصل بشرف النسب والارتفاع فيه عنده
ليس مرجعه الى كمال الشرائط بل الى الزيادة في الفضل والصلاح او الى كثرة الثواب وان كان لا بد ان تعترف بان هذا المعنى
الاخير مما لا يطلع عليه فلا يشترط هنا وقد سبق في هذا المعنى ما يرشد الى الارجح **قوله** وسكينا البرهما
الدهما والدهيما على التصغير هي الداهية قال الجوهري سميت بذلك لاظلامها **مسئلة** الاستدلال بكونه افضل
الامة لا يستقيم الا على انه اولى بالامامة لا على انها ثابتة له فان الافضلية ليست بمجردها طريقا الى الامامة ودالة
عليها بالاتفاق وانما هي شرط لا بد منه عند البعض وليست الامامة بحصول الشرط بل لا بد من حصول الطريق وهي
النص او الدعوة والخروج او العقد والاختيار عند القائلين به وحسب الخلاف في ذلك **فصل** في الاستدلال
على امامته عليه السلام بكونه معصوما **قوله** في قوله اللهم وال من والاه الخبر بتمامه وعاد من عاداه وفي رواية
وانصر من نصره واخذل من خذله ومما يدل على العصمة من الاخبار قوله صلى الله عليه وسلم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق
والكلام في هذا الاستدلال على نحو ما سبق من انه يدل على الاولوية فقط وحكمه حكم الافضلية فانه لا اشكال ان المعصوم
افضل من غيره **فصل** في الاستدلال على امامته عليه السلام باجماع العترة الطاهرة **قوله** وقال قوم هم ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
قال في تعليق الشرح الذي عليه اكثر اهل العلم من المتكلمين والفقهاء ان المراد باهل البيت في الاية الازواج وقال
بعضهم اهل بيت النبي من ينتسب بابيه الى هاشم وادعى صاحب الجوهرة الاجماع على ان المراد باهل البيت علي وفاطمة واولادهما
وانما الخلاف هل يدخل فيهم غيرهم اولا فقال بعضهم يدخل فيهم الازواج وقال بعضهم يدخل فيهم المنتسب الى هاشم وكلام جار
الله في الكشاف ناص بان المراد باهل البيت في الاية الكريمة الازواج لانه قال وفي هذا دليل بين على ان نساء النبي من اهل بيته
وقد ورد في الحديث ما يمكن الاستدلال به على انهم بنو هاشم وان الازواج ليسن اهل البيت وهو فيما اخرجه مسلم من حديث
زيد بن ارقم اذكركم الله في اهل بيتي قال الراوي فقلنا من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل
العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده **قوله** فما
روي عنه صلى الله عليه وسلم انه لما نزلت هذه الاية جمع عليا وفاطمة الى آخره قال الفقيه حميد وقد ورد هذا المعنى من طرق كثيرة تقارب ان تخلف
قال مولانا عليه السلام في صحيح مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه مرط مرحل فجاء الحسن فادخله ثم جاء

الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي جامع الترمذي عن ام سلمة قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفي البيت رسول الله صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم ان هولاء اهل بيتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير وانت من ازواج رسول الله وفي جامع
الترمذي ايضا عن انس قال كان صلعم حين نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت يمر بباب فاطمة
اذا خرج الى الصلوة يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في هذه الاحاديث دلالة واضحة
على ان هو ال علي عليهم السلام اهل البيت وان الاية نزلت فيهم **قوله** وان اهملت فائدة الاية تعالى هذا بنا على انه لا فائدة لها
الا تحتمه الا جامع وهو غير مسلم وقد ذكر جار الله ان الفائدة كونه بين انه انما نهاهن وامرهن ووعظهن لئلا يقارف اهل بيت
رسول الله المآثم وليتصونوا عنها بالتقوى واستعار للذنوب الرجس وللتقوى الطهر لان عرض المقترف للمقبحات
يتلوث بها ويتدنس كما يتلوث بدنه بالارجاس واما المحسنات فالعرض منها نقي مصون كالثوب الطاهر وفي هذه الاستعارة
ما ينفر اولي الالباب عما كرهه الله لعباده ونهاهم عنه ويرغبهم فيما يرضى الله وامرهم به **قوله** ولا يتهم موهنات
وكان القائل ان يقول عكس هذا الايراد على من جعلهن من اهل البيت ولم يجعل اللفظ مقصورا عليهن كما يقضي به كلام
الزمخشري ثم انا لو فرضنا انه مقصور عليهن فلا مانع من ذلك كما ورد في خطاب موسى لزوجته امكثوا اني انست نارا لعلي اتيكم
قال في الكشاف روي انه لم يكن مع موسى غير امراته وقد كنى الله عنها بالاهل فتبع ذلك ورود الخطاب على لفظ الجمع **قوله**
سياق الاية فان اولها واخرها فيهن اي ما قبلها وما بعدها من الايات فالذي قبلها يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
الى قوله تعالى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والذي بعدها واذكرن ما يتلى في بيوتكن الاية **قوله** لا مانع ان يكون وسطها في غيرهن قال في العمدة لان كل واحدة
من الجمل اذا ثبتت واستقلت في الافادة بنفسها وجاز ان يجري على ظاهرها ولا يجب تعلقها بما تقدمها ولا بما تاخر عنها
ثم صحح انه تعالى قال في الصافات فانكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم فهذا خطاب متوجه الى بني ادم
ثم قال وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذه حكاية لكلام الملائكة عليهم السلام قال وان
كانوا ليقولون لو ان عندنا ذكرا من الاولين لكنا عباد الله المخلصين فعاد الى ذكر بني ادم **قوله** ويكون عثمان او غيره
جعلها في هذا الموضع ظنا منه انها من المعاقبات الى قوله فوقع احيانا في كثير في الترتيب حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
هذا كلام فيه ركة وكم يقف على مثله لعدم المصير وظاهره يقضي بان كلا من قرا الصحابة فعل في القران ما اراد من التقديم
والتاخير واتى به على ما يهواه من الترتيب وهذا غير مسلم والقران الكريم مصون عن مثل ذلك وقد ذكر كثير من العلماء منهم
المهدي عليه السلام ان النبي صلعم الذي تولى جمع القران وترتيبه وورد في الاخبار ما يقضي بانه صلعم لم يمت حتى وقد كمل القران جمعا
وترتيبا وانه قرئ عليه وقراه على بعض اصحابه وكان يعرضه على جبريل عليه السلام كل عام مرة الى عام وفاته فانه عرضه
مرتين ومما اخرجه ابو داود والترمذي عن ابن عباس عن عثمان قال كان يتنزل على الرسول صلعم تنزل عليه السور ذوات العدد
وكان اذا انزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هذه الايات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا فاذا انزلت عليه
الاية يقول ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ويقوي ذلك ان القران غير مرتب على ترتيب النزول وبحسبه
فان اول ما انزل اقرا باسم ربك الذي خلق واول ما انزل في المدينة سورة البقرة واخر ما انزل بها سورة براءة واخر ما انزل
من ايات الاحكام اليوم اكملت لكم دينكم الاية واخر ما انزل من ايات القران واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وفي ذلك دلالة

على ان من القران بهذه الكيفية من جهة الوقف وانهم لو رتبوه بحسب اجتهادهم لما عدلوا عن ترتيب النزول وبما يدل
على ان امر القران توقيفي اجماعا اذ الحال في الايات حيث عدّ مدهامتان اية مستقلة وقوله لم يلد ولم يولد اية مستقلة
وعدت اية الكرسي وحدها على طولها اية مستقلة وكذلك اية الدين على طولها واتساع الفاظها ومقاصدها وكذلك آمن
الرسول الى اخر السورة فانه عد ايتين **قوله** ولسنا علمنا في دعوى الاجماع اكثر من هذا بعد اما الاجماع الظني فمثل
هذا يكفي فيه واما الاجماع القطعي المعلوم فلا نسلم ان كونه الظاهر من مذهبهم والمتفق عليه مصنفات من صنف
منهم والمشهور من عقائدهم وكونه لا يعلم لاحد منهم خلاف يكفي في حصوله بل لا بد من النقل المتواتر الحاصل عنه العلم
الضروري بان كل واحد منهم قال بذلك وصرح به ونص عليه نصا لا يحتمل التاويل واما الصدر الاول ومن يليهم من اهل
البيت فذلك امر ممكن في حقهم لقلتهم وانحصارهم وتقارب ديارهم واما بعد انتشار اهل البيت في اتساعهم ولعدم انحصارهم
وتفرقهم في كل افق وخفا كثير من اعيانهم وعلمائهم فمن البعيد ان يتاتى ذلك في حقهم وللمنصور بالله عليه السلام في هذا المعنى كلام ذكره
في المجموع المنصوري حاصله نفي العلم باجماع الائمة ... عليهم وان تيسر ان يرجع الى اهل البيت فتشتتهم كان في ايام عبد الله
بن الحسين والحافظ ادريس بن عبد الله بالمغرب وبعضهم بالمشرق وتشتتوا بحيث كل كوكب وفيهم العلم ووراثة النبوة وليس
لكل منهم مع علمه ... ووقفنا على كلام نفيس لبعض المحققين من السادة المتاخرين ذكر فيه هذا المعنى واوضحه واستظهر
وحقق ان في العترة من الكثرة والتعدد ما يمتنع معه قطعا الاحاطة باقوالهم فيما يدعى فيه اجماعهم واشار الى ذكر ابن
حزم وعده في كتابه جمهرة النسب من علماء العترة ودعاتهم والمعتبرين منهم الذين لا يعرف فيهم اكثر المدعين لاجماعهم ولا يعرف
لهم مصنف واستقل لهم خلق في الري وطبرستان والحجاز والاندلس واليمامة وغيرها من الجهات وهم عدد كثير
وجم غفير قال مولانا عليه السلام ولعل فيهم ايضا من لم يعرفه ابن حزم ولا تيسر له ذكره وايضا فكثير من اهل البيت قد اختلط
بطوائف من الفقهاء وذهب الى مذاهبهم واعتزى الى ائمتهم كالشافعي وغيره **قوله** هو صريح ما تجوزه الحشوية وليس
يستحيل عنده بعد اما على قاعدتهم في ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة من علوم العقل فلا يستقيم هذا في حق العاقل كما
لا يستقيم في حقه ان يرى شيئا بعينه ... لا يعلمه وان كان جائزا من جهة الامكان لان العلم من فعل الله
و... احبارة ان شاء فعله وان شاء لم يفعله **قوله** فان التكليف المرتب عليه شامل يعني التكليف بالحج **قوله**
ولا دعوته هو مستقيم فانه صلى الله عليه وآله دعا الى الله والى دين الاسلام ولكن الاحسن ولا بعثته فان الدعوة ليس ... فيما
الانبيا وغيرهم دون البعثة **قوله** واليه ذهب ابو علي وابو عبد الله هكذا في تعليق الشرح وغيره والذي في العدة ان
القائل بذلك من المعتزلة الشيخان معا ابو علي وابو هاشم والشيخ ابو عبد الله وانكر ذلك عنهم الشيخ ابو القسم البستي
قوله حتى لو لم يرد وعيد لكان الاجماعات ... تقضي بان القطعية في اجماع الامة وافادته للعلم انما ثبت لما ورد
من الوعيد وقيام الدلالة على فسق مخالفه ولولا ذلك لم يكن حجة قاطعة وفيه نظر فانه ليس من لازم كل دليل قطعي
ان يرد الوعيد على مخالفه وتفسيق من خالفه وقد صرح الامام يحيى بذلك في كتاب التحقيق وقال اجماع العترة كاجماع
الامة وهو قاطع عند من قال به لان المستند في كون اجماع الامة يخالفه يفسق نص الله في كتابه بخلاف اجماع العترة لانا
نقول هذا سهو نظر فان التفسيق لمخالفه غير وكونه حجة على الاكفار غير فاحدهما مخالف للاخر والتفسيق فيمن خالف
اجماع الامة انما وقع لدليل منفصل يعني لا لكونه حجة قاطعة **قوله** لنا قوله تعالى انما يريد الله الاية اعلم ان وجه دلالة
هذه الاية الكريمة على ان اجماع اهل البيت حجة فيه خفاء وتعذر على ما حرروه وتحملوه واما على ما فسرته في الكشاف وغيره
فليس من الدلالة على ذلك في شي لان حاصله ... على ... للامة ومعنى ... لديه ونصرته ويدل عليه اقوال

الاية وهو قوله يا ايها الذين امنوا فانها خطاب للمؤمنين على سبيل العموم من غير تخصيص لاولاد ابرهيم ويؤكد ان مضمون
الاية طلب القيام بالركوع والسجود والعبادة وفعل الخير واقامة الجهاد وهذا ما لا اختصاص لاولاد ابرهيم به فدل على
ان المراد به الامة جميعا قال جار الله فان قلت لم يكن ابرهيم ابا للامة كلها قلت هو ابو رسول الله فكان ابا لامته لان امة الرسول
في حكم اولاده وجزم في الكشاف بان قوله ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس متعلق بسماكم قال اي فضلكم
على الامم وسماكم بهذا الاسم الاكرم ليكون الرسول شهيدا عليكم انه قد بلغكم وتكونوا شهداء على الناس ان الرسل قد بلغتهم
واصحابنا سبقوا الاستدلال على انه متعلق بقوله هو اجتباكم قلنا تأمل **قوله** وان تناول جميع ولد ابرهيم يعني حتى اليهود
والنصارى هكذا ذكره اصحابنا وهو عندي غلط فاحش فان الاية خطاب للذين امنوا كما صرح بذلك ع **قوله** فلا يحتاج الى
من يشهد عليه انكار لما هو معروف من ذكر الشهادة في الاخرة وكونها دليلا على ارتفاع المنزلة ولم يرد شيء من ذلك كقوله تع
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا الا
والمراد به في الاخرة وتعود لكن كرامة عظيمة ومنزلة رفيعة واي منزلة ارفع من ان يشهد الله تع بشهداء الرسل على
اممهم بالتبليغ يوم يقوم الناس لرب العالمين قال جار الله بعد ذكر ان المراد ذلك في هذه الاية التي نحن بصددها واذا
حكم بهذه الاية الكريمة والاثرة فاعبدوه وثقوا به ولا تطلبوا النصر والولاية الا منه **قوله** ونحوها من الادلة
الاجماع اما المعتمر منها فليست واردة مورد خطاب المواجهة كقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لم يجمع امتي
على ضلالة **قوله** والخطاب حسن قال اصحابنا الرجس لفظة مشتركة بين معان ثلثة القذر والعقاب والمعصية
فلا يجوز ان يراد اذهاب القذر لان حكمهم وحكم غيرهم على سواء في وجوب ازالتها وما به يزال ومحال ان يراد العقاب
من غير واسطة اذهاب المعاصي لعلمنا بانهم وغيرهم على سواء في ان الكبائر الواقعة منهم يستحق عليها العقاب لان الادلة في ذلك
عامة للمكلفين على سواء فلم يبق الا ان المراد اذهاب المعاصي لا بطريقة الالجاء لانه يسقط التكليف وهم مكلفون لا محالة بل بفعل
الالطاف التي يصرفهم عن فعلها وهو معنى العصمة واذا ثبت كونهم معصومين عن القبيح كان اجماعهم حجة واجب الاتباع
والدلالة هذه مبنية على ان ما اخبر الله بانه يريده فهو واقع لا محالة ولا شك في ذلك فان القادر على فعل اذا اراده ولا
مانع له عن ايجاده وقع منه ووجد من جهته فان قيل من مذهبكم ان من الالطاف ما ليس بمقدور وان من المكلفين من لا لطف
له قلنا لو كان ما يخرجهم من هذا القبيل لم يخبر الله بانه يريده لانه لا يريد المستحيل **قوله** كما في قوله تع كذلك يجعل الله
الرجس على الذين لا يعلمون البلاء وعلى الذين لا يؤمنون **قوله** يحملها عليهما جميعا قد يعدم المانع من حملها على العقاب ولا
كلام فيما ذكره المصنف من جهة وهو انه اذا اذهب عنهم الرجس الذي هو الخطايا بالالطاف المانعة عنه فقد اذهب عنهم عقابه
اذ لا عقاب على امر لم يفعل **مليسـ** لم يذكر اهل اللغة ان الرجس اسم للمعصية حقيقة وبنى جار الله على ان استعماله
في الاية يجوز واستعارة كما تقدم عنه انه استعار للذنوب الرجس لان المقترف لها متلوث بها وبدنس وبني على ان المراد
بالرجس في قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون هو العقاب بل الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما
يوصف به التوفيق من الطيب او اراد ما علم فيكون عنده استعارة شبه الخذلان بالرجس الذي هو القذر فاستعير له
وان اراد الفعل المودي الى الرجس وهو العذاب من الارتجاس وهو الاضطراب ولم يذكر ابن فارس في مجمله من معاني
الرجس الا القذر واما الجوهري فذكر معه العقاب منسوبا الى الفراء **قوله** ذكر الحاكم عن جعفر بن محمد الى اخره هذا تفسير
غريب والظاهر ان المعنى كما ذكره جار الله واجمعوا على استغاثتكم بالله ووثوقكم به وقولهم اعتصمت بحبله يجوز ان يكون
تمثيلا لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بامتساك المتدلي من مكان مرتفع بحبل وثيق يامن انقطاعه وان يكون الحبل

استعارة

استعارة للعهدة والاعتصام لو بوقف بالعهد او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه **قوله** في الجسد الاشباح يعني الاشخاص وهم النبي صلعم وعلي وفاطمة والحسنان وقد يظن ان هذه العبارة تخصيص لهم وليس كذلك فانه لا تخصيص لهم بالعهد وتقوم ذكرهم وتعدادهم **قوله** مروي في الصحاح رواه مسلم في صحيحه من رواية زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلعم الا واني تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وهو حبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وفي رواية قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي **قوله** متلقى بالقبول وانه الغرض يوضحه ان الامة بين مستدل به على ان اجماعهم حجة وبين مستدل به على تفضيلهم على سائر الناس فلولا كونه صحيحا والاخبار ان يظهر من بعضهم انه غير صحيح قال وقد ورد هذا الخبر بصيغ كثيرة والفاظ مختلفة فلا بد ان يكون فيها ما هو صحيح او ان يكون صحيح كالاخبار عن شجاعة علي وسخاء حاتم وقد سلك كثير من العلماء في الاستدلال على حجية اجماع الامة بقوله صلعم لا تجتمع امتي على ضلالة وهذا المعنى وكل من انصف نفسه علم قطعا ان الاخبار التي وردت في العترة بالصيغ المختلفة والطرق الكثيرة تزيد على ما ورد في اجماع الامة وقد ذكر بعض العلماء انه متواتر لفظا ومعنى والاكثر على ما ذكر من تواتره معنى **قوله** فقد امننا صلعم الى اخره يعني ولو جاز ان يجمعوا على ضلالة لما حسن منه ان يؤمننا من ذلك لانه يكون تغريرا وتلبيسا على المكلفين وقد استدل بالخبر من وجه اخر وهو انه صلعم قرن بينهم وبين الكتاب فلولا انهم حجة كالكتاب والا لما حسن منه ذلك كما قيل ان الله تعالى قرن بين مسافة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين دل ذلك على ان اتباعهم واجب كوجوب اتباع الرسول **قوله** اذا وافق الكتاب الجواب عن هذا السؤال بما ذكره المصنف وقد اجيب بوجه اخر وهو انه علم علق نفي الضلال بالتمسك بهما فلولا ان اتباع العترة واجب والا لما حسن ذلك لانه لا يحسن من الحكيم ان يجمع بين امرين في تعليق السلامة بهما ولا يحصل الا باحدهما كما لا يحسن ان يرغب في فعلين على الجمع مع كون احدهما وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ومما يرد على هذا الدليل ان يقال الاستدلال بهذا الخبر يتفرع على العلم بالعترة من هم واجاب في العمدة بان العترة هم اولاد الرجل واولاد اولاده دون من عداهم لان هذه اللفظة متى اطلقت سبق ذكرها الى الافهام ولا حلاف في ثبوتها لهم المراد كرحقيقة واما الحلاف في ثبوتها لغيرهم فاذا لم يكن عليه دليل وجب قصرها عليهم فان قيل قد قال ابو بكر نحن عترة رسول الله واقر ولم ينكر ذلك احد قلنا مجاز بدليل عدم سبق معناه الى الفهم عند الاطلاق بل من المعلوم انه اذا قيل قالت العترة كذا وذهب العترة الى كذا او قام قام العترة لم يخطر على بال الزيادة على ذريته عليهم فاقتضى كونها حقيقة فيهم فقط وظاهر المذهب كلام الجوهري في صحاحه ان العترة تستعمل لغة في نسل الرجل كما هو مقصودنا وفي رهطه قال ما لفظه وعترة الرجل نسله ورهطه الادنون الا ان ذلك لا يمنع من عدم استعماله هنا في نسله صلعم وجريان العرف بذلك ومصير استعماله في غيره على جهة المجاز العرفي **قوله** وقد ذكر بعضهم انه حجة قاطعة كاجماع الامة يعني للوعيد على المخالف عنهم كما ورد الوعيد في اتباع غير سبيل المؤمنين الدال على ذلك في اجماع الامة مع انه قد اشتهر معلومه وهذا خبر احادي فبينهما فرق **قوله** قال عليه قدموهم ولا تقدموهم وتعلموا منهم ولا تعلموهم ذكر الفقيه حميد هذا الحديث في العمدة وان النبي صلعم قاله في اهل بيته وان تمامه ولا تخالفوهم فتضلوا ولا تشتموهم فتكفروا **قوله** وكذلك حكمه صلعم بانهم باب حطة وردعه صلعم بعد قوله ومن تخلف عنها غرق وهوى وهم باب حطة من دخله غفر له وفي رواية وهم باب السلم من دخله كان امنا **قوله** سخاء حاتم وحلم قيس هو قيس بن عاصم المنقري وله في الحلم حكايات كثيرة تدل على انه ابلغ فيه الغاية واما سخاء حاتم فهو اشهر من نار على علم وهو القائل لحاطب امراته ماويه وقد لامته على بسط يديه

أماوي ان تصبح صداي بقفرة من الارض لا ماء لدي ولا خمر ٭ ترى ان ما انفقت لم يك ضرني وان يدي مما بخلت به صفر ٭
اماوي ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر ٭

القول في ذكر ما احتجت به المعتزلة وغيرهم

وفي القوم رجل له ناقة ... اسقطا فرغا وهو يقول ما معناه ادركوا ... الفرح جوعا ... فاطلبوا الناقة وجدوها قد ...

على امامة ابي بكر قوله فالكلام معه لقوله ثمرة هنا قد سبق ذكر ذلك فاما القول بالنص الجلي فهو كما ذكره الشيعة على اجد
فساده واما القول بالنص الخفي فهو مما اشتبه على كثير من الناس ولكن قد تقدم من ابطاله ما يرفع الالتباس قوله لا بغير
الاقسام المتقدمة يعني النص والعقد والدعوة والحيلة والارث وسائر ما ذهب اليه الذاهبون على اختلافهم في طرق الامامة
قوله خرط القتاد مثل يضرب لما يستصعب الامر وحصول الحائل دونه والقتاد شجر له شوك قوله رووا ان عليا ما بايع ابا بكر
فقط وكذلك لم يصح ان عليا قاتل معه ولا حضر شيئا من حروبه وقد سبق حمل المصنف لما ورد عن علي عليه السلام مما يقضي بالرضا //
والدخول في امامة ابي بكر على التقية ولا باس به فانه لا يمكنه اظهار رجاله في ذلك غير مامون الضرر قوله وخطبته الشقشقية
هي قوله عليه السلام اما والله لقد تقمصها ابن ابي قحافة يعني ابا بكر وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحا ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم
فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح مؤمن حتى يلقى ربه فرايت الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق
شجى ارى تراثي نهبا حتى مضى الاول لسبيله فادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شتان ما يومي على كورها
ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها
في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة ان اشنق لها
خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة
حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني احدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول منهم حتى صرت
اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل منهم لضغنه ومال الآخر لصهره مع هن وهن
الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة //
الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس الي كعرف الضبع //
ينثالون علي من كل وجه حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم فلما نهضت
بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط آخرون كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا
يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم حليت الدنيا في اعينهم //
وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله
على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكاس اولها ولالفيتم
دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز قال ابن عباس لما انتهى امير المؤمنين في الخطبة الى هذا الحد قام اليه رجل من اهل
السواد فناوله كتابا فاقبل ينظر فيه فلما فرغ من قراءته قال له ابن عباس رحمه الله لو اطردت مقالتك من حيث افضيت
فقال هيهات يا ابن عباس تلك شقشقة هدرت ثم قرت قال ابن عباس رحمه الله فوالله ما اسفت على كلام قط كاسفي
على ذلك الكلام الا يكون امير المؤمنين بلغ منه حيث اراد قال مولانا عليه السلام ولقوله عليه السلام تلك شقشقة هدرت سميت هذه
الخطبة الشقشقية والشقشقة بكسر الشين الاولى والاخرة كالرئة يخرجها البعير من فيه اذا هاج قال الجوهري
واذا قالوا للخطيب ذو شقشقة فانه يشبه بالفحل قوله ونحو ذلك يعني من كلامه عليه السلام القاضي بالتظلم والتجرم وعدم
الرضا بما كان من المتقدم قوله في حكاية الشعري وما ذكره الشعري انه قال فاما المذكور ان سعد بن عبادة خرج الى الشام
بعد بيعة ابي بكر وذهب مغاضبا فمات في وجهه ذلك قال معوية في كتابه الى ابنه قيس بن سعد وقد كان ابوك اوتر غير
قوسه ورمى غير غرضه فاكثر الحز واخطأ المفصل فخذله قومه وادركه يومه فمات بحوران طريدا غريبا والسلام

وذكر

وذكر انه بال في جحر فقتلته الجن وسمع هاتف يقول: قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده
فاشار هذا الشاعر وهو من الانصار الى ان ذلك غير صحيح وانه احتيل في قتله خيفة منه وظاهر الامر في هذه الحكاية انه
مات عقيب توجهه الى الشام وفي صدر خلافة ابي بكر وظاهر ما ذكره ابن حجر في تقريب التهذيب انه مات في خلافة عمر لانه قال مات بارض
الشام سنة خمس عشرة وقيل غير ذلك فالله اعلم اي ذلك كان **قوله** كما هو مشهور في قصة لولا علي لهلك عمر ذكرها الهادي عليه السلم
في كتاب الاحكام وهي انه اتي عمر في ولايته بامراة ادعي عليها الفجور فسالها فاقرت فامر برجمها فانكر ذلك علي عليه السلم وقال هذا سلطانك
عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال لم اعلم حملها قال فاستبرئ رحمها قال امير المومنين عليه السلم لعلها ما عرفت الحد فاخلى سبيلها
ثم قال عمر لعجزت النساء ان يلدن مثل علي لولا علي لهلك عمر **قوله** ونحو ذلك مما ادرك علي تخريجه للحق في الشريعة اخبارهم في ذلك مشهورة
والروايات فيه غير محصورة وما كانوا الا اتباعا للحق يتلقونه بالقبول والاذعان لمن اتى به من المحق حتى من المخدرات ادوار الغرف
والعوزات قال عمر كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في الستور **مسئلة** من عادة اصحابنا انهم يذكرون في هذه المسئلة حكم من تقدم
على امير المومنين وابتزه هذا الامر وحكم من قعد عن نصرته او توقف في امامته وامتنع من بيعته وحكم من حاربه وبغى عليه وعدل
المصنف عن ذلك ولم يعده من هذه المسئلة لانه في الحقيقة ليس منها وقد ذكر حكم من تقدم عليه من اكابر الصحابة واسوي في الكلام
على ذلك وتلونا عذره في تقديمه لذلك على مسائل الامامة وذكر ايضا حكم المتوقفين منضما الى ذلك واما حكم من حاربه وبغى عليه
فهم ثلاث فرق **المارقون** وهم الخوارج وقد سبق ذكرهم وبيان حكمهم **والقاسطون** وهم معاوية واتباعه وسياتي
ذكر حكمه في المسئلة التي بعد هذه لان المصنف اخره اليها **والناكثون** وهم طلحه والزبير واتباعهما ومنهم عائشة ام
المومنين رضي الله عنها وارضاها ولاجله وبين المحصلين من العدليه المعتزلة والزيدية في فسق من حاربه عليه السلم مطلقا واستدلوا في قتالهم لانهم
بغوا على امام الحق بالاتفاق والباغي بالاجماع من الفساق ويدل على ذلك ان الله اباح قتلهم بقوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ومن جاز قتله لم يكن مومنا وقد ذهب سليمان بن جرير الى
ان حرب طلحه والزبير ومن معهما كفر بناء على قاعدته في ان الخروج على الامام كفر وهو كلام لا دليل عليه فانه لا يثبت كون الذنب كفرا
الا بدليل سمعي قطعي ولا نعلم دليلا من السمع يدل على ذلك وقيل لا يقطع بخطا طلحه والزبير ومن معهما وهذا يأتي على القول بان الامامة
مسئلة اجتهادية ظنية اما على سبيل الاطلاق او بعد الثلاثة الخلفاء لعدم الاجماع كما ذهب اليه بعض الفقهاء واكثر المجبرة اذا عرفت
ذلك فاعلم ان طلحه والزبير من كبراء الصحابة وجلتهم ومن اعيان اصحاب رسول الله العشرة المبشرين بالجنة اما طلحه فكفى له
لمقامه يوم احد وما كان من ذبه عن رسول الله وتقدمه بنفسه دونه حتى ناله ما ناله وكان صلى الله عليه يقول من احب ان ينظر الى شهيد يمشي
على وجه الارض فلينظر الى طلحه وهو من المقصودين بقوله من المومنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه واما الزبير فهو
حواري رسول الله صلى الله عليه وله المقامات المحمودة في الجهاد والمواقف المشهودة التي ليس لها ارتداد وكان من خواص علي عليه السلم واهل
مودته والغاضبين لغضبه لما كان من حديث السقيفة واما عائشة فهي ام المومنين وسيدة نساء الصادق الامين وزوجته
في الدنيا والاخرة وصاحبة الزلفة عنده والمحل الارفع ولها من الفضائل ما ليس لغيرها من جنسها وهي معدودة من فضلاء الصحابة
ولا شك عند احد من المسلمين المنصفين ان قتالهم لامير المومنين هفوة من الهفوات وعثرة من اسوا العثرات فنعوذ بالله
من الخذلان ومن كيد الشيطان وقد ذهب الاكثر من القاطعين بخطائهم الى انه قد صحت توبتهم والله سبحانه قد تداركهم بالطافه
ونالهم بحسن سابقتهم فروي من توبة عائشة انها قالت اذا ذكرت يوم الجمل احد زمني هذا واشارت الى حلقها وانها
قالت يا ليتني مت قبل الذي كان من شان عثمان وقالت وددت اني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام واني لم اسر مسيري الذي
سرت فيه وروي انها كانت اذا ذكرت خروجها تبكي وتقول يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا واما طلحه فروي انه لما اصابه سهم

قال بعد ما افاق من غشيه ما رأيت مصرع شيخ اضل من مصرع عمي وناب واشتد متمثلاً ∴ ندمت ندامة الكسعي لما رأت عيناه
ما صنعت يداه ∴ وروي ان عليا عليه السلم واجهه قبل قتله وذكّره قول النبي صلعم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فذكره فقال
له امير المومنين فلم تقاتلني قال لم اذكر ثم انصرف وروي ان امير المومنين وقف عليه بعد قتله فاثنى عليه خيرا وقال ارجو ان
اكون انا وهو ممن قال الله فيهم ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين واما الزبير فقد روي انه لما لقي عليا في تلك
الحال حتى اختلفت قوائم دوابهما فقال له علي عليه السلم انشدك الله اتذكر يوم مر بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا فقال يا زبير
اتحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي اتحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما
والله لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير بلى والله لقد انسيته ثم ذكرته الان والله لا اقاتلك وذهب يشق راجعا وهو ينشد ∴

المعقوق

ترك الامور التي تخشى عواقبها لله احمد في الدنيا وفي الدين ∴ نادى علي بامر كنت اجهله قد كان عمر ابيك الخير مذ حين ∴
اخترت عارا على نار مؤججة انى يقوم لها خلق من الطين ∴ ويوكد صحة توبة الزبير ان ابن جرموز لما لحقه بوادي
السباع فقتله واتى عليا عليه السلم براسه قال عليه السلم اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول بشروا قاتل ابن صفية بالنار وروي
ان ابن جرموز قال حسبنا بالله وانا اليه راجعون ان قاتلناكم فنحن في النار وان قتلنا لكم فنحن في النار وروي انه انشد ∴
اتيت عليا براس الزبير وقد كنت ارجو به الزلفه ∴ فبشر بالنار قبل العيان فبئس بشارة ذي التحفه ∴
فسيان عندي قتل الزبير وضرطة عير بذي الجحفه ∴ وروي ان ابن جرموز كان ممن قتله امير المومنين يوم النهروان
من حزب الخوارج وذهبت الامامية وبعض الزيدية انه لا صحة لتوبتهم وان الظاهر كونهم ماتوا على خطائهم ومحاربتهم فان راموا اثبات
ان يقولوا ذلك مطلقا فليس بصحيح لظهوره في التواريخ ونقله فيها كما قدمنا ذكره من تلك الروايات وان قالوا بمحاربتهم لامير المومنين
ونقطع عليه معلوم قطعا وتوبتهم مروية من طريق الاحاد فلا ينتقل من المعلوم من حالهم الى المظنون فهو كلام يشكل الجواب
عنه لكن ما قدمنا ذكره من فضلهم وحسن سوابقهم وما ورد فيهم مما يقضي بنجاتهم في الاخره يعضد تلك الروايات ويشهد بصحتها
ويقتضي العمل بها في حقهم والبنا عليها وقد قال قاضي القضاه اذا فرضنا ان توبتهم لم تتواتر فالظن كاف فيها واستدل على ذلك
بان من اظهر التوبه سمعناه يانا وحكمنا عليه بذلك مع انا لا نامن ان يطوي باطنه على خلاف ظاهره اذ لا سبيل الى العلم بامر الباطن
وقد ضعف ما ذكره القاضي ولا شك في ضعفه لانه لا يستوي حال من علمنا منه اظهار التوبه والنطق بها وحال من اخبرنا عنه
الاحاد بذلك خبرا لا نقطع بصدقه واما كوننا لا نقطع لمطابقة سر مظهر التوبه لاعلانه فذلك ليس من فرضنا كما انا
نحكم باسلام من اظهر الشهادتين وخصال الاسلام وان جوزنا انه لا يعتقد ذلك ولا يبطنه والتحقيق انا نقطع بما كان منهم من
البغي ونقل على الظن توبتهم وانابتهم ولا نقطع بذلك ويوجه حسن الظن فيهم لسابقتهم وما لهم من الفضائل وما ورد فيهم من الاخبار
القاضيه بالفوز بالجنه والنجاه من النار ونحن اجل لهم وصيانتهم اكراما لرسول الله ورعايه لمكانهم منه واحتراما لجانبه
العزيز الرفيع في حقهم فلا يليق التجاسر عليهم ولا الحط من شانهم واكثر ما ينتهي اليه المتحامل عليهم التوقف واما النيل من
الاعراض وتصيرهم للرشق بالسنه الثلب والقدح كالاغراض على نحو ما قال السيد الحميري في عايشه ∴
جاءت مع الاشقين في هودج تزجي الى البصره اجنادها ∴ كانها في فعلها هرة تريد ان تاكل اولادها ∴ فلا يحسن ذلك وان
كان مطابقا لما وقع تلك امه قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون **مسألة** اخرى اعلم ان الذي
جرى لامير المومنين وسيد الوصيين ومني به من عدوان هذه الامه وبغيها عليه في حياته وبعد موته مما تحار فيه الافكار
فانه عليه السلم مع ارتقائه الى اعلى درجات الفضل واحرازه لكل خصله شريفه ومنقبه سامية منيفه جرى عليه وانتهى اليه ما لم
يتفق لغيره من اراذل هذه الامه ولا توجه الى احد من اشرارها وفساقها ورمي بالكفر والخروج عن الملة ودانت طوائف

بذلك

بذلك واعتقدته تدينا منهم وتقربا للصواب عندهم ونزلوه منزلة اشقى الناس واشرهم تصنعا بالادناس واعتاد طوائف
بذلك اخر سنه ولعنه وجعلوه سنه سنى على المنابر في اسر وافار الذكر وحال الاجماع لا فضل الصلوات ووقف القيام
بابلغ شعار للاسلام ونظموه في سلك الخطبه التي شرعت للاشاده بذكر الله وذكر الرسول وحسن الثنا على الله ورسوله
حتى ذكر بعض علما التاريخ انه عليه السلم كان يلعن في كل جمعه من فوق ما بين الف منبر في جميع امصار الاسلام واقطاره
وما من منبر الا ويحضره ويسمع خطبته طائفه من المسلمين وزمره منهم فيا لكه بلا سلام كان الله سبحانه ما شرع الجمعه
ولا بالغ رسوله في الحث والتحريض في حضورها الا للعن افضل خليقته بعد نبيه وصفوته فاعجب من هذه القسمه العظيمه
في الدين الهادم له كانه المضغضغه لبنيانه الحريه بان يهتز لها العرش المجيد وترجف الارض والجبال وتبيد وعلى
العكس من ذلك والنقيض والمبالغه في مخالفه الغالي والبغيض ما كان من طوائف الغلاه من القرامطه الفاسقه والقول فيه عليه السلم
بما لا يقوله الا الكافر الجاحد حتى اشركه قوم منهم في الربوبيه وقوم في النبوه وافضى بهم الغلو الى المقالات الشنيعه والمذاهب
الفاسقه ذكر بعض علما التاريخ انه عليه السلم قاتل بعض طوائف الغلاه كان اذا قتل الاحد منهم يرجع اقوام غيره ويسارع اليه
ويقال عجل البكره لترضى فاعجب من هذه الاحوال المتعاكسه والاقوال المتنافيه والمذاهب المتباعده والانظار المختلفه
الفاسده وذلك دليل على ان هذه الدنيا الدنيه والدار الرديه مع انها ممر الى الاخره مقر للرذائل والادناس ومحال المخازي
وفضائح الناس وان اولياء الله فيها هدف للمصائب وغرض لسهام النوائب وغرضه لذى الجهال وعدوان ارباب الضلال
وفي خطوب الناس للناس انتهى هـ والذى عرض في شان امير المومنين من افراط الغالين وتفريط القالين مصداق ما قاله
الصادق الامين يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال وهو شبيه بما جرى له في عيسى روح الله فانه عليه السلم قتله قوم
وبالغوا في انتقاصه وسبه ووصفوه بما اوصاف النقص بالنسب من اهله وغلا فيه قوم فادعوا له الالهيه واخرجوه
من عالم الانسانيه كما قال الشعبي حكاه عنه ابن عبد ربه في العقد مثل علي بن ابي طالب في هذه الامه مثل المسيح بن مريم
في بني اسرائيل احبه قوم فكفروا في حبه وابغضه قوم وكفروا في بغضه وورد هذا المعنى مرفوعا الى النبي صلعم في كتاب الذخائر
لمحب الدين الطبري

القول في امامه الحسن والحسين عليهما السلام

قوله لا شبهه في

امامتهما بعد الاجماع الطرق المعتبره عند الامه على اختلافهم فيها من النص والدعوه والخروج والعقد والاختيار
فلا ينبغي ان يعرض لاحد شك في امامتهما وتحقيق الكلام في ذلك ان الحسن عليه السلم امام بعد ابيه عليه السلم الى ان مات عليه السلم اما منه والحسين
امام بعد صنوه وعقيب موته الى ان قتل سلام الله عليهما ولو لم يدع ويظهر نفسه الا بعد موت معاويه للنص واما من يقول
بالعقد والاختيار وينفي النص كما هو قول اكثر المعتزله فلا يثبت امامته عليه السلم الا بعد موت معاويه لانه لما بلغ نعي معاويه اجتمع
الناس اليه وبايعوه وارتضوه فيتفق المعتزله والزيديه على القطع بامامته بعد موت معاويه وانها قطعيه وقال اكثر المحدثين
بل هي امامته بعد موت اسه طنيه اجتهاديه والظاهر من مذهب الزيديه ان امامته قبل موت معويه قطعيه الا انه قد نسب
الى بعض اصحابنا التردد في كونها قطعيه او ظنيه قبل وينبني ذلك على ان النص عليه السلم اما منهما هل هو متواتر او غير متواتر وخالف
الخوارج في ذلك فالمصنف فصرح خلافهم على انه في امامه الحسن وقد روى عنهم تكفيره عليه السلم لدخوله مع ابيه في التحكيم والفقيه حميد
ذكر في العمده ان خلافهم في امامتهما معا قال وزعم بعض الطغام ان الحسن امام الى ان صالح معويه فصارت الامامه لمعويه
بعد ذلك وابطل امامته عليه السلم قالوا واما الحسين فان الحشويه اليزيديه يقولون بامامه يزيد دونه وانه خارج عليه
وبعضهم يصرح بان قتله عليه السلم كان جائزا شرعا قوله واشاره الى امامتهما وجعل بعضهم هذا الحديث دليلا مستقلا
على امامه امير المومنين وعده من النصوص عليها لان المراد انه خير منهما فيها فلا اقل من ان يكون عليه السلم اماما الا ولى والاخوة فيها

اذ فيه تصريح بانه افضل منهما وقد ثبت كونهما امامين فاذا كان افضل منهما ولن يكون كذلك الا وهو اجمع لخصال الامامة كان
بان يكون اماما اولى واحق واعلم ان هذا الخبر مما ادعى بعضهم تواتره وبعضهم ادعى الاجماع على صحته والاجماع على صحته
يقوم مقام تواتره في القطع بان النبي صلى الله عليه وسلم قاله وحكى الفقيه حميد اجماع العترة على صحته قال وقد ظهر بين الامة ولم يعلم
من احد منهم انكاره بل هم بين مستدل به على امامتهما وبين متاول له على صلاحيتهما ولو لم يكن صحيحا لظهر من بعضهم انكاره
ووجه الاستدلال به ظاهر فانه صلى الله عليه وسلم نص على امامتهما نصا صريحا لا يحتمل التاويل ولا يقدح في ذلك انه يلزم منه ثبوت امامتهما في
كل زمان فيكونان امامين في زمن ابيهما ويكون الحسين اماما في زمن الحسن ويقال الواجب تاويله على انهما يصيران امامين
اذا بويع لهما فانه وان اقتضى ذلك فالاوقات التي ذكرت خارجة باجماع الامة على انه لا امر لهما في زمن ابيهما ولا للحسين في زمن
الحسن فصارت تلك الاوقات مستثناة من الخبر امام الدلالة على خروجها وبقي ما عداها على اصل الدلالة واما حمله على
انهما يصيران امامين اذا بويع لهما فعدول عن ظاهر الخبر وخروج عنه فلا يصار اليه لعدم الدليل عليه ومن الادلة على
ثبوت امامتهما عليهما السلام اجماع العترة قال الفقيه حميد فان ذلك معلوم ضرورة من احوالهم ومن الادلة على ذلك انفراد كل واحد منهما
عليهما السلام بالقيام ودعا وبايعه اهل الحل والعقد قال الفقيه حميد وذلك معلوم ضرورة ومن الادلة ايضا انهما افضل الخلق بعد ابيهما وقد
ثبت ان الافضل اولى بالامامة من غيره والقول بان الحسن عليه السلام كان افضل اهل زمانه هو المختار ودليله اجماع العترة على ذلك
والنص كما دل على امامته دل على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا وروي عن ابي علي وبعض المعتزلة ان سعد بن ابي وقاص
كان افضل منه ولو دعا كان احق بالامامة ولانه احد العشرة وقد ورد في فضلهم وارتفاع درجتهم من الاخبار ما لا يخفى ثم
كان الحسين عليه السلام افضل اهل عصره بعد اخيه الحسن لما تقدم من الادلة اجماع العترة على ذلك والنص ويدل على فضلهما ايضا
ما ورد فيهما من الاخبار النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة في الجنة وغير ذلك مما يطول ذكره ولا
يخفى امره **قوله** فرقة زعمت انه ليس بامام لانه كفر مع ابيه بالتحكيم ولم يثبت هذه الفرقة من الخوارج وقد سبق الرد عليهم
قوله وفرقة زعمت انه كان اماما فكفر بتسليم الامر الى معاوية هؤلاء ايضا من الخوارج ولا يعول على ما قالوه وذهب
الاكثر من المسلمين الى ان صلح الحسن عليه السلام كان صوابا لا خطيئة فيه ولا ناثم لانه لم يصالح الا بعد ان خذله اعوانه وخشي
على نفسه واهل بيته الاستئصال ولا شك حينئذ في صواب السكون والهدنة وانه الاصلح والارجح لدفع المضار والامن من
الاستئصال ولا نزاع في انه يجوز للامام مصالحة الكفار والبغاة اذا عدم الثقة بانصاره او قل عددهم او لغير ذلك من الاسباب
كما جاز للرسول صلى الله عليه وسلم ان يصالح المشركين عام الحديبية مع اعطاء الصلح على انه يرد اليهم من جاء من المسلمين ولا يردون اليه
احدا ولم يصالح الحسن على ترك الامامة والانخلاع عنها بل على امانه واصحابه وارتفاع الحرب وانه لا يجري عقد العهد
حتى يموت معاوية لكن معاوية غدر ولم يف بما عقده فاختار في البيعة ليزيد قبل ان يموت فاكثر الامة يذهب الى ان الحسن
عليه السلام لم يخرج عن الامامة بذلك الصلح بل امامته باقية بعده كما كانت قبله وقالت الحشوية بل خرج بذلك عن كونه اماما وهو
قول عامة المجبرة ولهذا يسمون سنة الصلح عام الجماعة لاجتماع الناس على معاوية حجة الاكثرين ان الامامة لا تبطل
بعد ان ثبتت واستقرت الا باختلال شرط من شروطها او حدث من الامام يوجب الفسق ولا شك ان امامة الحسن عليه السلام ثابتة
قبل الصلح قطعا ولم يخرج بالصلح عن شيء من الشروط ولا كان ذلك منه معصية لما سبق فضلا عن ان يكون فسقا قال الفقيه حميد
في العمدة لم يقدم عليه الا لما حدث في عسكره من اشياء منها مفارقة عبد الله بن العباس الى معاوية بالخديعة التي فعلها معه
فاضطرب عسكره لذلك وحدث عليه من الخوارج ما هو ظاهر من الانتهاب وطعنه عليه السلام في فخذه فاضطر الى الصلح قال
ذكر في حديقة معاوية لعبد الله انه كتب اليه ان الحسن قد راسلني في الصلح وهو مسلم الامر الي فان دخلت في طاعتي الان

كنت

كنت مسترعا والا دخلت وانت تابع وان جئتني الان اعطيتك ماله القدرة هم نعجل لك في هذا الوقت نصفها واذا دخلت الكوفة النصف
الاخر فانسل عبد الله ليلة فدخل عسكر معاوية فاما ما نال الحسن عليه من الخوارج فانهم لما توهموا انه يريد الصلح
شدوا على فسطاطه فانتهبوه حتى اخذوا امامته ونزعوا مطرفه من عاتقه فبقي جالسا متقلدا السيف ثم ركب فاخذ رجل من بني
اسد بلجامه وطعنه فوقعت في فخذه فشقه حتى خالط اربيته فسقط عليه الى الارض وحمل على سرير الى المدائن قال
الفقيه محمد وقد رويناه ان الحسن عليه والسلام عند مصالحة معوية اجاد انت فما ارى من موادعة معاوية قال نعم قال انا
لله وانا اليه راجعون ثم قال لو لم يكن الا في الفر رجل لكان ينبغي لنا ان نقاتل على حقنا حتى يدركه او نموت وقد اعذرنا
فقال الحسن وكيف لنا بالف رجل من المسلمين الى اذكر يا اخي ان تصبر على ما اريد او يرد على است الي فوالله ما الوك ونفسي
وامة محمد صلعم عن ابك ترى ما صنعوا الى ابيها ولا ترجوا ان يدرك حقنا انا اليوم يا اخي في شغل وعذر كما وشغلنا العذر
حتى فصل بيننا قال فكف الحسين وسكت **قوله** لانه كان ظاهر الفسق بل ظاهر الكفر قال في تعليق الشرح اختلف الناس
في معوية على اقوال بعد اتفاق اكثر الامة على اجماع خطاء الشريف فمنهم من قال انه كافر وبه قال مسروق ومنهم من قال
انه منافق ومنهم من قال انه فاسق وهذا راي اهل البيت وسائر العدلية وهو قول جمهور المسلمين ومنهم من ذهب الى انه مخطئ خطأ
المجتهدين وهم بعض الشافعية والحنفية منهم الغزالي والعبري ومنهم من قال بانه مصيب محق وهو قول الحشوية والاصم
وهاولا محجوجون بالاجماع قال مولانا عليه ولقد ضم الاصم عن استماع الحق وطلم لما قاله وعق وحشي فلوا الحشوية
جهالة وركبوا من الباطل والضلالة ولبسوا الامر جهلا ولكنهم اتوا شيئا فريا قال السعد الدين التفتازاني في شرحه على العقائد
مع انه ممن يحسن القول في معرفة المشهور من السلف ان اول من بغى في الاسلام معوية قال مولانا عليه والقول بان خطاه
خطا المجتهدين هو الظاهر من مذهب اهل الحديث وهم يحسنون الكلام فيه ويثنون عليه ويرضون عنه حتى قال صاحب البهجة
ما لفظه نصيحة عن ضب وهي ان تم من تقع في عمرو بن العاص ومعاوية وغيرهم من اجلاء الصحابة او من شمله اسم الصحبة
التي لا يوازيها عمل وان جل ويتسببون الى سبهم لهنات صدرت منهم مما تقدم النهي النبي صلعم بالكلام فيها واحترنو فوقعا
منهم ثم نهى عن سبهم على الاطلاق فقال لا تسبوا احدا من اصحابي فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا
نصيفه الى اخر ما ذكر وقوام يتكلفون لمعاوية ذكر فضايل ومناقب واكثر ما ياتون به انه كتب الوحي وربما يروون في شانه
احاديث حتى عدوا من مناقبه او عدوا من فضايله ما اخرجه مسلم من رواية ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجا رسول
الله صلعم فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطاة وقال اذهب الى معوية فادعه لي قال فجيت فقلت هو ياكل ثم قال اذهب
فادع لي معوية قال فجيت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وممن اورد هذا الحديث في الفضايل وعده من فضايله البارزي
في تحرير جامع الاصول ولعلهم نظروا الى انه صلعم قال ما معناه اللهم اني بشر اغضب كما يغضب البشر فمن دعوت عليه من
اصحابي فاجعلها له رحمة او كما قال فاعجب من هذا التكلف والتعسف وامثال المثالث في معرض المناقب واي فضيلة في النهم سوء
الاكل والتشاغل به عن اجابة الرسول وما يدل عليه ذلك من سوء خلقه واختيار القدوم على رسول الله وقد جاءه اليه
وكونه دعا عليه دعا يقضي بالسخط والبغض له واستثقال ما هو عليه وان كل واحد من هذه الامور لجدير بان يدل على انحطاط
درجته وانخفاظ منزلته وسوء حاله وسقوط مروته وقال ابن حجر في كتابه تقريب التهذيب في ترجمة معوية بن ابي سفيان
صخر بن حرب بن امية الاموي ابو عبد الرحمن الخليفة صحابي اسلم قبل الفتح وكتب الوحي فانظر الى تكلف المدح والميل اليه
وتلقيبه بالخليفة ويثبت الخلافة خلافة وحرر بما رهته فقد لما في حاشية البهجة ما لفظه ليس معوية وعمرو من
اجلاء الصحابة بل من ارادونهم حالا واقلهم جلالا وعداوتهم للدين وهدمهم لقواعده وتلقيبه وعظم جراتهم على هتك

ما نقنا انتى عن الناس وما كان نقنا نقى بمن ابو بكر من قلنا حي كان
بر غير في وفرا فهم كل فضنا وهمتنا ام فر اندى ع

استثاره واحداثهم الاحداث العظيمه فنه لا يخفى على مميز ولمن سبوا ولعنوا فغير مستنكر ذلك فقد سبوا ولعنوا ابن عم رسول
الله صلعم وسيد العترة وامير المومنين وذا الفضل المبين فالله المستعان كيف شئ علمهم وتحسين الظن فيهم وذكر فضايلهم
وهم الى الرذايل اقرب منهم الى الفضايل واعلم ان الكثير يعول اهل الحديث ومن يحسن الظن في معويه على وجهين احدهما الام الصحبه
~~والكتابه والثاني اعتقادا ان الكثير يعول اهل الحديث ومن يحسن الظن في معويه على وجهين الذي كان منه من الاحداث صدر عن~~
اجتهاد وظن للاصابه وحن نبين ما يقتضي عدم التعويل على ذلك اما الصحبه فلا كلام ان له صحبه وان صحبة رسول الله صلعم
شرف وزياده فضل ولكن لم تثبت بها حسن المجرمين ولا تكفر الذنوب الموبقات بل العقل والنقل يقضيان بعكس ذلك اما العقل فلا
شك ان المناسب عنده وفي حكمه ان جزاء الصحابي الذي صحب رسول الله صلعم دهرا طويلا وشاهد انوار النبوه وانفجار انهار
الحكمه واخذ الله عنه من غير واسطه اعظم موقعا من جزاء غيره وادرك الشقاوه وشره التمرد وعظم العتو لم
يشهد لذلك بالنفاق وجمع مساوي الاخلاق واما النقل فقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين واكد ما ذكرناه ودل على ان صحبتهن لرسول الله وهي ابلغ صحبه واخصها واعظمها لم يكن سببا في التجاوز عنهن بل في
التغليظ عليهن فكيف يكون صحبه معويه مع نوع من النفاق بعد التمرد في العظم وابلغ الشقاق سببا في تجاوزها كادبه الاسلام
واحدثه من المصايب العظام والحوادث الطوام وقد ورد عنه صلعم في تعظم عقاب الخلفا الذين لا يعملون بعلمهم انهم يكونون
اول اهل النار دخولا فيقولون اي رب بدئنا قبل عبدة الاوثان فيقال ليس من علم كمن لا يعلم ولا كلام ان اصحاب رسول
الله اكثر الناس علما بالواجبات والمحرمات لانهم شاهدوا الرسول المبلغ واخذوا عنه وعلموا ذلك ضروره من قصده وعنه صلعم الله
قال انا فرطكم على الحوض وليتعرفن الي رجال منكم اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال
انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي وفي روايه اخرى لمسلم قال يرد على امتي الحوض وانا اذود الناس
عنه كما يذود الرجل ابل الرجل عن ابله قالوا يا رسول الله تعرفنا قال نعم لكم سيما ليست لاحد غيركم تردون علي غرا محجلين من
اثار الوضو وليصدن عني طايفه منكم فلا يصلون الي فاقول يا رب اصحابي فيجيبني ملك فيقول وهل تدري ما احدثوا بعدك وان
حوضي ابعد من ايله الى عدن فانظر في امر معويه وهل احد من اصحاب رسول الله احدث في الاسلام مثل ما احدث فانه المجرم
لامه الذي هدم اركانه ونقض صفوه وخلط فيه وسن فيه لخلفا السو اتباع هواهم واتاره دماهم وعدم الالتفات الى الحقيه فيه
واما كتابته للوحي فانها وان كانت خصله شريفه فليست خاصه لكل من اتاها الصلاح والفلاح انه قد كان من بعض الكتاب
للوحي ما كان من رده وغيرها ووقفنا في بعض التواريخ على ان الحافظ بالغ في ذم الكتاب حتى قال ما هو لكم في قوم اول من كتب منهم
لرسول الله صلعم بالوحي خالفه في كتابه فانزل الله فيه ايات لشان فهرب الى جزيرة العرب فمات كافرا ثم استكتب معاويه فكان اول
من غدر بامامه وحاول نقض عرى الاسلام في ايامهم كتب عثمان لابي بكر مع طهاره احلافه فلم يمت حتى اداه عرق الكتابه الى ذم
من ذمه من اولياء لم كتب لعمر زياد بن ابيه فانعكس شر مولود وكتب لعثمان مروان بن الحكم فخانه في خلافته واشعل حربا في
مملكته واما الوجه الثاني وهو حسن الظن بمعويه واعتقاد انه اقدم على البغي اجتهادا منه فلو ادعت الضروره في حل
ذلك لم يعد مجازفه فان معويه لم يكن من اهل البله والجهل بحال نفسه وحال غيره بل من اهل الدهاء والنكر والافراط في
الالمعيه والذكا وحاشى لله ان يعتقد في نفسه انه احق بالخلافه واصلح للمسلمين وانفع في امر الدين من امير المومنين وسيد
الوصيين وافضل امه النبي الامين او ان يعتقد ان ما كان منه من البغي والعدوان واثاره الفتن المفضيه الى سفك الدما الواسعه
واتلاف الاموال في طلب الرياسه ومنازعه الامر اهله وما سنه في الدين من سنن الجبارين وسلاطين الظلم كان اصلح في باب
الدين واعود نفعا على المسلمين وقد كان يظهر على لسانه وفي فلتات كلامه الاعتراف الصريح بحاله وحال من عارضه والاقرار بفضل

امير المومنين

309

امير المؤمنين ومحله وبانه بعينه على العكس من ذلك ومهما عرض له شيء من امر من اموره فلن يعرض في اخذ مكيدة كاد بها الاسلام
واتاه بها التشبيه الا بهرام وهي قيامه وقعوده وكدحه وكده وسعيه وجهده في توليه ابنه يزيد الخمور وامام الفجور قاتل
المسلمين وامورهم الدينية والدنيوية وما كان منه من اشتهاره لمثله واظهاره في ذلك واعمال الحيل والتوصل اليه بكل وجه
وركوبه الصعب والذلول فيه وتعاطي انواع المكر والخديعة لتحصيله والاخذ بالشدة واللين والطوع والقهر حتى تم له ذلك
وجعله خاتمة عمله في عمره الذي انفقه في تعقيد قواعد المفاسد وسن السنن السيئة التي عليه وزرها ووزر من عمل
بها الى يوم القيمة افيخطر ببال انه اجتهد فاداه اجتهاده الى ان يزيد المارد الشارد على الله الذي قتل اسباط رسول الله
وكشف استار حرمه وحرمه واباح مدينته طيبة التي حرمها وقتل اصحابه وابناءهم فيها وربط خيله في مسجده وقبره
الى سواريه يبول ويروث فيه اصلح للمسلمين من سبط رسول الله ومن افاضل اصحابه صلعم وارجح لتولي الخلافة على المسلمين
لا والله ما يعتقد ذلك ولا يظنه احد من المميزين واكثر ما ينبغي ان ينتهي اليه من حسن الظن فيه وان لم يكن من اهل ذلك ويستحقه
ان الحامل له على ذلك محبة الدنيا والاخلاد اليها وعدم الالتفات الى الاخرة والتعويل عليها وانه اتبع قلبه هواه وباع اخرته
بدنياه اذا كنا على صحة العقيدة الاسلامية حملنا فهذا احسن المحامل في حقه واما اسواها وليس ببعيد فهو ان يحمل على
الشقاق والنفاق وانه لما [illegible] واباه حرب رسول الله وصده عن دعوة الخلق الى الحق وقهر الاسلام واظهره الله عليهم
وعلى دينهم على رغم منهم دخل هو وابوه في الاسلام كارهين واظهراه لما لم يجدا مسلكا سواه فلما امكنته الفرصة انتهزها
واسرع الوثبة واغتنم فكره في هدم قواعد الدين ونقض ما ابرم منه وتكدير موارده وطمس انواره واثاره وتوعير
مسالكه وهذا هو الاقرب لما مل امثاله والذي يقضي به النظر الحر في شانه ولم يستبق من تمسكه بالاسلام الا ما علم انه
لا يقدر ولا يتيسر له امر مع مفارقته ولعله لو تم له الوساد وعز انه يروح له عود عبادة الاصنام وطمس نهيه اثار الاسلام
لما عدل عن ذلك وهذا والله كلام من رفع التعصب عن نفسه ووفى النظر حقه وقصد الى السلوك في منهج الانصاف كما نبهنا
عليه كتابنا هذا من اوله الى اخره **قوله** منها انه حارب امير المؤمنين لم يقتصر على حربه والبغي عليه فقط بل ضم الى ذلك
سبه والاستخفاف به وسن لعنه من فوق المنابر حتى كان ذلك سنة لهم مستمرة في حياته وبعد موته وقيل قدر الف شهر في
مدة خلافة بني امية لم ينقطع منها الا في خلافة معوية بن يزيد قدر اربعين يوما ومدة خلافة عمر بن عبد العزيز وهي سنتان
وخمسة اشهر واربعة عشر يوما ومدة خلافة يزيد بن الوليد وهي ستة اشهر واياما فانظر الى عظم ما اجترى عليه وقد
قال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا قال الفقيه ولا شبهة ان الاذا لا يجوز
على الله وانما المراد اذا اوليائه ولا شبهة ان اذا علي عليه السلام من المؤذيات الحاكمين دخل في قلبه الايمان وذا وخلو من الاسلام
فيجب ان يكون معوية ممن لعنه الله في الدنيا والاخرة واعد له العذاب المهين واشياعه قال والعجب من هؤلاء الجهلة الذين لو سمعوا رجلا
يسب ابا بكر وعمر وكذلك عثمان على كثرة احداثه لما تمالكوا عن الحكم بفسقه بل ربما تعدى ذلك الى قتله وقتاله ولم يحفلوا لما
فعله معاوية الضال من حرب امير المؤمنين وسبه ولا يفسقونه بذلك **قوله** كما يشهد به قوله صلعم لعمار تقتلك الفئة
الباغية هذا الحديث مما لا شك في صحته واطباق الامة عليه وهو في البخاري من رواية ابي سعيد وقد ذكرنا المسجد قال كنا
نحمل لبنة لبنة وعمار لبنتين لبنتين فراه النبي صلعم فجعل ينفض التراب عنه ويقول ويح لعمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى
الجنة ويدعونه الى النار فانظر الى عدم انصاف الفقهاء واهل الحديث مع موافقتهم على صحة هذا الخبر وتواترهم له وفي الاكثرين
عمار رضي الله عنه انه قال ايام حرب معوية لعمرو قاتلت هذه الراية يعني راية معوية واحزابه مع رسول الله صلعم ثلث مرات وما
هي اليوم باتقى منها في المرات الاول **قوله** على يدي امرائه بنت الاشعث ذكر ان معوية لما استثقل حيوة الحسن عليه السلام منع ما

هو عليه من العداوة الشديدة لان رسول الله اخبار في سمه على يدي امراته جعدة بنت الاشعث وبذل لها مائة الف درهم
ووعدها ان يزوجها ابنه يزيد فسقته السم ووفى لها بالمال دون التزويج والاقتران الذي حمله على ذلك ما علم من انه لا يتم له ما
اراد من عقد الخلافة ليزيد مع بقاء الحسن لميل الناس اليه ولما انعقد عليه الصلح بينه وبينه من انه لا يجري منه شيء في ذلك وانه
لا امر وله في امر الخلافة وانها عائدة الى الحسن بعد موته والله اعلم قوله واما كفره فقد يعدم ان طائفة يقضون
بكفره ومتمسكهم ما ذكره المصنف ولانه كان يقول بالجبر ويعتقده بل نقله راس اهل الجبر وامامهم فيه ونقل انه قال على المنبر
انما انا خازن من خزان الله اعطي من اعطاه الله وامنع من منعه الله فقام اليه ابو ذر رضي الله عنه وقال كذبت يا معوية انك لتعطي
من منعه الله وتمنع من اعطاه الله فقال عبادة بن الصامت صدق ابو ذر وقال ابو الدرداء صدق عبادة وروي عنه انه قال لو كره
الله ما نحن فيه لغيره فان في العبرة فاعتقاد ان الله لو لم يكره سيئا الا ويغيره مطهرا انه لكان الله قد اراد ما هو عليه من الافعال
القبيحة قوله حتى سمي العام الذي اجتمع فيه شيعتهم عام السنة وبه سميت المجبرة اهل السنة سائر هذا او سطر فيه فلم يقف
عليه لغير المصنف والظاهر انهم يلقبون باهل السنة اعتقادا منهم انهم المتبعون للاحاديث النبوية والقائلون بوجهها ولهذا
قال الزمخشري فيهم لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة ذكره في الكشاف قوله والمشهور
ان الحق زيادا ابا سفيان هو زياد بن ابيه الامير المشهور لم يكن له اب معروف وانما ولد لغير رشدة وكانت امه بغيا بالطائف
مشهورة بذلك فحملت به عن زناء وكان من اهل الشجاعة والكفاية في امور الدنيا ولما امره واستكتبه وقربه عمر بن الخطاب وبلغه
عنه امور نكرهها فاستحضره فوصل اليه الى المدينة وراجعه بالقرب منه علي عليه السلام وابو سفيان فاعجب علي بكلامه ونباهته
وقال لا يبعد ان يكون هذا الا فرسا قد كان ابا سفيان قال والله ما وضعته في رحم امه غيري او كما قال وكان زياد هذا من عمال علي
عليه السلام المسدد بن على معوية واراد معوية ان يفتنه فما قدر وبقي على ذلك الى ان ذهب امير المومنين ووقع صلح الحسن عليه السلام الى ان
به معوية حتى خدعه واستدرناه على ان يكون اخاه ويلحقه بابيه ونسبت له نسبا لم يكن وقصتهم مذكورة مستوفاة في عدة من التواريخ
ومن طالعها علم منها يقينا بلحق معوية بالدين وتهاونه به وبمحاولته لهدم قواعده وعدم تعويله على شيء منه حتى لقد وقع في
بعض التواريخ على انهم احضروا شهودا على شيء مما ارادوه من الاستلحاق ولما احتالوا في تحصيلهم وكان ذلك في المسجد الجامع
فشهد احدهم انه اجمع او ان ابا سفيان بالطائف وان ابا سفيان امره ذات ليلة بان يطلب له بغيا فطلب له ام زياد فاتى معها وسأله
بعد كيف وجدها فما اراده منها فاثنى عليها ثم قال لولا دفر في ابطها ونحو ذلك من خزعبلاتهم الفاضحة ومخازيهم الواضحة
قوله فرد ما هو معلوم ضرورة من الدين يعني وهو ان ولد الزنا لا نسب له وان لا نسب اليه وان الولد للفراش ولا شك في
ذلك وانما كان الحاق ولد الزنا بالزاني عادة الجاهلية وسنتهم القبيحة غير المرضية قوله فليبقر بطنه اي يشقه يقال
بقرها عن جنينها اي شق بطنها قوله وعنه صلع يخاطب عليا عليه السلام لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق هو مما اخرجه
البخاري ومسلم في صحيحيهما عن علي عليه السلام انه قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي الامي الي انه لا يحبني الا مومن ولا
يبغضني الا منافق وهذا الحديث متمسك من ذهب الى ان معوية منافق وكذلك ما روي عنه صلع يا علي بحبك تعرف المومنون وببغضك
يعرف المنافقون ومن المعلوم ضرورة ان معوية في نهاية البغض لعلي عليه السلام واحتج ايضا بما روي عنه صلع من فرح لموت عالم فهو
منافق وكذلك ما روي عنه صلع فكيف اذا وقع الفرح لموت اعلم العلماء امير المومنين ولا شك ان معوية سر بذلك وقد روي ايضا
انه لما بلغه موت الحسن عليه السلام فرح بذلك كثيرا وخر ساجدا وروي ان معوية سمع موذنا يقول اشهد ان محمدا رسول الله فقال
ما معناه انها يا ابن عبد الله لو همت تشانك حتى قرنت اسمك وذكرك باسم الله وذكره فاني في تعلق الشرح وهذا يقضي بانه يعتقد
انه لم يكن رسول الله حقا وانما استدل ذلك لنفسه قوله ولا اشبهه ان القاسطين معوية واصحابه هو كذلك الا ان هذا لا يقضي

بكفره

بكفره لان القاسط هو الجائر ومن بغى وفسق فقد جار **قوله** والمشهور ان الحسن عليه السلام يوم مناظرته مع معوية وعمرو
واشياعهم الى آخره روي انه اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفين والوليد بن عقبة بن ابي معيط والمغيرة
بن شعبة فقالوا يا معوية ارسل لنا الى الحسن بن علي لنسب اباه ونوبخه ونصغره قال عمرو فان الحسن قد احيى اباه وخفقت
النعال خلفه وامر فاطيع وقال فصدق وهذا رافعه الى ما هو اعظم منه فلو بعثت اليه فاخذنا منه النصفة كان رايا فقال
معوية اني اخاف ان يقلدكم قلائد يبقى عليكم في قبوركم فوالله ما رايته قط الا خفت جنابه وهبت عتابه فلم يعذروه
فارسل له معوية فقال عليه السلام للرسول امن عنده فسماهم فقال ما لهم خر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون
اللهم اني ادرا بك في نحورهم واعوذ بك من شرورهم فاكفنيهم بما شئت وكيف شئت واني شئت بحولك وقوتك يا رحمان وقال
هذه كلمات الفرج فلما دخل عليهم بدا عمرو بن العاص فتكلم وبالغ في الوقوع في علي عليه السلام وفي ابيه وفي الشهود له ثم تكلم عتبة بنحو ذلك
ثم كذلك الوليد ثم المغيرة فلما فرغوا تكلم الحسن عليه السلام فقال والله يا معوية ما شتمني غيرك فحشا منك وحلفا سنحا وبغيا علينا
وعداوة لرسول الله صلعم قديما وحديثا ولا انا الا انك ولا اقول الا دون ما فيكم احد عليه السلام في ذكر فضائل علي وتقريرها
عليهم يناشدهم الله فيها ثم خرج الى ذكر معوية فقال ونشدتكم الله اتعلم انك كنت تسوق اباك وتقود به اخوك عتبة هذا على جمل
احمر بعد ما عمي ولعن رسول الله الجمل والقائد والراكب والسائق ونشدتك الله اتعلم انك كنت تكتب لرسول الله وكان [illegible]
فارسل اليك يوما فقال الرسول هو ياكل فاعاد ذلك مرارا كل ذلك يقول هو ياكل فقال صلعم اللهم لا تشبع بطنه فنشدتك الله
الست تعرف تلك الدعوة في نهمتك واكلك ورغبة بطنك ونشدتك الله الست تعلم ان رسول الله لعن ابا سفين في سبعة مواطن
ثم ذكرها وعدها قال ومنها العير يوم اتوكم ان تسلم فمنعه الله بشعر معرو ثم قال فهذه مواطن لعنتك فيها انت وابوك ومنها
ولاك عمر الشام فخنته وولاك عثمن فتربصت به وقاتلت عليا على امر كان اولى به منك عند الله فلما بلغ الكتاب اجله صار الى
خير منقلب وصرت الى شر مثوى وقد خففت مثل من عيوبك قال مولانا عليه السلام فقول المصنف فقرر على معوية ان رسول الله
لعنه في سبعة مواطن بطرق لان اكثرها مشترك الى ابيه ومقصور عليه وكان له احدى لعن ابيه تجري لعنه وليس ليسهم ثم
قال الحسن عليه السلام واما انت يا عمرو فقاتل لوهكا انك ولدت على فراش مشترك وقد احتج فيك خمسة من قريش ابو سفين بن حرب
والوليد بن المغيرة وعثمن بن الحويرث والنضر بن حارثة والعاص بن وايل كل واحد منهم يدعي انك ابنه فغلبت عليك جزارة قريش
الامها حسبا واخبثها منصبا واعظمها لعنة ثم قمت خطيبا في نادي قريش فقلت اني شانى محمد فانزل الله ان شانئك هو
الابتر وساق في ذكر مثالبه ثم قال واما انت يا عتبة فوالله ما انت بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعتبك ولا فيك خير يرجى ولا
شر يتقى واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك الى آخر ما ذكره من توبيخه وتقريعه ثم قال واما انت يا وليد
فلا الومك ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر وقتل اباك صبرا عن امر رسول الله وكيف تسبه وقد سماه الله في عشر ايات مؤمنا
وسماك فاسقا الى آخر ما زجره به ثم قال واما انت يا مغيرة فوالله ما كنت حقيقا ان تقع في هذا الكلام انما مثلك مثل البعوضة حين وقعت
على النخلة فقالت لها استمسكي فاني نازلة عنك فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فيشق علي نهوضك ثم ساق في اسقاطه
وتكذيبه فلما فرغ نفض ثيابه وخرج فقال معوية ذوقوا فقد سالكم والله ما قام حتى اظلم علي البيت ثم انشد في لومهم والاشف
على اسعاده لهم شعرا وانشد عمرو في ذلك اشعارا وهو من المقامات الجليلة **قوله** وقال الشعبي كان خطباء بني امية
الى آخره روى ابن عبد ربه في عقده نحو هذا عن عبد الله بن عروة بن الزبير قال سمع ابي له عليا فقال ابوه عبد الله بن عروة
والله ما بنت الدنيا شيئا الا هدمه الدين ولا بنى الدين شيئا فهدمته الدنيا اما ترى عليا وما تظهر هولاء من بغضه ولعنه على المنابر
والله كانما ياخذون بناصيته رفعا له الى السما وما ترى بني مروان ما يندبون به موتاهم من التابين والمدح فكانما يكشفون عن الجيف

التابين ذكر محاسن الميت

قوله فهم فرقه من النواصب النواصب لقب لمن مال عن اهل البيت فنصب العداوه لهم وانكر فضلهم وطعن بحامله عليهم قوله
لكفى اى لكفى ذلك دليلا على انه ليس من ائمه الهدى بل من سلاطين الجور والاعتدا وحق ذلك فان عمر رضي الله عنه عزل عن ابنه
وهو من فضلا الصحابه وارباب التقى والعباده لما اعتقدان غيره احق بالامر منه فذاك فعل اهل العدل وارباب الفضل واما
معويه فانه سلك سبيل كسرى وقيصر وفرط في النظر للمسلمين وقصر واختار يزيد لانه ابنه مع علمه بانه لا يصلح ان يتامر
وان استحله فهو امر منكر فلا يورك فيهما من خلف وسلف ولا شكر سعيهما في التعدى والسرف قوله وقد روى عنه صلعم
انا حرب لمن حاربكما الى اخر الخطاب موجه الى الحسنين واراد المصنف ان يزيد قد حارب الحسين فهو حرب لرسول الله ومحاربه
رسول الله كفر بلا شك وذكر في العمده ان لفظ الحديث انا حرب لمن حاربكم سلم لمن سالمكم قاله لعلي وفاطمه والحسن والحسين
قوله عليه وقف عقاب اهل النار وقد روى هذا الحديث بتمامه طويله وهي قد شلت يداه ورجلاه بسلاسل من نار
منكس في النار حتى يقع في قعر جهنم له ريح منتنه يتعوذ اهل النار الى الله من شده ريح نتنه وهو فيها خالد ذائق العذاب الاليم قوله
معهاسان مصنوعه الرواه مصبوغه بالدم قوله والاحاديث الوارده في قتل الحسين الى اخره مما ورد عنه صلعم
انه قال يقتل ابني الحسين بظهر الكوفه الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته وعن معاذ بن جبل قال خرج علينا رسول
الله صلعم متغير اللون فقال انا محمد اوتيت فواتح الكلام وخواتمه فاطيعوني ما دمت بين اظهركم فاذا ذهب بي فعليكم بكتاب
الله عز وجل احلوا حلاله وحرموا حرامه اتتكم المؤته اتاكم الطاعون الروح والراحه كتاب من الله سبق اتتكم
فتن كقطع الليل المظلم كلما ذهب رسل جاء رسل تناسخت النبوه فصارت ملكا رحم الله من اخذها بحقها وخرج منها كما
دخلها امسك يا معاذ واحص فلما بلغ خمسه قال يزيد لا بارك الله في يزيد ثم ذرفت عيناه صلعم ثم قال نعى الي ولدي
الحسين واتيت بتربته واخبرت بقاتله والذي نفسي بيده لا يقتل بين ظهراني قوم لا يمنعونه الا خالف الله بين قلوبهم
وسلط عليهم شرارهم والبسهم شيعا ثم قال صلعم واها لفراخ ال محمد من خليفه مستخلف فاسق مترف يقتل خلفي
وخلف الخلف وعن عايشه قالت دخل الحسين على رسول الله صلعم وهو يوحى اليه فركب على ظهره وهو منكب ولعب على ظهره فقال
جبريل عليه السلام يا رسول الله فقال يا جبريل ومالي لا احب ابني قال فان امتك ستقتله من بعدك ومد جبريل يده فاتاه بتربه
بيضا وقال في هذه الارض يقتل ابنك واسمها الطف فخرج صلعم والتربه في يده وهو يبكي فقال يا عايشه ان جبريل اخبرني
ان ابني الحسين مقتول في ارض الطف وان امتي ستفتن من بعدي ثم خرج على اصحابه علي وابي بكر وعمر وحذيفه وعمار وابي ذر
وهو يبكي فقالوا ما يبكيك يا رسول الله قال اخبرني جبريل ان ابني الحسين يقتل بعدي بارض الطف وجاني بهذه التربه واخبرني
ان فيها مضجعه ومصرعه قال في العمده كيف يلتبس امر يزيد واحد مثالبه قتل الحسين بن علي ولد رسول الله وامام
الهدى والذي دمعت له عين رسول الله صلعم قبل قتله واغتم بهلاكه كما علم ذلك بخبر جبريل فاي امر الاعظم لما فعل
له رسول الله لنا زاجر عن الاسلام قوله وله في قتوب الشفاله هي بعج الشين النداله ذكره الجوهري في صحاحه قوله
يوم الجلبه قال ابن فارس الجلبه حبل يجمع للشاق من كل اوب كانهال للقوم اذا جاوا من كل اوب للنصره قد اجلبوا
قوله سكت ثناياه بقضيب سكت اصله النكت وهو ان ينكت في الشي فيؤثر فيه بقضيب او غيره ذكره في المجمل والقضيب الغصن
وفي روايه بقضيب خيزران قوله وهذه الابيات لابن الزبعري انشدها في قصه احد قوله لكنه زاد فيها بيتا الاخر
وفي روايه لست من خندف ان لم انتقم من بني احمد ما كان فعل وهذا منه كفر صريح قال الفقيه حميد في العمده ولا خلاف بين الامه ان ذلك كفر

القول في الطريق الى ثبوت الامامه بعد الحسن والحسين

فلنسوق ذلك حتى نبين العول في الطريق الى ثبوت الامامه لكنه اطلق هناك وقيد هنا لجعله

كلاما

كلاما في الطريق الى ثبوت الامامة اليها بعد اهل النص واخذ السيد الرضي المختار الى هذا الفصل **قوله** وقام لله داعيا الى الحق ونابذ الظلمة قد قدمنا شأن معنى الدعوة ومنابذة الظلمة والقصد مباينتهم وان يكون بمكان لا يد لهم عليه فيه ولا نفوذ كلمة **قوله** هو العقد والاختيار وهذا قول المؤيد عليه السلام فيما روي عنه وقد تقدم ذكر صفة العقد والعاقدين وعددهم والخلاف بين اهل هذه المقالة في تفاصيل ذلك **قوله** والالزمنا في دعوى اجماعهم عليهم السلم الى اخره قد سبق بطرف كلام المصنف هذا وما يرد عليه من الاشكال وحاصله ان مثل هذا لا يكفي في الاجماع القطعي بل لا بد من النقل المتواتر عن كل واحد بعينه خلافه منهم عليهم السلم **قوله** فهذا تصريح من متقدمي اهل البيت الى اخره يعني ان النص كما ذكر بل تصريح بان الدعا الى الله والجهاد من شأن الامام ومقصود الامامة وهذا امر لا نزاع فيه ولم يصرحوا بانه لا طريق الى الامامة سوى ذلك **قوله** ونحو ذلك من وجوه الصلاح يعني في السعة ونحوها وقد حسن في تحصيل وجوه المصلحة فيها ولعله يعني منها اتباع السنة في ذلك واقتفاء آثار السلف والعمل بما سنه رسول الله صلعم فيها فقد كان يبايع الناس في صدر الاسلام بعد ظهوره كبيعة الحديبية فانه صلعم بايع حينئذ اصحابه المخلصين الذين يعلم من حالهم انهم غير متخلفين عن طاعته هل السعة وبقدرها ومع وجودها وفقدها وما ادرك الا كان فيها خيرا وسكونا وطمانينة ونزول سكينة **قوله** لا انها طريق اليها هذا تعليل عليل فان من حق الطريق ان يتقدم على المطرق اليه لانها وصلة اليه ومن حق الوصلة الى الشي ان يتقدم عليه فلا ينبغي ان يحمل كونه طريقا على مقارنتها وعدم تقدمها ولا مانع من ان يقال اذا دعا الناس الى طاعته صار اماما في الوقت التالي من الدعا ووجب الاجابة فيه وقولهم كيف يدعو هل ان يصير اماما قلنا واي مانع من ان يدعو ليصير اماما بالدعوة ويجوز له ان يدعو بعد استكمال الشرائط ولحق اجابته لاجل ذلك

القول في ان الامامة بعد الحسن والحسين مقصورة على اولادهما

قوله قد اختلف الناس في ذلك فعندنا اصحابنا يعني اهل البيت عليهم السلم الا من ذهب مذهب الامامية منهم والجارودية من الزيدية وبعد اكثر الناس المعتزلة والصالحية من الزيدية والخوارج والمجبرة وسائر الفرق الاسلامية **قوله** اما العقل الى اخره قد سبق في غير موضع ان الامامة شرعية وان ادلتها وطرقها لا تعلم الا من جهة الشرع وانما اراد المصنف الاستظهار بما ذكره وغايته ان يدل على الاولوية فقط لا على عدم الجواز في غيرهم وهو لب هذه المسئلة والمقصود منها **قوله** الحمق والجهالة والظلم ونحو ذلك يعني من صفات النقص وما يعود بالخلل على امور الامانة والحمق بسكون الميم وضمها قلة العقل **قوله** لا سيما مع تظاهر الادلة يعني مطابقة الشرع لما قضى به العقل على ما نورده من الدليل الشرعي في ذلك **قوله** ولا علينا في بيان اجماعهم الى اخره قد سبق ما يقال في هذا وما يرد عليه **قوله** قلنا خلاف اصحاب النص مسبوق بالاجماع هذا احد وجهين يجاب بهما السؤال المذكور وهو الاقوى منهما وحاصله ان مذهب الامامية في العترة حادث وقد سبقه انعقاد اجماعهم في الصدر الاول على جواز الامامة في البطنين فلا يعتد بخلاف من خالف في ذلك منهم بعد تقرر الاجماع وسبقه وذلك الاجماع ظاهر من حالهم وانهم كانوا يطبقون على امامة القائم منهم حسنيا كان او حسينيا ولذلك لم يخالف احد منهم في امامة النفس الزكية محمد بن عبد الله ولا في امامة اخيه ابرهيم ولا في امامة الحسين بن علي الفخي وكلهم من اولاد الحسن فانه في العترة وذلك معلوم ضرورة من حالهم لمن عرف الاثار وسمع الاخبار فلا معنى لمباهتة الامامية في شي منه قال واذا تقرر ان ذلك مذهبهم في الصدر الاول صح ما زعمناه من الاجماع على حصر الامامة في البطنين **قوله** على ان خلاف اصحاب النص الى اخره في هذا ابطال وتقرير لصحة ذلك الاجماع المدعى من وجه اخر وهو ان خلاف الامامية ليس خلافا في محل النزاع وهو عدم جواز الامامة في غير اولاد الحسن بل هم موافقون في ذلك وانما العوا فيه فقصروها على بعضهم فاذن الخلل في دعوى الاجماع على محل النزاع **قوله** فقد وافقونا انها لا تجوز في غير ولد البطنين لعل الاولى حذف لفظة ولد هذا ولقائل ان يقول ليس مثل هذا بعد موافقة لان المسئلة

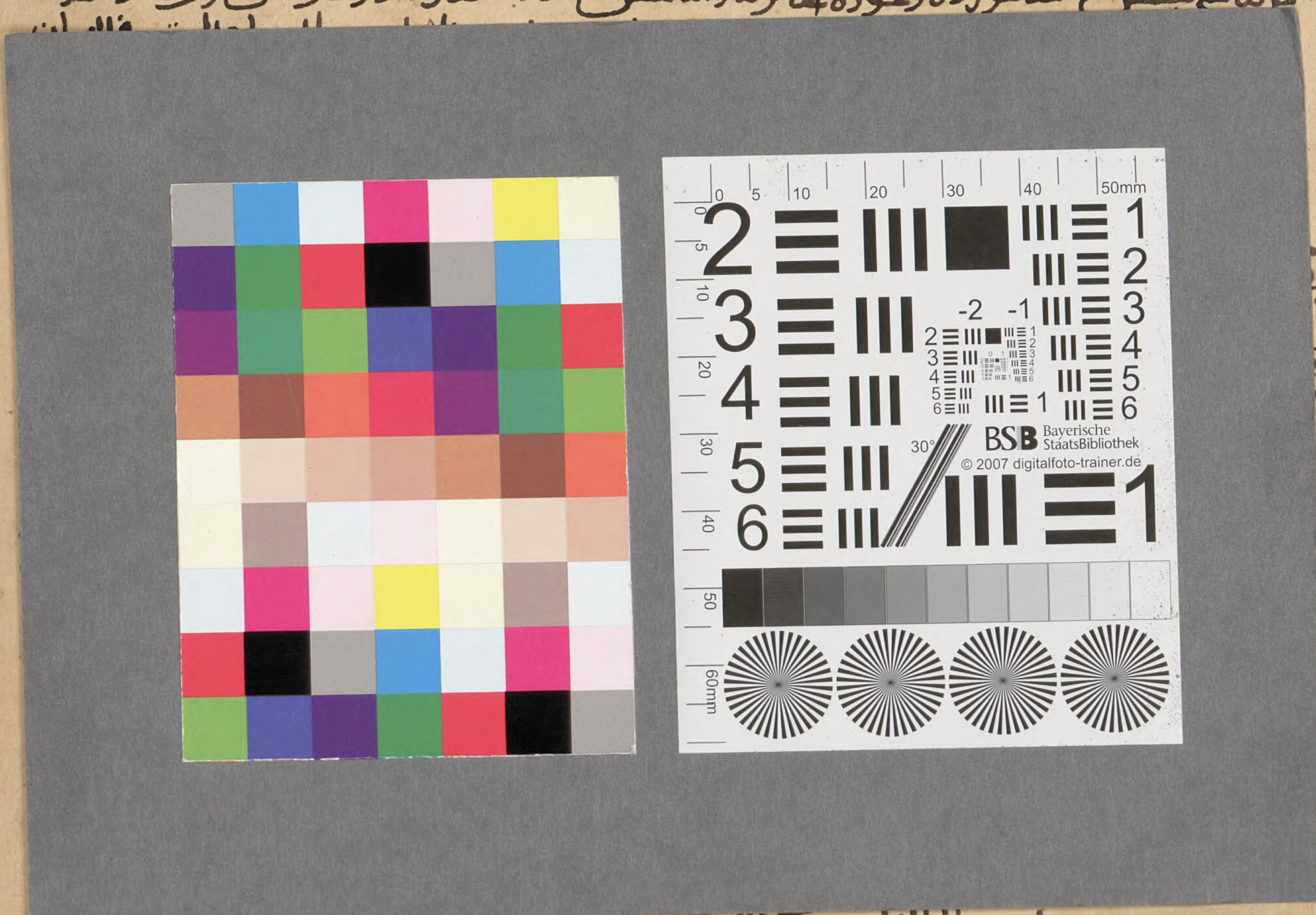
هي ان الامامة مقصورة على اولاد الحسنين ومعنى قصرها عليهم انها ثابتة فيهم ولا تجوز في غيرهم على معنى انهم منصبها
وليس الامامية يوافقون الا في طرف منه وهو انها لا تجوز في غيرهم واولاد الحسنين في ذلك عندهم مثل غيرهم فلم
يعتبروا المنصب والابطن والالة والا عبد وابة ولهذا عدهم بعض اصحابنا ممن لا يقول بالمنصب بل لكون النص ورد في جماعة
معينين منهم ولو ورد النص على اولاد الحسن او غيرهم من العرب والعجم لثبتت فيهم الامامة ويوضح ما ذكر من نقولهم على
النص انهم اثبتوها لغير اولاد الحسنين كامير المؤمنين والحسنين لما ورد النص عليهما ونفوها عمن لم يرد نص عليه من
اولاد الحسنين كزيد ويحيى بن زيد والناصر الوجه الثاني تحريره والمختصة ان يقال ان الامامة من اهل البيت وان قضوا
بان الامامة لا تجوز الا في عدد مخصوص من ابناء الحسنين فانما عولوا في ذلك على النص واذا ابين بطلانه سقط ما بنوه على ذلك
لان العترة وكذلك الامة اذا افترقت في المسئلة على قولين ثم صح بطلان احدهما يتعين الحق في القول الاخر لانه لو بطل
مع بطلان الاول لادى الى خروج الحق عن ايديهم من حيث انهم قد صاروا كلهم قائلين بالباطل نفوا في مسئلة واحدة وخروج الحق
عن ايديهم يبطل كون اجماعهم حجة واجمعه الاتباع وتحقيق هذا ان معنى كون اجماع العترة حجة ان جملتهم معصومة
عن الخطا بحيث انهم لا يتفقون عليه فاذا قدرنا انهم افترقوا على قولين كل واحد منهما خطا فهم وان لم يتفقوا على احدهما
ويقولون معا بواحد منهما فقد اتفقوا معا على خطا تضمنه ذلك وهو عدم القول بالحق في المسئلة ومجانبته والخروج عنه واعتقاد
خلافه **قوله** ويتضح لك عن قريب ان مثل هذا القدر يكفي الى اخره قد سبق لنا تقرير ذلك وتحقيق ان الامة اذا افترقت على
قولين فقط وتبين خطا احدهما لزم صحة الاخر لا للاجماع عليه بل لئلا يحكم عليهم جميعا بالاجماع على مخالفة الحق ومباينته
قوله فان قيل ان اجماع من عدا اصحاب النص الى اخره هذا سؤال واقع وقد احسن المصنف في تحقيقه وتمحيصه ولا شك ان دعوى
من ادعى الاجماع في هذه المسئلة دعوى فارغة وان الاجماع مما يحرفه والتحقيق انا سلمنا هذه لها طرفان احدهما ان
الامامة جائزة في هذا المنصب الشريف والثاني انها لا تجوز في غيرهم فاما الطرف الثاني فلا ينبغي ان يخطر ببال دعوى الاجماع فيه
وكيف واكثر الامة على خلافه واما الطرف الاول فدعوى الاجماع فيه ليست بعيدة عن الصواب وهو اجماع الصدر الاول فان
مذهب الامامية حادث والمعلوم من حال الصحابة كلهم الاتفاق على صحتها في اهل البيت جميعا فقد اجازوها فيمن هو ابعد منهم
ومن هو بمنزلة دون منزلتهم وكذلك من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم الى ان حدث خلاف الامامية قال الدواعي اتفق
اهل المقالات على ان الامامية لم ياخذوا مذهبهم عن ائمتهم وانما وضعها المنصور ابو الدوانيق لما ظهر انه لا يزال قائم من العلوية
يخرج عليه ورأى جماعة من الشيعة قد ذهبوا الى ان لهم اماما غائبا منصوصا عليه وينكرون امامة القائم وهم الكيسانية
فلا حيلة الحيلة فاعملها في جماعة من اصحابه وبعث بذلك الى الاقطار التي يظن ان فيها من جهال الشيعة من تطرق عليه
الشبهة وبالجملة فالقول بجوازها فيهم اجماع السلف واقرب من سائر المذاهب الى اجماع من بعدهم ويتصور في تصحيحه الوجه
المذكور في اجماع العترة وهو ان قول اصحاب النص قد دلت الادلة على بطلانه ولو بطل قول سائر الامة بجوازها فيهم لكان الحق
قد خرج عن ايدي الامة وكانوا متفقين على الخطا وهو مجانبة الحق وعدم التمسك به واعتقاد خلافه **قوله** لكان لا اخلو ان يدعى
ان اكثر الحيض خمسة ايام اذا ادخر المثل ولا قائل بذلك والقائل بان اكثره خمسة ايام عشر الشافعي واتباعه وبالعشر
اهل المذهب وغيرهم **قوله** وقال بعضها دينه مثل دية المسلم وقال البعض مثل نصف دية الاول كلام اهل المذهب والثاني كلام
ك ومن تابعه **قوله** ولم يحصل دليل قاطع مثل هذا على جوازها في غيرهم لم يعتد المصنف بادلة من اجازها في قريش وهي دعوى
الاجماع وما رواه من الاخبار اما الاجماع فلمنع صحته ودعوى ثبوت الخلاف واما الاخبار فلانها احادية والمسئلة قطعية
ولا اعتداد لما احتج به من اجازها في جميع الناس من الاثار والاخبار لان دلالتها مستفيضة بما سبق وقد تقدم ذكر ذلك مفصلا **قوله**

فبقي هذا الجواز في حق غيرهم مبقيا على الاصل هذا بنا على ان الاصل عدم جواز الامامه في الناس على تسليم العموم وانه لا بد
من اشتراط المنصب فمن ادعى جوازها في بعض مخصوص لزمه ان يقيم الدليل على ذلك ما لم يقم عليه دليل بقي على ذلك الاصل ورجع
اليه وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاصل عدم الجواز بل الاصل بعد ثبوت وجوب الامامه ولزوم نصب الامام جوازها
فيمن صلح لذلك وحصل بقيامه واستنابه الغرض المقصود منها فاذا كان المقصود من الامامه حفظ بيضه الاسلام وحمايه
شريعته ان تضام وسد الثغور وتنظيم امر الجمهور واقامه الجمع والحدود ونصب الحكام وقبض اموال الله وصرفها في مصارفها
واذا اوصيه الجهاد واجرا جميع ما ذكر على القوانين الشرعيه والقواعد السويه المرضيه فمن المعلوم ان ذلك لا يتوقف
على منصب مخصوص ولا يتعذر فيمن صلح له من غير اهل البيت فيعلم جواز نصب من صلح لذلك منهم ومن غيرهم ويكون ذلك هو
الاصل المرجوع اليه الا بدليل ينقل عنه وقد ادعى الامام المهدي عليه ان قيام الدليل الشرعي على وجوب الامامه كما دل عليه
فهو يدل على جواز نصب كل من صلح للقيام بالمقصود منها ويحصل به العلم بذلك قرشيا كان او غيره هاشميا كان او غير
هاشمي قال وهذا دليل قوي مستقل به على جوازها في غيرهم وبعض ما ذكره اصحابنا من انه لا دليل عليه وذكر انه لا وجه
للاستحاله بدعونه بهم انه او رد سوال اخر حاصله ان شروط الامامه نوعان الاول ما يكفي في معرفه وجوب اعتباره
معرفه المقصود بالامامه لتوقفه عليه كالبلوغ والعقل والذكوره والفضل والخبره والعلم والورع والشجاعه والتدبير
وسلامه الاطراف والحواس والسخا فمن المعلوم ان المقصود بالامامه على الاتم على الوفا والكمال الاحب القائم جامع لهذه
الصفات والا وقع الخلل في المقصود الثاني ما لا يعلم اشتراطه من هذه الجهه لعدم توقف المقصود عليه فلا يعلم اشتراطه
الا بدليل خاص وهو المنصب لعلمنا بان القيام بالامر اذا حصلت فيه تلك الشروط المذكوره في النوع الاول امكنه القيام
بما لاجله نصب الامام لاجله فلا يعلم اشتراط كونه من منصب مخصوص الا بدليل خاص يدل على اعتباره فيه فيقال المعتبر
المنصب دل على ما ذهب اليه من اشتراطه واعتباره فيبطل الطالب مطلوبا وقولهم ان الامامه حكم شرعي فلا يجوز ثبوتها
لغير من اتفق على جوازها فيه الا بدليل شرعي جوابه ان الشرع اذا اوجبها وعرف المقصود بها ولم ينص على شرط
لها دل الشرع على وجوب نصب من علم او ظن انه يقوم بالمقصود وايجابها على الاطلاق دليل واضح على جواز نصب كل
صالح لها ولا يحتاج الى دليل اخر كما في ايجاب الجهاد فانا علمنا ان المقصود منه نكايه الكفار والبغاه فاذا كان لا يتم
الا باعداد السلاح والكراع والنهوض اليهم علمنا وجوب ذلك بمجرد ايجاب الجهاد وان لم يقع نص على ما ذكر وكما اذا قال
السيد لعبده اصعد السطح واطلق فانه يجب عليه صعوده باي وجه امكن من نصب سلم او تسلق من بعض جوانبه
ولا يشترط ان يكون على كيفيه مخصوصه فاذا كان وجوب الامامه ورد مطلقا وجب نصب امام يتم به الغرض المقصود
منها ووجب القضا بجواز ذلك كائنا من كان الا بدليل شرعي قطعي يوجب اشتراط منصب مخصوص ثم انه استدل بدليل
عقلي في هذه المسله ذكر انه لم يسبق اليه حاصله ان الامامه لا يتم الغرض منها الا بالانقياد لصاحبها ولا شك ان الانقياد
لمن هو من اشرف المناصب اقرب من الانقياد لغيره ولا نزاع ان الفاطميين اشرف المناصب وان كان فاقتضى ذلك
اعتبار هذا المنصب واشتراطه في الامامه ثم ذكر بعد تقرير اصوله ما يمكن ان يرد عليه واجاب عنه من ذلك انه يلزم
عليه انه اذا وجد من غير المنصب من يعلم ان انقياد الناس له انقيادا ابلغ من انقيادهم لذي المنصب المذكور ان يجب
العدول اليه وذلك اما لكثره ماله او رجاله او سعه صدره او ظهور نسكه ولا مانع من ذلك فقد انقاد الناس لمعويه
دون امير المومنين لا يمون دعيهم الى ذلك مع عدم مساواه معويه له ولا مداناته له على في شي من شروف المنصب وسائر
خصال الفضل والكمال قال مولانا عليه وهولا اهل مصر ونواحيه منقادون لملوكهم مع كونهم من جنس السودان وربما

ان بعضهم قد نسبه الرزق كسلطانهم في زماننا انقياد الانقياد دون مثله لاحد من اهل المناصب العالية لم اجاز لما حاصله
ان كل امر نفرض كونه سببا في الانقياد غير علو المنصب لا يقوم مقامه في ذلك لانه تطرق تارة وتزول اخرى ككثرة المال
وكثرة الرجال ولانه لا انقياد لذلك الا اسقاط الناس وجهالهم دون اشرافهم وقد يكون الانقياد للختلاب اذا بطلت بطل
حصول ذلك لكن ظهر نسكه فان سبب انقياد المنقاد له حو ان يدعو عليه او رجاء ان يدعو له مع اعتقاد حصول
الاجابة فليس بينه وبين ان يتبوعنه الا ان يدعو فلا يجاز خلاف الانقياد لستر والمنصب فانه يستمر ويدوم ويحتج
في صاحبه الداعيان الديني وهو وجوب طاعة الامام والدنيوي وهو شرف منصبه وعلو درجته ولا يكمل الداعيان في
حق غيره بعد سوم مرجح آخر قال مولانا عليه ولا يخفى على المتامل ما في هذا الدليل والجواز عما يرد عليه من التكلف وكونه
مركبا على حسن صناعة موردة وجوده اجازته وانه ليس مطابقا لما يعتبره هو وغيره من وجوب الاحد في هذه
المسئلة بالادلة القاطعة والاهومنها في شي واجود ما يعتمد عليه من الادلة ههنا اجماع العترة في الزمان
الاول على جوازها فيهم وعدم جوازها في غيرهم قبل حدوث مذهب الامامية ودخول من دخل فيه منهم وما سواه
ففائدته الاستظهار وليس مستقلا بالاعتبار والله سبحانه ولي التوفيق وهو ولي التحقيق وهو حسبنا
وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى. قال المصنف عليه السلام واتفق الفراغ من تاليف هذا الكتاب
المبارك كتاب المعراج الى استخراج اسرار المنهاج المقوم للاعوجاج المتمم المزاد هذا الفن بعضا كل حاج
بعد العشاء الآخرة من ليلة الثلثاء لثمان ليال بقين من شهر صفر سنة تسع وثمانين وثماني مائة
بالدار المباركة المعمورة باعلى وادي فلله حرسها الله بالتقوى لما افرغ بعض الامة
عليه سماع هذا الشرح عليه ثم عليه بخطابه في حاشية الام فرغ من اول سماع
له وتصحيح ظهر يوم الاربعاء الاربع ليال بقين من شهر ذي القعدة سنة
تسع وثمانين وثماني مائة بمدينة سافر من بلاد خولان حرسها الله
واتفق الفراغ من زبره ضحى النهار من يوم الثلثاء لثلث مضين من شهر جمادى الاخرى سنة سبع وتسعين وثماني مائة
وذلك على يدي مالكه افقر عباد الله الى رحمته واحوجهم الى عفوه ومغفرته الراجي من كرم الله ان يدخله
في شفاعة الرسول وان يلهمه الطاعة وحسن الخاتمة وبلوغ الامل والسول
محمد بن حسن بن محمد بن مسعود بن عبد الله المهدي الحارثي
نسبا والزيدي مذهبا والعدلي معتقدا رزقه الله علم هذا الكتاب والعمل
بما فيه وفهم دقائقه وغوامضه ومعانيه كان ذلك بمسجد الله
المنسوب الى الفليحي بصنعاء اليمن حرسها الله بالصالحين آمين آمين

الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده

ان بعضهم قد مسه الرق كسلاطينهم في زماننا انقياد الاستفاد دون مثله لا احد من اهل المناصب العالية ما حاز لما حاصله
ان كل امر نفرض كونه سببا في الانقياد غير علو المنصب لا يقوم مقامه في ذلك لانه تحرز تارة وتزول اخرى ككثرة المال
وكثرة الرجال ولانه لا يستفاد لذلك الا اسقاط الناس وجهالهم دون اشرافهم وقد يكون الانقياد لتحصيل اذا انطلب بطل
حصول ذلك لمن ظهر نسكه فان سبب انقياد المنقاد له حب وان يدعو عليه او رجاء ان يدعو له مع اعتقاد حصول
الاجابة فليس مثله ونيران يتبوعنه الا ان يدعو فلا يحاز الحلا والانقياد لمستتر والمنصب فانه يستمر ويدوم ويجمع
في صاحبه الداعيان الديني وهو وجوب طاعة الامام والدنيوي وهو شرف منصبه وعلو درجته ولا يكمل الداعيان في
حق غيره بعد مرجح اخر قال مولانا عليم ولا يخفى على المتامل ما في هذا الدليل والجواب عما يرد عليه من التكلف وكونه
مركبا على جنس صناعه مورده وجوده جائزه وانه ليس مطابقا لما يعتبره هو وغيره من وجوب الاحد هذه



المنسوب الى الفلكي تصنيفا اليم بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده